ARISTOTELES WERKE

in deutscher Übersetzung

begründet von
ERNST GRUMACH

herausgegeben von
HELLMUT FLASHAR

1. I. Kategorien
   (Klaus Oehler)
   3. Aufl. 1997
   II. Peri hermeneias
   (Hermann Weidemann)
   2. Aufl. 2002

2. Topik
   (in Vorbereitung)

3. I. Analytica priora
   (in Vorbereitung)
   II. Analytica posteriora
   (Wolfgang Detel)
   1. Aufl. 1993

4. Rhetorik
   (Christof Rapp)
   1. Aufl. 2002

5. Poetik (in Vorbereitung)

6. Nikomachische Ethik
   (Franz Dirlmeier)
   10. Aufl. 1999

7. Eudemische Ethik
   (Franz Dirlmeier)
   4. Aufl. 1985

8. Magna Moralia
   (Franz Dirlmeier)
   5. Aufl. 1983

9. Politik
   I. Buch I
   (Eckart Schütrumpf)
   1. Aufl. 1991
   II. Buch II und III
   (Eckart Schütrumpf)
   1. Aufl. 1991
   III. Buch IV–VI
   (Eckart Schütrumpf/
   Hans-Joachim Gehrke)
   1. Aufl. 1996
   IV. Buch VII und VIII
   (Eckhart Schütrumpf)
   1. Aufl. 2005

10. I. Staat der Athener
   (Mortimer Chambers)
   1. Aufl. 1990
   II. Oikonomika
   (Renate Zoepffel)
   1. Aufl. 2006

11. Physikvorlesung
   (Hans Wagner)
   5. Aufl. 1995

12. I/II. Meteorologie. Über die Welt
   (Hans Strohm)
   3. Aufl. 1984
   III. Über den Himmel
   (in Vorbereitung)
   IV. Über Entstehen und Vergehen
   (in Vorbereitung)

ARISTOTELES

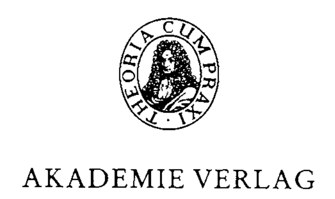
ARISTOTELES
WERKE
IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

BEGRÜNDET VON
ERNST GRUMACH

HERAUSGEGEBEN VON
HELLMUT FLASHAR

BAND 10
TEIL II

OIKONOMIKA



AKADEMIE VERLAG

ARISTOTELES

OIKONOMIKA

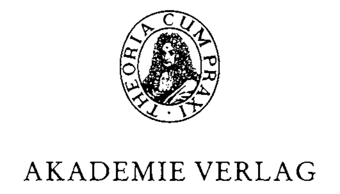
ARISTOTELES

OIKONOMIKA

Schriften zu Hauswirtschaft und Finanzwesen

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT VON

RENATE ZOEPFFEL



AKADEMIE VERLAG

ISBN-10: 3-05-004002-5
ISBN-13: 978-3-05-004002-8

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier.
Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Satz: Veit Friemert, Berlin
Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhaltsverzeichnis

Kommentar

Vorbemerkung

Einige Hinweise zur Benutzung des Bandes, der sich nicht nur an Altertumswissenschaftler wendet, mögen hilfreich sein.

Die Einleitungskapitel I und II stellen im Grunde insofern einen erweiterten Kommentar dar, als sie, unabhängig von Einzelstellen, im Anschluß an eine Begriffsklärung im Zusammenhang die Entwicklung nachzuzeichnen versuchen, die einerseits das Erfahrungswissen über die gute Ordnung eines Oikos und andererseits die literarische Form der Tradierung dieses Wissens von den Anfängen bis zur Entstehung der pseudo-aristotelischen Schriften genommen hat. Einleitung III konzentriert sich dann ganz auf diese Schriften selbst, ihre Überlieferung sowie die allgemeine Forschungsauseinandersetzung mit ihnen. Einleitung IV gibt einen Überblick über die späteren Hauswirtschaftsschriften im antiken griechischsprachigen Raum, um Verbindungen zu den pseudo-aristotelischen *Oikonomika* aufzuzeigen.

Einleitung V liefert allgemeine Sachinformationen zu Einzelthemen und versucht, durch ausführliche Zitierung von Parallelstellen die geistige Atmosphäre zu erhellen, in der die Oikonomikschriften entstanden sind. Zu Beginn jedes Abschnitts finden sich hier, wie auch im detaillierten Inhaltsverzeichnis, diejenigen *Oikonomika*-Stellen, an denen das dort behandelte Thema besprochen wird, so daß von hier aus ein Zugang zum Text möglich ist. So konnte auf einen Index verzichtet werden, zumal ich versucht habe, über zahlreiche Querverweise eine Vernetzung des Gesamtstoffs zu erreichen.

Einleitung VI bietet das Literaturverzeichnis, das, wie das Manuskript selbst, im Dezember 2002 abgeschlossen war und nur in Einzelfällen noch ergänzt wurde. Der Aufbau hat mir hier einige Schwierigkeiten bereitet. Wer den Autornamen kennt, findet in einer rein alphabetischen Anordnung die gesuchte Angabe natürlich am schnellsten. Weil ich aber hier insbesondere auch ein Arbeitsmittel für diejenigen an die Hand geben wollte, für die weiterführende Literatur zu einzelnen Sachgebieten hilfreich ist, habe ich mich zu einer Kombination entschieden: Teil 1 ist den Texten selbst, ihrer Überlieferung und Forschungsgeschichte gewidmet. Teil 2 stellt im Grunde eine Entlastung meiner Texte dar, indem sich hier die häufig benutzten Übersetzungen und Kommentare finden, die an den jeweiligen Stellen im Text so nicht

mehr aufgeführt zu werden brauchten. Teil 3 enthält, in rein alphabetischer Anordnung, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit (der auch unsinnig wäre) diejenigen Arbeiten, die ich selbst häufig benutzt habe oder die mir allgemein weiterführend zu sein schienen. Teil 4 schließlich ergänzt die einzelnen Abschnitte von Einleitung V. Hier finden sich jeweils diejenigen Arbeiten, die dort immer wieder zitiert worden sind. Mehrfachnennungen innerhalb des Literaturverzeichnisses und der Kurzbibliographien sind im Interesse der Benutzer/innen gewollt, um langes Suchen zu vermeiden, wenn eine Publikation zu verschiedenen Sachgebieten Informationen liefert.

Der Kommentarteil bietet zur schnellen Orientierung, aber auch zur besseren Einordnung des Stoffs, zu jedem Buch insgesamt und dann wieder zu jedem Kapitel eine kurze Inhaltsangabe und, wo es nötig ist, eine allgemeine Vorbemerkung. Kurzbibliographien zu Einzelthemen sind wieder als Arbeitshilfe für die Benutzer gedacht.

Die Arbeit an diesem Band hat sich aus verschiedenen Gründen über lange Jahre hingezogen. Daß ich das Manuskript schließlich abgeschlossen habe, verdanke ich der Beharrlichkeit und dem sanften Druck des Herausgebers der Gesamtedition, Herrn Hellmut Flashar, wofür ich ihm ausdrücklich danken möchte. Für sein hilfreiches Wirken im Hintergrund gebührt dem Lektor des Akademie Verlags, Herrn Peter Heyl, ebenfalls nicht geringer Dank. Daß mein Manuskript in die der Edition angemessene Form gebracht wurde, ist das ausschließliche Verdienst der redaktionellen Arbeit von Herrn Dr. Veit Friemert, Berlin, dem ich für seine unermüdliche Zuverlässigkeit und Genauigkeit, seine Geduld und sein stetes Mitdenken, auch in stilistischen Fragen, nicht genug danken kann.

Freiburg, im Januar 2006 Renate Zoepffel



OIKONOMIKA

ERSTES BUCH

(1) Der Unterschied zwischen der (Kunst der) Haushaltsführung und der (Kunst der) Stadtverwaltung besteht nicht nur im Hinblick auf den Unterschied zwischen ihrem jeweiligen Gestaltungsmaterial, Hauswesen und Stadt, sondern auch hinsichtlich der in ihr geübten Herrschaftsform. Denn die Leitung eines Stadtstaates geht von vielen Magistraten aus, die Verwaltung eines Haushalts stellt aber eine Monarchie dar. 1343a1

Einige der | Künste (technai) sind nun in sich untergliedert, und es ist nicht Aufgabe ein und derselben Kunst, (ein Produkt) hervorzubringen und das Hervorgebrachte (dann auch) zu benutzen, wie zum Beispiel bei der Leier und den Flöten. Aufgabe der Politik ist es aber, ein Gemeinwesen sowohl von Anfang an zu begründen, als auch von einem (bereits) vorhandenen den richtigen Gebrauch zu machen. Und deshalb ist es offenkundig, daß es auch Aufgabe der Oikonomik sein dürfte, einen Haushalt sowohl zu erwerben als auch zu gebrauchen. | 5

Die Stadt ist nun eine Ansammlung von Häusern, Grundstücken und Besitztümern, die, unabhängig von anderen (Hilfsmitteln), für ein gutes Leben ausreicht. Das ist ganz klar, denn die Gemeinschaft löst sich wieder auf, wenn ihre Mitglieder dieses (Ziel) nicht erreichen können. Gerade deswegen sind sie aber zusammengekommen. Das, weswegen etwas existiert und entsteht, pflegt auch das Wesen dieses betreffenden Dinges zu sein. Folglich ist es offensichtlich, | daß die Oikonomik der Entstehung nach früher ist als die Politik, denn sie ist es auch der Sache nach: Das Haus ist nämlich ein Teil der Stadt. Es soll nun die Oikonomik untersucht werden und was ihre (spezifische) Aufgabe ist. (2) Die Bestandteile des Hauses aber sind der Mensch und der Besitz. Da aber die Natur eines jeden Dinges zuerst in ihren kleinsten Einheiten betrachtet wird, wird es sich wohl auch | bei dem Haus so verhalten. So daß nach Hesiod vorhanden sein müßten 10 15 20

„ganz als Erstes ein Haus und eine Frau“.

Denn jenes ist das Wichtigste für den Lebensunterhalt, diese (das Wichtigste) unter den Menschen.

Daher dürfte es wohl notwendig sein, das, was den Umgang mit der Ehefrau angeht, im Rahmen der Hausverwaltung(skunst) gut zu ordnen. Das heißt aber, daß man die Frau zu dem Wesen formt, das sie sein muß. |

25 Was den Erwerb (von Besitz) angeht, so ist die wichtigste und beste Betätigung diejenige, die der Natur gemäß ist. Nach der Natur steht aber an erster Stelle die Landwirtschaft, ihr folgen dann alle Fertigkeiten, die etwas aus dem Boden hervorholen, wie der Bergbau und was es sonst derartiges gibt. Die Landwirtschaft steht aber deswegen voran, weil sie gerecht ist. Denn sie zieht ihren Gewinn nicht von Menschen, weder von freiwilligen, wie beim
30 Kleinhandel und bei der Lohnarbeit, noch von gezwungenen, | wie im Kriegs-
1343b wesen. Außerdem ist sie auch deshalb naturgemäß, weil von Natur aus | alle Lebewesen ihre Nahrung von der Mutter erhalten, und so ist es folgerichtig, daß sie den Menschen von der Erde zukommt.

Darüber hinaus aber steuert die Landwirtschaft auch viel zur Tapferkeit bei, denn sie macht den Körper nicht untüchtig, wie die verschiedenen Arten
5 des Handwerks, sondern fähig, Witterung und | Strapazen zu ertragen und darüber hinaus auch Gefahren gegenüber den Feinden zu bestehen. Denn nur der Bauernbesitz liegt außerhalb der Befestigungen.

(3) In dem, was die Menschen angeht, steht an erster Stelle die Sorge für die Frau. Eine Gemeinschaft besteht nämlich von Natur aus am meisten zwischen dem weiblichen und dem männlichen (Lebewesen). Denn andernorts
10 haben wir (als Grundsatz) festgestellt, daß | die Natur insgesamt danach strebt, vieles Gleichartige hervorzubringen, und so ist es auch bei jedem einzelnen Lebewesen. Dies kann das weibliche Geschlecht ohne das männliche oder das männliche ohne das weibliche auf keinen Fall (allein) zustande bringen, so daß sich die Verbindung dieser beiden aus Notwendigkeit ergeben hat.

Bei den übrigen Lebewesen geschieht dieses ganz vernunftlos, (nur) so-
15 weit sie an der Natur teilhaben | und nur um der Kindererzeugung willen. Aber bei den zahmen und vernünftigeren Lebewesen ist das (schon) besser ausgebildet – es zeigen sich nämlich bei ihnen (bereits) eher Hilfeleistungen, gegenseitiges Wohlwollen und Zusammenarbeit.

Am meisten (entwickelt ist es) aber beim Menschen, denn nicht nur für die (bloße) Existenz, sondern für ein menschenwürdiges Leben sind weibliches und männliches Geschlecht einander Mithelfer. |

20 Und der Besitz von Kindern dient nicht nur dazu, der Natur ihren Tribut zu zahlen, sondern auch dem (eigenen) Nutzen. Denn was sie im Vollbesitz der Kräfte an Mühe für die Hilflosen aufwenden, das erhalten sie, wenn sie im Alter selbst hilflos sind, von denen zurück, die jetzt die Kraft dazu haben.

Zugleich erreicht aber auch die Natur durch diese Art von Kreislauf das
25 ewige Sein, | da sie es der Zahl nach für das Einzelwesen nicht vermag, wohl aber für die Art.

So wurde die Natur eines jeden von beiden, die des Mannes und die der Frau, von der Gottheit von vornherein für die Gemeinschaft eingerichtet. Denn sie hat eine Unterscheidung zwischen ihnen dadurch gemacht, daß Mann und Frau nicht auf den gleichen Gebieten in jeder Beziehung nützliche Kräfte besitzen, sondern zum Teil sogar solche, die einander zwar entgegengesetzt, aber auf das gleiche Ziel hin gerichtet sind.

Den Mann hat sie kräftiger gemacht, die Frau schwächer, damit | diese aufgrund ihrer Furchtsamkeit schutzbedürftiger, jener aber seiner Tapferkeit wegen zur Abwehr fähiger sei, und damit jener herbeischaffe, was von außen notwendig ist, diese aber das beschützt, was innen ist. Und im Hinblick auf ihre Beschäftigung hat sie die Frau befähigt, eine sitzende Lebensweise zu führen, für die Arbeiten draußen auf dem Felde und im Freien aber weniger geeignet, | den Mann aber schlechter für das Stillsitzen geschaffen, dagegen rüstig für alles, was viel Bewegung verlangt. Und was die Kinder angeht, so ist die Zeugung (den Eltern) zwar gemeinsam, die Hilfeleistungen aber, die sie dann (den Kindern) zu gewähren haben, sind verschieden. Denn der Frau obliegt die Ernährung, dem Mann die Erziehung. 30 1344a 5

(4) Zuerst nun also (feste) Regeln für das Verhalten der Frau gegenüber, und daß man (ihr) nicht Unrecht tun soll. Denn so wird man wohl auch selbst keinen Schaden erleiden. |

Dies verlangt aber auch der allgemeine Brauch, wie denn die Pythagoreer sagen: Wie einer Schutzflehenden und einer, die man vom Herd aufgenommen hat, dürfe man der Frau kein Unrecht zufügen. Ein Unrecht des Mannes aber sind sexuelle Beziehungen außerhalb des Hauses. 10

Was aber den täglichen Umgang miteinander angeht, so soll man es weder an etwas fehlen lassen, noch ihn in dem Maße pflegen, daß im Fall einer Abwesenheit (beide) in Unruhe sind, sondern man soll die Frau so erziehen, daß sie sich angemessen | verhält, ob der Mann nun anwesend oder abwesend ist. 15

Richtig ist aber auch, was Hesiod sagt:

„Man soll ein vorher noch nie verheiratetes Mädchen heiraten,
damit man ihm achtbare Sitten beibringen kann."

Denn die Ungleichheit der Sitten ist am wenigsten der (ehelichen) Freundschaft zuträglich. Was aber den äußeren Schmuck angeht, so soll man, ebenso wenig wie man im Umgang mit einander | mit (guten) Eigenschaften prahlen darf, körperliche Vorzüge vortäuschen. Ein Umgang miteinander, der (nur) auf äußerlichem Putz beruht, unterscheidet sich in nichts von dem der Schauspieler auf der Bühne. 20

(5) Von den Besitztümern ist das erste und notwendigste auch das beste und dem Herrn am nächsten stehende: Das aber ist (bekanntlich) der Mensch. Deshalb | muß man sich als erstes taugliche Sklaven beschaffen. 25

Es gibt aber zwei Arten von Sklaven: den Aufseher und den (einfachen) Arbeiter. Da wir aber sehen, daß Unterweisungen junge (Lebewesen) in bestimmter Weise prägen, ist es nötig, nach dem Kauf diejenigen aufzuziehen und zu unterweisen, denen (später) selbständigere Tätigkeiten zugewiesen werden sollen.

Der Umgang mit den Sklaven aber (soll so sein), daß man sie weder frech |
30 noch nachlässig werden läßt, und denen unter ihnen, die eher Freien ähneln, soll man Anerkennung zukommen lassen, den einfachen Arbeitern aber reichliche Ernährung.

Und da das Weintrinken selbst Freie übermütig oder gar gewalttätig macht und bei vielen Völkern auch von den Freien gemieden wird, wie bei den Karthagern auf Feldzügen, so ist es klar, daß man Wein entweder gar nicht oder (nur) selten (den Sklaven) zukommen lassen soll.|

35 Da es aber dreierlei gibt (was man Sklaven zuteilt): Arbeit, Strafe und Nahrung, so erzeugt es Übermut, wenn man sie weder straft noch zur Arbeit
1344b anhält, sie aber Essen haben. | Haben sie dagegen Arbeit und Bestrafungen, aber kein Essen, so ist das gewalttätig und ungerecht und erzeugt Arbeitsunfähigkeit. Es bleibt also übrig, daß man (angemessene) Arbeit und auch ausreichende Ernährung zuteilt. Denn über Leute zu herrschen, die keinen Lohn erhalten, ist unmöglich, für den Sklaven aber ist die Nahrung der Lohn. Wie
5 aber auch bei den anderen Menschen, | wenn den Besseren nicht etwas Besseres zuteil wird und es keine Preise für Tüchtigkeit und keine Bestrafungen für Schlechtigkeit gibt, die Leute schlechter werden, so auch beim Gesinde.

Deshalb muß man die Sklaven (genau) beobachten und jeweils nach Verdienst (ein jedes) zuteilen oder wegnehmen: Nahrung, Kleidung, Arbeits-
10 pausen, Strafen, indem man in Wort und Tat die Fähigkeit der Ärzte | bei der Dosierung von Medikamenten nachahmt, dabei jedoch bedenkt, daß die Nahrung kein Heilmittel (im eigentlichen Sinne) ist, weil sie (dauernd) benötigt wird.

Am besten für die Arbeit geeignet ist der Sklaventyp, der weder zu zimperlich noch zu draufgängerisch ist. Denn beide Arten fügen Schaden zu. Die allzu zimperlichen nämlich halten nichts aus, und die Draufgänger lassen sich nicht leicht unter Kontrolle halten.

15 Es ist aber auch nötig, allen ein Ziel | zu setzen. Denn es ist sowohl gerecht als auch nützlich, die Freiheit als Preis auszusetzen. Sie mühen sich nämlich gerne ab, wenn ein Lohn winkt und die Zeit begrenzt ist.

Man muß sich ihrer aber auch durch die Erlaubnis zur Kinderzeugung versichern. Und man darf nicht viele (Sklaven) aus demselben Volksstamm kaufen, wie man das auch in den Städten tut. Und die Opferfeiern und Erho-
20 lungen muß man eher | um der Sklaven als um der Freien willen veranstalten. Denn die Sklaven haben mehr Bedürfnisse an dem, um dessentwillen solche Gebräuche eingerichtet wurden.

(6) Vier Aspekte (der Tätigkeit) des Hausherrn gibt es aber, was den Besitz angeht. Denn er muß sowohl imstande sein, ihn zu erwerben, als auch zu bewahren: Andernfalls ist auch der Erwerb nutzlos. Denn das | heißt Wasser 25 mit dem Sieb schöpfen und gleicht dem sogenannten durchlöcherten Faß.

Darüber hinaus aber muß er auch das Vorhandene ordnen und nutzen können. Denn zu diesem Zweck brauchen wir ja jene erstgenannten (Fähigkeiten).

Es muß aber der (Gesamt-)Besitz in seine einzelnen Bestandteile aufgegliedert werden. Und der Ertrag bringende Besitz muß größer sein als der unproduktive, und die Unternehmungen müssen so verteilt sein, daß nicht gleichzeitig | mit allen ein Risiko eingegangen wird. Für die Bewahrung des 30 Besitzes empfiehlt es sich, die persischen Gepflogenheiten anzuwenden und auch die lakonischen. Aber auch die attische Oikonomie ist nützlich. Denn wenn sie verkaufen, kaufen sie (auch gleich), und die Einrichtung einer Vorratskammer ist in den kleineren Betrieben nicht vorhanden.

Als (typisch) persisch aber gilt es, selbst alles festzusetzen und alles zu beaufsichtigen, | wie es Dion über Dionysios berichtete. Denn niemand küm- 35 mert sich um fremdes Eigentum so wie um das eigene, so daß man, soweit | es 1345a möglich ist, persönlich für alles Sorge tragen muß. Und jener Ausspruch des Persers, wie auch der des Libyers hat wohl seine Richtigkeit. Denn ersterer sagte, gefragt, was ein Pferd am meisten fett mache: „Das Auge des Besitzers". Der Libyer aber antwortete auf die Frage, welcher der beste Dünger | sei: 5 „Die Fußspuren des Herrn".

Es muß also Aufsicht geführt werden, teils durch den Hausherrn persönlich, teils durch die Hausfrau, wie jedem von ihnen die (unterschiedlichen) Aufgaben der Hausverwaltung zugeteilt sind. Und diese (Aufsicht) muß in kleinen Haushalten selten (ständig) vorgenommen werden, aber häufig in solchen, die von einem Verwalter beaufsichtigt werden. Denn unmöglich kann etwas, das nicht gut vorgemacht wird, gut nachgeahmt werden, weder im | allgemeinen, schon gar nicht aber in der Verwaltung. Wie es ja auch unmög- 10 lich ist, wenn die Herrn sich nicht (um den Besitz) kümmern, daß die Untergebenen sorgfältig sind.

Und da dies auch schön für die Tugend und nützlich für die Hausverwaltung ist, müssen die Herrn früher aufstehen als das Gesinde und später schlafengehen, und niemals darf das Haus unbewacht sein, (ganz) wie eine Stadt, | und was getan werden muß, darf weder bei Nacht noch bei Tag 15 vernachlässigt werden. Aufstehen aber heißt es auch nachts. Denn dies ist nützlich für die Gesundheit, für die Hausverwaltung, für die Philosophie.

Für kleine Haushalte ist nun die attische Art der Aufteilung der Erträge nützlich. In den großen aber (ist es sinnvoll), den Verbrauch aufzuteilen | nach jährlichem und monatlichem Bedarf und ebenso die Gerätschaften ein- 20 zuteilen, je nachdem ob sie täglich oder nur selten gebraucht werden, und

das alles muß man dann den Aufsehern übergeben. Außerdem muß man eine Kontrolle darüber in bestimmten Zeitabständen durchführen, damit klar ersichtlich ist, was vorhanden ist und was fehlt.

25 Das Haus muß aber | mit Blick auf die (einzelnen) Besitztümer und auf die Gesundheit und das Wohlergehen seiner Bewohner angelegt sein. Ich meine mit „Besitz" aber, was für die Ernteerträge und die Kleidung nützlich ist, und bei den Ernteerträgen, was für trockene und was für feuchte paßt, und bei dem übrigen Besitz, was für die beseelten und unbeseelten Lebewe-30 sen, für Sklaven und | Freie, für Frauen und Männer, für Fremde und Mitbürger gut ist. Und für Behaglichkeit und Gesundheit muß das Haus im Sommer luftig, im Winter sonnig angelegt sein.

Ein solches Haus müßte aber wohl nach Süden gelegen und nicht ebenso lang wie breit sein. Es scheint aber auch in den großen Betrieben ein Torhü-35 ter, der zu anderen Arbeiten möglicherweise nicht mehr | tauglich ist, nütz-1345b lich zu sein, um darüber zu wachen, was hinein- und herausgeht. Für eine bequeme Benutzung des Geräts aber ist die lakonische Art dienlich. Es muß nämlich jedes einzelne an seinem eigenen Ort liegen. Denn so ist es wohl immer griffbereit und müßte nicht gesucht werden.

ZWEITES BUCH

(1.1.) Wer etwas angemessen verwalten will, der darf nicht unerfahren sein   7
im Hinblick auf das Umfeld, in dem er tätig sein will, er muß sowohl von
Natur aus dazu veranlagt sein als auch die feste Willensentscheidung tref-
fen, arbeitsam und | gerecht zu sein. Denn wenn eine dieser Voraussetzun-   10
gen nicht erfüllt ist, wird er bei der Tätigkeit, die er betreibt, viele Fehler
machen.

Es gibt aber vier Arten der Finanzverwaltung, um eine pauschale Einteilung im Umriß zu geben – denn wir werden sehen, daß alle übrigen hierauf zurückgehen: die durch einen König, die durch einen Satrapen, die durch eine Polis und die durch einen Privatmann.

(1.2.) Von diesen nun ist die größte und einfachste | die durch einen König   15
[...], die vielseitigste und leichteste die durch die Polis, die geringfügigste
und vielseitigste die durch einen Privatmann.

Notwendigerweise haben sie gegenseitig vieles miteinander gemeinsam. Was aber am meisten jeweils für eine jede einzelne zutrifft, das wollen wir untersuchen.

Als erstes wollen wir deshalb die durch einen König betrachten. Sie ist
diejenige, | die zwar allgemeine Machtbefugnis besitzt, aber (vor allem) vier   20
Bereiche aufweist: Münzwesen, Ausgänge, Eingänge, Ausgaben.

(1.3.) Davon aber nun ein jedes im einzelnen.

Was das Münzwesen betrifft, so handelt es sich um die Entscheidung, welche (Art von) Münzen geprägt werden müssen und wann, und ob sie hochwertig oder billig gemacht werden sollen.

Bei den Aus- und Eingängen (geht es darum), wann und was (von den
Eingängen) von seiten der | Satrapen aus der festgelegten Naturalabgabe   25
(vom König) herausgenommen werden soll, um nutzbringend darüber zu
verfügen.

Bei den Ausgaben aber (handelt es sich darum), wo gespart werden muß und wann und ob Münzgeld für die Aufwendungen ausgegeben werden oder in Naturalien gezahlt werden soll.

(1.4.) Zweitens die durch einen Satrapen. Diese hat sechs Arten der Einkünf-
30 te: von der Erde, von speziellen | Landesprodukten, vom Handel, von Steuern und Zöllen, von der Viehzucht, von sonstigem.

Von allen diesen ist die erste und bedeutendste die Einkunft von der Erde: Das ist aber diejenige, die manche „Ertragssteuer", manche „den Zehnten" nennen. Die zweite ist die von den Spezialprodukten, mancherorts Gold,
35 manchmal Silber, anderswo wiederum | Erz, oder was dort gerade vorhan-
1346a den ist; an dritter | Stelle steht die von den Handelsplätzen, an vierter die aus den Boden- und Marktsteuern, an fünfter die von der Viehzucht, die „Ertragssteuer" und „Zehnter" genannt wird, an sechster Stelle aber die von dem Sonstigen, bezeichnet als „Kopf-" und „Gewerbesteuer". |

5 (1.5.) Drittens die Verwaltung durch die Polis. Ihre bedeutendste Einnahme stammt aus den Spezialprodukten des Landes. Ferner hat sie Einkünfte vom Handel und von Durchgangszöllen, schließlich von den regelmäßigen Spezialabgaben.

(1.6.) Viertens und zum Schluß die durch einen Privatmann. Diese ist aber
10 unregelmäßig, weil man nicht nur auf ein einziges Ziel hin | wirtschaften muß, und sie ist die unbedeutendste, weil sowohl die Einkünfte als auch die Ausgaben nur geringfügig sind. Für diese ist das wichtigste Einkommen das aus der Landwirtschaft, an zweiter Stelle steht das aus den sonstigen Erwerbstätigkeiten, an dritter das vom Geld.

Abgesehen davon gibt es noch eines, das in allen Wirtschaftsarten beach-
15 tet werden muß, | und zwar nicht nur nebenbei, besonders aber in dieser (privaten), nämlich (darauf zu achten), daß die Ausgaben nicht größer werden als die Einnahmen.

(1.7.) Nachdem wir nun über die Einteilungen gesprochen haben, müssen wir danach noch einmal die Satrapie oder die Stadt, in der wir tätig sein wollen, untersuchen, ob sie alles das, was wir eben aufgeführt haben, oder (zu-
20 mindest) das | wichtigste davon, aufweisen kann, und mit dem, was sich (bei dieser Untersuchung) an Einkünften als vorhanden erweist, muß man dann arbeiten. Danach aber (muß man untersuchen), welche Einkünfte entweder überhaupt nicht vorhanden sind, sich aber möglicherweise beschaffen lassen, oder welche, die jetzt nur geringfügig sind, man vielleicht vergrößern kann, oder welche der jetzt notwendigen Ausgaben abgeschafft werden können und in welchem Umfang, ohne daß Schaden für das Ganze entsteht. |

25 (1.8.) Was es also über die (verschiedenen) Finanzverwaltungen und ihre Teilgebiete zu sagen gibt, haben wir dargestellt.

Was aber Leute bisher unternommen haben, um Geld aufzubringen, und was sie ‚gekonnt' dazu eingerichtet haben, das haben wir, wenn es uns der Rede wert erschien, zusammengetragen. Denn wir glauben, daß diese Forschung nicht unnütz ist. Möglicherweise | paßt nämlich das eine oder andere 30 von diesen Beispielen zu dem, was man selbst unternimmt.

(2.1.) Kypselos von Korinth hatte dem Zeus gelobt, ihm den gesamten Besitz der Korinther zu weihen, | wenn er Herr der Stadt werde, und so befahl er 1346b diesen, sie sollten ihr Vermögen (in die Steuerlisten) eintragen lassen. Als sie aber (alles) deklariert hatten, nahm er von jedem (Bürger) den zehnten Teil, mit dem Rest aber befahl er zu arbeiten. Als das Jahr vergangen war, machte er dasselbe, so daß es sich (schließlich) nach zehn Jahren ergab, daß jener | alles zusammen hatte, was er gelobt hatte, die Korinther aber Ersatz dafür 5 erworben hatten.

(2.2.) Lygdamis von Naxos hatte Bürger in die Verbannung getrieben. Da niemand deren Besitz kaufen wollte, es sei denn für einen ganz geringen Preis, verkaufte er ihn den Verbannten selbst. Weihgeschenke aber, welche | von 10 ihnen (in Auftrag gegeben) in einigen Werkstätten halbfertig liegengeblieben waren, verkaufte er entweder den Verbannten selbst oder jedem anderen Bürger, der (sie) wollte, mit der Erlaubnis, den Namen des Käufers darauf schreiben zu lassen.

(2.3.a.) Als die Byzantier in Geldnot waren, verkauften sie den Landbesitz der öffentlichen Heiligtümer, und zwar sofern er Einkünfte erbrachte, für eine begrenzte Zeit, sofern er | unrentabel war, für dauernd. Ebenso verfuh- 15 ren sie mit dem Grundbesitz religiöser Gemeinschaften oder von Landsmannschaften sowie mit solchen (Landstücken), die von privatem Gelände umgeben waren. Diejenigen, denen der umliegende Besitz gehörte, bezahlten nämlich einen hohen Preis dafür. Den religiösen Gemeinschaften aber (wiesen sie) anderes Land aus öffentlichem Eigentum (zu), das in der Nähe des Gymnasiums, des Marktes oder des Hafens lag. Auch (verkauften sie) zum Handel geeignete Plätze, | an denen man etwas zu verkaufen pflegte, die 20 Fischereirechte und das Verkaufsmonopol für Salz sowie den gewerbsmäßigen Taschenspielern, Weissagern, Arzneimittelhändlern und anderen, die derartige Gewerbe betrieben, das Recht dazu. Von ihnen (allen) verlangten sie die Zahlung eines Drittels ihrer Einkünfte. Das Recht, Geld zu wechseln, übergaben sie einer einzigen | Bank. Bei Strafe der Einziehung war es niemandem sonst 25 erlaubt, einem anderen (Münzen) zu verkaufen oder (sie) einem abzukaufen.

(3.b.) Sie hatten aber ein Gesetz, demzufolge derjenige kein Bürgerrecht hatte, der nicht von beiden Eltern her von Bürgern (der Stadt) abstammte. Als sie nun in Geldnot waren, beschlossen sie (in der Volksversammlung),

gegen Zahlung von dreißig Minen könne auch einer, der nur von einer Seite her von einem Bürger abstamme, das Bürgerrecht erhalten.

30 (3.c.) Als es ihnen aber einmal an Getreide | fehlte und sie (zum Kauf) kein Geld hatten, zwangen sie die Schiffe, die aus dem Schwarzen Meer kamen, in ihrem Hafen anzulegen. Als aber die Zeit verging und die Kaufleute (auf den Schiffen) aufbegehrten, zahlten sie ihnen zehnprozentige Zinsen. Die Käufer aber ließen sie über den Kaufpreis hinaus (auch noch) diese zehn Prozent zahlen. |

1347a (3.d.) Als Metoiken aber auf Landbesitz Geld ausgeliehen hatten, obwohl sie in der Stadt keinen Grundbesitz erwerben durften, beschlossen sie (in der Volksversammlung), daß jeder, der es wolle, gegen Abgabe eines Drittel der Darlehenssumme rechtskräftig Eigentümer des Besitzes sein solle.

(2.4.a.) Hippias von Athen bot die von den oberen Stockwerken der Häuser auf
5 die | öffentlichen Straßen hinausragenden Teile der Häuser sowie die Treppen und Erker und die Türen, die sich nach außen öffneten, zum Verkauf an. Das wurde nun alles von den Eigentümern der Häuser gekauft und so bekam er genügend Geld zusammen.

(4.b.) Das Geld aber, welches (damals) in Athen in Umlauf war, erklärte er für ungültig und befahl, es gegen eine festgesetzte Entschädigung bei ihm
10 abzuliefern. | Als die Münzen aber zur Neuprägung zusammengebracht waren, gab er dasselbe Silber (wieder) aus.

(4.c.) Wenn aber jemand eine Trierarchie, eine Phylarchie, eine Choregie oder eine andere derartige Leiturgie nicht ausstatten wollte, bestimmte er dafür eine mäßige Strafe und befahl, wer diese zahlen wolle, solle in die Liste derjenigen Leute eingetragen werden, die eine Leiturgie geleistet hatten.

15 (4.d.) An das | Heiligtum der Athena auf der Akropolis (mußte man) für jeden Verstorbenen ein Maß Gerste, ein anderes von Weizen und eine Obole entrichten, und dasselbe mußte der Vater für die Geburt eines Kindes zahlen.

(2.5.) Als die in Potideia siedelnden Athener Geld für den Krieg brauchten,
20 erlegten sie allen (Bürgern) auf, | ihren Besitz (in ein Register) eintragen zu lassen, und zwar nicht alles zusammen am jeweiligen Wohnsitz, sondern getrennt, je nachdem wo die einzelnen Besitzungen lagen, damit auch die Armen geschätzt werden könnten. Wer aber überhaupt keinen Grundbesitz hatte, dem erlegten sie eine Kopfsteuer von zwei Minen auf. Aufgrund dieser (Angaben) also zogen sie die Kriegssteuer von jedem ein. |

25 (2.6.) In Antissa waren die Bürger gewohnt, die Dioysien prachtvoll zu feiern. Die Vorbereitungen dazu erstreckten sich über das ganze Jahr, und sie trieben auch sonst einen großen Aufwand dafür, ganz besonders aber für kostspielige Opfer. Als die Stadt in Geldnot war und eben dieses Fest dicht

bevorstand, überredete (ein Bürger namens Sosipolis) die Bürger, dem Dionysos für das nächste Jahr | das Doppelte (an Festopfern) zu geloben, das 30
aber, was sie jetzt zusammengebracht hatten, zu verkaufen. Dadurch brachte er ihnen nicht wenig Geld für ihre Bedürfnisse zusammen.

(2.7.) Als die Lampsaker einmal die Ankunft vieler Trieren in der Stadt erwarteten, befahlen sie den Kaufleuten, den Medimnos Getreide, der vier Drachmen kostete, zu sechs Drachmen zu verkaufen, und die Kanne | Öl, 35
die drei Drachmen kostete, zu viereinhalb Drachmen, und beim Wein und den anderen Gütern ebenso zu verfahren. Den ursprünglichen | Preis erhielt 1347b
der private Händler, den Überschuß die Stadt, und so gelangte sie zu viel Geld.

(2.8.) Als die Herakleoten einmal vierzig Schiffe gegen die Tyrannen am Bosporus aussenden wollten, es ihnen aber an Mitteln dazu fehlte, kauften sie (von Staats wegen) | von den Kaufleuten deren Gesamtbestände an Getreide, 5
Öl, Wein und das übrige Handelsgut auf und setzten gleichzeitig einen Zeitpunkt fest, zu dem sie den Preis bezahlen wollten. Den Kaufleuten war es nur recht, daß sie nicht Stück für Stück zu verkaufen brauchten, sondern ihre ganze Schiffsladung auf einmal losgeschlagen hatten. Die Stadt aber zahlte (den Soldaten) Sold für zwei Monate im Voraus, | lud die gesamten Markt- 10
waren in Lastschiffe und setzte für jedes Schiff einen Schatzmeister ein. Als die Schiffe nun im feindlichen Gebiet eingetroffen waren, kauften die Soldaten alles (nur) bei diesen (städtischen Schatzmeistern). So brachte die Stadt das Geld zusammen, bevor die Feldherrn den Sold wiederum auszahlen mußten, und es ergab sich, daß sie dasselbe, (eben erst eingenommene) Geld immer wieder ausgaben, | bis sie nach Hause abzogen. 15

(2.9.) Als die Lakedaimonier von den Samiern gebeten wurden, ihnen Geld für die Rückkehr in ihre Heimat zu geben, faßten sie in der Versammlung den Beschluß, sie selbst, ihr Gesinde und ihr Vieh sollten einen Tag lang fasten, und wie viel jeder einzelne (an diesem Tag) ausgegeben hätte, soviel solle er den Samiern geben. |

(2.10.) Die Chalkedonier hatten einmal viele Söldner in der Stadt, denen sie 20
den geschuldeten Sold nicht zahlen konnten. Da machten sie öffentlich bekannt, jeder Bürger oder Metoike, der gegen eine (andere) Stadt oder einen Privatmann das Recht besitze, zur Eintreibung von Schulden deren Schiffe oder Schiffsladungen an Zahlung statt zu beschlagnahmen und dieses Recht wahrnehmen wolle, solle (jetzt) Klage einreichen. Und als eine große Anzahl das getan hatte, beschlagnahmten sie die Schiffe, die | ins Schwarze Meer 25
fuhren, unter diesem guten Vorwand. Sie setzten aber einen Zeitpunkt fest,

bis zu dem sie versprachen, in jedem Einzelfall Recht zu sprechen. Dadurch brachten sie reichliche Geldmengen zusammen und zahlten die Soldaten aus, über die erhobenen Klagen entschieden sie aber in ordentlichen Prozessen. Denen aber, gegen die zu Unrecht Klage erhoben worden war, zahlte die
30 Stadt aus ihren regelmäßigen Einkünften eine | Entschädigung.

(2.11.) In einem Bürgerkrieg in Kyzikos hatte das Volk die Oberhand gewonnen und die Reichen waren gefangen genommen worden. Als man nun den Soldaten Geld schuldete, beschlossen sie in der Volksversammlung, die Gefangenen nicht umzubringen, sondern sie sich freikaufen zu lassen und in die Verbannung zu schicken. |

35 (2.12.) Die Chier hatten ein Gesetz, wonach Schulden öffentlich angezeigt
1348a werden mußten. Als sie in Geldnot waren, faßten sie den Beschluß, | die Schuldner sollten das ihnen geliehene Geld (statt an die Gläubiger) an die Stadt zahlen, die Stadt aber sollte aus ihren Einkünften den Gläubigern die Zinsen erlegen, bis sie ihren alten Wohlstand wiedererlangt hätte.

(2.13.a.) Als der Großkönig zu dem Tyrannen Mausolos von Karien (Boten)
5 schickte und | ihn aufforderte, seinen Tribut (als Untertan oder Verbündeter) zu zahlen, versammelte dieser die Wohlhabendsten des Landes und erklärte, der Großkönig fordere den Tribut, er aber sei dazu nicht in der Lage. Zu diesem Zweck (vorher) angewiesene Männer gaben ihm (daraufhin) sofort an, wieviel jeder beitragen werde. Als diese aber so reagierten, da schämten
10 sich die noch Reicheren zum Teil, | zum Teil aber hatten sie (auch) Angst und sie nannten um vieles höhere Beträge als diese und lieferten sie auch ab.

(13.b.) Als er wieder einmal Geld benötigte, berief er eine Volksversammlung ein und sagte den Bewohnern von Mylassa: Obwohl die Stadt doch seine Hauptstadt sei, sei sie unbefestigt, der Großkönig aber wolle gegen ihn
15 zu Felde ziehen. Er befahl nun den Bürgern, jeder solle so viel Geld | wie möglich beisteuern, und wies sie dabei darauf hin, daß sie mit dem, was sie jetzt aufbrächten, auch ihren übrigen Besitz retten würden. Als nun viel beigesteuert worden war, behielt er zwar das Geld, behauptete aber, die Gottheit gestatte nicht, daß die Mauer zum gegenwärtigen Zeitpunkt gebaut würde.

(2.14.a.) Wenn Kondalos, der Unterbefehlshaber des Mausolos, durch das
20 Land zog und jemand ihm ein Schaf, ein Schwein oder ein | Kalb darbrachte, dann ließ er den Namen des Gebers und den Zeitpunkt in ein Register eintragen, dem Geber befahl er aber, er solle das Tier wieder nach Hause nehmen und füttern, bis er wieder zurückkomme. Wenn er aber meinte, daß die Zeit dafür gekommen sei, zog er das aufgefütterte Tier selbst sowie (darüber hinaus) die Viehertragssteuer ein, die er (genau) berechnet hatte.

(14.b.) Was aber von Bäumen auf die königlichen Straßen überhing oder auf sie herunterfiel, | verkaufte er als staatliche Einkünfte. 25

(14.c.) Wenn ein Soldat starb, erhob er für (jede) Leiche einen Torzoll von einer Drachme je Leiche. Damit nahm er nun einerseits sowohl Geld ein, andererseits aber (konnten) ihn die Heerführer nicht darüber täuschen, wann der Soldat gestorben war.

(14.d.) Als er bemerkte, daß die Lykier ihre Haartracht mit Stolz trugen, behauptete er, es seien Briefe | vom Großkönig eingetroffen, (die verlangten) 30 daß Haare für Perücken geschickt werden. Deshalb sei ihm von Mausolos aufgetragen worden, ihnen die Haare abzuscheren. Er sagte nun, wenn sie ihm eine festgesetzte Kopfsteuer zahlen wollten, würde er aus Griechenland Haar kommen lassen. Die Lykier aber bezahlten gern, was er forderte, und so brachte er viel Geld von einer großen Menschenmenge zusammen. |

(2.15.a.) Als Aristoteles von Rhodos, der Befehlshaber über Phokaiai, in Geld- 35 not war und sah, daß es unter den Phokäern zwei einander bekämpfende Gruppen gab, da redete er | im Geheimen mit der einen Partei und behaupte- 1348b te, die andere böte ihm Geld, damit er die Situation zu ihren Gunsten lenke, er selbst aber wolle lieber von ihnen Geld nehmen und ihnen die Verwaltung der Stadtangelegenheiten übergeben. Als sie das hörten, | brachten die An- 5 wesenden schnell das Geld herbei und gaben ihm, was er forderte. Er aber zeigte wiederum den anderen, was er von der Gegenseite bekommen hatte. Diese aber sagten, auch sie würden nicht weniger geben. Nachdem er aber (so) von beiden Seiten Geld eingenommen hatte, söhnte er sie miteinander aus.

(15.b.) Als er sah, daß die Bürger | viele und bedeutende Rechtsstreitigkeiten 10 (miteinander) hatten und es seit langem wegen des Kriegs keine Rechtsprechung gab, da setzte er ein Gericht ein und verkündete im voraus, daß es für die Fälle, die nicht bis zu einem Zeitpunkt, den er festsetzte, entschieden würden, keine späteren Klagemöglichkeiten mehr geben werde. Indem er dann aber die Entscheidungen über das Sukkumbenzgeld aus vielen Prozessen und die Rechtsfälle, die unter Strafandrohung eingeleitet worden waren, an sich | zog, und dabei von beiden Parteien Geld einnahm, brachte er keine 15 geringe Summe zusammen.

(2.16.a.) Als die Klazomenier einmal an Getreidemangel litten und sie (zum Kauf) kein Geld hatten, beschlossen sie in der Volksversammlung, wer als Privatmann Öl besitze, der solle es der Stadt auf Zinsen leihen. Oliven gedeihen nämlich | in ihrem Land sehr gut. Als die Besitzer nun ihr Öl (der Stadt) 20 geliehen hatten, mietete sie Schiffe und schickte diese zu den Handelsplätzen, von wo sie Getreide bezogen. Der Wert des Öls diente (ihr) dabei als Unterpfand.

(16.b.) Als sie den Söldnern einmal zwanzig Talente an Sold schuldeten und (ihn ihnen) nicht zahlen konnten, gewährten sie den Heerführern vier Talente
25 Zinsen jährlich. Da sie aber von der | ursprünglichen (Sold-)Schuld nichts abtragen (konnten), sondern weiterhin nur erfolglos Ausgaben (mit den Zinsen) hatten, prägten sie Eisenmünzen im Wert von zwanzig Talenten als Ersatz für Silbergeld. Diese verteilten sie dann proportional zum jeweiligen Reichtum an die Reichsten in der Stadt und zogen von ihnen (dafür) den gleichen Betrag in Silber ein. So hatten die Privatleute Zahlungsmittel für den alltäglichen Ge-
30 brauch, und die Stadt war | ihre Schulden los. Danach aber nahmen sie aus den Einkünften (der Stadt) das, was sie vorher an Zinsen an die Feldherrn hatten zahlen müssen, und zahlten durch ständiges Aufteilen jedem seinen Anteil wieder aus, die Eisenmünzen aber zogen sie (wieder) ein.

(2.17.) Die Selybrianer waren einmal in Geldnot. Es war aber bei ihnen während einer Hungersnot ein Gesetz eingeführt worden, das die Ausfuhr von Ge-
35 treide verbot [...]. Als sie nun deswegen noch | Getreidevorräte aus dem letzten Jahr besaßen, beschlossen sie in der Volksversammlung, die einzelnen Bürger sollten der Stadt ihre Getreidevorräte zum festgesetzten Preis überlassen, dabei
1349a aber jeweils für sich | Vorrat für ein Jahr zurückbehalten. Danach gaben sie die Ausfuhr jedem, der sie übernehmen wollte, frei und setzten einen Preis fest, der ihnen günstig erschien.

(2.18.) Als in Abydos wegen eines Aufstands das Land unbestellt geblieben
5 war und die Metoiken ihnen nichts mehr vorstrecken wollten, weil | sie ohnehin schon verschuldet waren, da faßten sie in der Volksversammlung folgenden Beschluß: Wer wolle, solle den Bauern Darlehen geben, damit diese das Land bestellen könnten, unter der Bedingung, daß diesen (neuen Gläubigern) zuerst die Rückzahlung (des Darlehens) aus der (neuen) Ernte zustehe, den anderen (alten Gläubigern) aber (nur) aus dem (dann verbleibenden) Rest.

(2.19.) Als die Ephesier in Geldnot waren, erließen sie ein Gesetz, dem zu-
10 folge | die Frauen keinen Goldschmuck (mehr) tragen durften, was sie aber davon jetzt besäßen, der Stadt leihen sollten. Die Säulen im Tempel aber schätzten sie auf einen jeweils bestimmten Wert und gestatteten demjenigen, der den Preis bezahlte, daß sein Name als Stifter auf der (betreffenden) Säule angebracht wurde.

(2.20.a.) Dionysios von Syrakus berief, in der Absicht Geld aufzutreiben, |
15 eine Volksversammlung ein und erklärte: Ihm sei Demeter erschienen und habe befohlen, den Schmuck der Frauen an ihr Heiligtum abzuliefern. Er selbst nun sei mit dem Schmuck der Frauen seines Hauses so verfahren. Er forderte aber auch die anderen dazu auf, damit kein Zorn von Seiten der

Göttin entstünde. Wer aber nicht so handle, der mache sich, | so sagte er, des 20
Tempelraubs schuldig. Als nun alle – aus Angst vor der Göttin ebenso wie vor ihm – herbeibrachten, was sie besaßen, opferte er der Göttin, den Schmuck aber nahm er an sich unter dem Vorwand, er sei ihm von der Göttin geliehen worden. Als nun die Zeit verging und die Frauen wieder anfingen, Schmuck zu tragen, befahl er, wer Goldschmuck tragen wolle, müsse eine festgesetzte Summe an das Heiligtum entrichten.

(20.b.) Als er einmal | Trieren bauen lassen wollte, wußte er (von vornher- 25
ein), daß ihm Geld fehlte. Er berief nun eine Volksversammlung ein und erklärte: Eine Stadt solle an ihn verraten werden, für deren Gewinnung er Geld brauche. Und er verlangte, jeder Bürger solle ihm zwei Stateren bringen. Die aber zahlten. Er ließ nun zwei oder drei Tage vergehen, dann behauptete er, das Unternehmen sei fehlgeschlagen, lobte sie | und gab jedem zurück, was 30
er gezahlt hatte. Auf diese Weise gewann er (das Vertrauen der) Bürger für sich. Später zahlten sie abermals, in dem Glauben sie würden das Geld zurückerhalten. Er aber nahm es und behielt es für den Schiffsbau.

(20.c.) Als er nicht viel Silber hatte, ließ er Münzen aus Zinn prägen, berief eine Volksversammlung ein und hielt eine lange Rede zugunsten der (neu) geprägten Münzen; | die Bürger aber beschlossen – auch wenn sie (das ei- 35
gentlich) gar nicht wollten –, jeder solle das, was er (da) bekomme, als Silber- und nicht als Zinnwährung betrachten.

(20.d.) Als er wieder | in Geldnot war, forderte er die Bürger auf, Geld an 1349b
ihn abzuliefern. Die aber sagten, sie hätten nichts. Da brachte er sein eigenes Hausgerät (aus dem Palast) heraus und verkaufte es, als ob er aus Not dazu gezwungen wäre. Während die Syrakusaner nun kauften, ließ er aufschreiben, was jeder kaufte. Als sie | aber den Preis bezahlt hatten, befahl er einem 5
jeden, das Gerät wieder zurückzubringen, das er gekauft hatte.

(20.e.) Als die Bürger wegen der (darauf liegenden) Steuern kein Weidevieh hielten, verkündete er, ihm sei es (mit den bisherigen Einnahmen aus dieser Steuer) genug. Wer jetzt Vieh dazukaufe, solle (dafür) abgabefrei sein. Viele kauften nun schnell viel Vieh, im Glauben, sie würden es steuerfrei haben (können). | Als ihm der Zeitpunkt dafür gekommen zu sein schien, 10
befahl er, eine Schätzung durchzuführen, und legte ihnen die Steuer auf. Die Bürger nun wurden sehr zornig über den Betrug, schlachteten das Vieh und verkauften es. Und als er daraufhin anordnete, es dürfe (nur) so viel geschlachtet werden, wie man für den Tagesbedarf brauche, erklärten die Bürger das Vieh zu Opfertieren. Er aber verbot, weibliche Tiere zu opfern.

(20.f.) Als er wieder in Geldnot war, | befahl er, ihm eine Liste aller Haus- 15
halte zu erstellen, die (momentan) verwaist seien. Als die Vormünder diese Angaben gemacht hatten, gebrauchte er das Vermögen dieser (Waisen) zu seinem eigenen Vorteil bis zum Zeitpunkt der jeweiligen Mündigkeit.

(20.g.) Als er Rhegion erobert hatte, berief er dort eine Volksversammlung ein und erklärte (den Bürgern), daß sie (eigentlich) gerechterweise von
20 ihm in die Sklaverei verkauft werden könnten, wenn er aber das | für den Krieg (gegen sie) ausgegebene Geld zurückbekomme und (außerdem) pro Kopf drei Minen, werde er sie freilassen. Die Bürger von Rhegion aber brachten alles, was sie (bei sich) versteckt hatten, wieder zum Vorschein, die Armen liehen sich von den Reicheren und von den Fremden, und so brachten
25 sie das Geld, das er forderte, zusammen. | Als er dies von ihnen bekommen hatte, verkaufte er danach nichts desto weniger doch alle Menschen, die Wertgegenstände aber, die vorher versteckt gewesen und (jetzt) zum Vorschein gekommen waren, nahm er an sich.

(20.h.) Als er sich aber von den Bürgern Geld geliehen hatte, mit dem Versprechen, es zu einem bestimmten Zeitpunkt wieder zurückzugeben, und diese ihn mahnten, befahl er, jeder solle seinen ganzen Besitz an Silbermün-
30 zen an ihn abliefern. Für den Fall, daß einer sich weigere, | ordnete er die Todesstrafe an. Als das Silber aber abgeliefert worden war, ließ er die Münzen umprägen, und zwar gab er ein (neues) Drachmenstück zum Nennwert von zwei Drachmen aus. Damit zahlte er das vorher von ihm Geschuldete [...] und das, was sie ihm abgeliefert hatten.

(20.i.) Als er mit hundert Schiffen (einen Kriegszug) in das Tyrrhenische Meer unternahm, raubte er aus dem Heiligtum der Leukothea viel Gold und
35 Silber | und nicht wenig anderen Tempelschmuck. Als er aber bemerkte, daß auch die Seeleute viel in ihren Besitz gebracht hatten, ließ er durch einen
1350a Herold verkünden, jeder solle die Hälfte | seiner Beute an ihn abliefern, die andere Hälfte aber könne der jeweilige Besitzer behalten. Wer nicht abliefere, solle mit dem Tod bestraft werden. Die Seeleute aber glaubten, wenn sie die Hälfte herausgäben, würden sie den Rest in Ruhe behalten können, und
5 lieferten also ab. Aber als Dionysios das Geforderte | erhalten hatte, befahl er, nun auch die andere Hälfte abzuliefern.

(2.21.a.) Die Einwohner von Mende verwendeten die Einkünfte aus dem Hafenzoll und aus den anderen Zöllen für die Verwaltung der Stadt; Steuern von Land- und Hausbesitz aber zogen sie keine ein, sondern schrieben die
10 Besitzer auf. Wann immer sie aber Geld brauchten, | zahlten diese (Besitzer) gleichsam als Schuldner. Ihr Vorteil also lag darin, daß sie in der vorangegangenen Zeit ihren Besitz steuerfrei hatten bewirtschaften dürfen.

(21.b.) Als sie Krieg gegen die Olynthier führten, und es ihnen an Geld fehlte, sie aber (viele) Sklaven hatten, da faßten sie in der Volksversammlung den Beschluß, jeder Bürger solle nur eine Sklavin und einen Sklaven behalten, die übrigen aber an die Stadt abliefern, wie wenn Privatleute auf Zinsen |
15 Geld ausleihen.

(2.22.) In Makedonien, wo der Hafenzoll meistens für zwanzig Talente verpachtet wurde, brachte es Kallistratos (von Athen) fertig, das Doppelte zu erlangen. Er bemerkte nämlich, daß immer die Wohlhabenden (das Zollrecht) ersteigerten, weil man als Bürgen für die zwanzig Talente Besitzer von mindestens einem Talent stellen mußte. | Er verkündete deshalb öffentlich, es 20 könne steigern, wer wolle, und Bürgen müsse man nur für (insgesamt) ein Drittel (des Kaufpreises) stellen und jeweils nur für einen so hohen Betrag, zu dem man die einzelnen (Bürgen) überreden könne.

(2.23.a.) Als der Athener Timotheos Krieg gegen die Olynthier führte und es ihm an Silber fehlte, ließ er Kupfermünzen prägen und gab diese an die Soldaten aus. | Als die Soldaten darüber unwillig waren, sagte er ihnen, alle Groß- 25 händler und örtlichen Marktleute würden ihnen auch gegen diese Währung verkaufen. Die Großhändlern aber informierte er im voraus, sie sollten für das Kupfergeld, welches in ihre Hände gelange, wiederum entweder die Waren, die im Land selbst angeboten würden, kaufen oder was ihnen an Beute gebracht werde. Was ihnen aber (dann noch) an Kupfergeld übrigbleibe, das sollten sie zu ihm | bringen, und dafür würden sie Silber erhalten. 30

(23.b.) Als er aber gegen Kerkyra Krieg führte und sich in einer schwierigen Lage befand, die Soldaten aber ihren Sold verlangten, ihm nicht mehr folgten und sogar (an)drohten, zu den Gegnern überzugehen, berief er eine Versammlung ein und erklärte: (Nur) wegen der Stürme könne das Geld nicht zu ihm gelangen; | er habe aber (an sich) einen solchen Überfluß an 35 Mitteln, daß er ihnen den im voraus für drei Monate ausgegebenen Proviant schenken (könne), und dieses tue er jetzt. Die Soldaten | aber nahmen an, 1350b Timotheos würde ihnen wohl niemals soviel Geld schenken, wenn das Geld nicht wirklich zu erwarten wäre, und so verhielten sie sich wegen des Soldes ruhig, er aber hatte Zeit, seine Unternehmung durchzuführen.

(23.c.) Als er Samos belagerte, | verkaufte er die Ernte und was auf dem 5 Land war, den Samiern selber, so daß er mit Geld für den Lohn der Soldaten wohlversehen war.

(23.d.) Und als wegen der Neuankömmlinge ein Mangel an Lebensmitteln im Lager herrschte, verbot er, das Getreide gemahlen oder in geringeren Mengen als einem Medimnos zu verkaufen, sowie von den | flüssigen Nahrungs- 10 mitteln weniger als eine Metrete. Die Taxiarchen und Lochagen nun kauften selbst in größeren Mengen ein und verteilten die Lebensmittel an die Soldaten; die Dazugekommenen aber brachten das Notwendige selbst mit. Wann immer sie aber wegzogen, verkauften sie, was ihnen übrig geblieben war. So kam es schließlich, daß die Soldaten Nahrungsmittel in Hülle und Fülle hatten. |

(2.24.a) Der Perser Deidales (Datames) konnte den Soldaten in seinem Dienst 16 das, was sie für den täglichen Bedarf brauchten, aus dem Feindesland besor-

gen, Münzgeld aber hatte er nicht zu vergeben. Als der Zeitpunkt zur Soldzahlung gekommen war, und man ihn dazu aufforderte, da ersann er folgende
20 List. Er berief eine Versammlung ein und sagte: Es fehle ihm nicht an | Geld, aber er habe es an einem bestimmten Ort, den er auch benannte. Er ließ (dann) zusammenpacken und marschierte auf diesen Ort zu. Als er dann in die Nähe des Ortes gekommen war, zog er (allein) dorthin voraus und nahm aus den dortigen Heiligtümern, was es an Silbergefäßen gab. Darauf bepackte er die Maultiere damit so, daß man deutlich erkennen konnte, daß sie Silber gela-
25 den hatten, und | marschierte (weiter). Als die Soldaten dies sahen und glaubten, die ganze Ladung bestünde aus Silber, wurden sie zuversichtlich, daß sie nun ihren Sold erhalten würden. Er aber sagte, er müsse damit nach Amisos ziehen, um (das Silber) dort prägen zu lassen. Nach Amisos aber war es ein Weg von vielen Tagen, und (noch) dazu war es Winter. Solange sie aber unterwegs waren, setzte er das Heer ein, wie es für ihn vorteilhaft war, und |
30 teilte ihm nur das Lebensnotwendige zu.

(24.b.) Die Handwerker, die sich im Lager befanden, und die Kleinhändler, die den Handel betrieben, hatte er selbst (in seinen Diensten), und niemandem sonst war es erlaubt, etwas derartiges zu tun.

(2.25.a.) Der Athener Chabrias riet Taos, dem König von Ägypten, als der einen Krieg führte, aber kein Geld hatte, er solle den Priestern sagen, wegen
35 der Kriegsausgaben müßten | einige der Tempel und der Großteil der Priester-
1351a stellen aufgehoben werden. Als die Priester das hörten | und (da) alle (jeweils) wollten, daß das Heiligtum bei ihnen bliebe und sie (weiterhin) Priester wären, gaben sie (ihm) Geld aus ihrem Privatbesitz. Nachdem er aber von allen (Geld) erhalten hatte, riet Chabrias ihm, den Priestern die Anordnung zu geben, für
5 den Tempeldienst und ihren eigenen Unterhalt | ein Zehntel des bisherigen Aufwands zu behalten, den Rest aber ihm zu leihen, bis der Krieg gegen den Großkönig beendet sei. Und er solle befehlen, daß von allen (Bewohnern) auf jeden Haushalt eine Steuer, die er nach Bedarf festsetzen solle, zu zahlen sei und außerdem ein Kopfsteuer. Und beim Verkauf von Getreide sollten
10 Verkäufer und Käufer über den Preis hinaus pro Artabe | einen Obolos zahlen. Und von den Schiffen und Werkstätten und von denen, die eine andere Art Einkommen hätten, solle er befehlen, den zehnten Teil des Ertrags abzuführen.

(25.b.) Als (Taos) aber zum Feldzug außerhalb des Landes aufbrechen wollte, (riet ihm Chabrias), zu befehlen, wer ungeprägtes Silber oder Gold
15 habe, solle es bei ihm abliefern. Als aber | die meisten abgeliefert hatten, hieß er (Chabrias) ihn, diese Mittel für sich zu verwenden, die Leihgeber aber sollten den Nomarchen angegeben werden, damit ihnen (das Geschuldete) aus den staatlichen Einkünften zurückgezahlt werde.

(2.26.) Der Athener Iphikrates besorgte dem Kotys, der Soldaten anwarb, auf folgende Weise Geld. Er empfahl ihm, | seinen Untertanen aufzutragen, 20 für ihn ein Stück Land mit einem Ernteertrag von drei Medimnen zu bestellen. Als er dies getan hatte, sammelte er eine große Menge Getreide ein. Er brachte es nun zu den Handelsplätzen, verkaufte es, und hatte (daher) reichlich Geld.

(2.27.) Der Thraker Kotys wollte sich von den Perinthiern Geld leihen, | um 25 Soldaten anzuwerben, die Peirinthier aber gaben ihm keines. Er forderte sie nun auf, Männer aus der Bürgerschaft als Wachposten für bestimmte Orte zu stellen, damit er die dort damals Wachdienst leistenden Soldaten anderweitig verwenden könnte. Die Perinthier aber taten das schnell, in dem Glauben sich dieser Orte bemächtigen zu können. Kotys aber | nahm die (zu ihm) 30 Abgesandten in Gewahrsam und verlangte, die Perinthier sollten das Geld, das er von ihnen hatte borgen wollen, schicken, dann könnten sie ihre Leute zurückerhalten.

(2.28.) Als der Rhodier Mentor Hermias gefangen genommen und seine Gebiete besetzt hatte, beließ er die Aufseher, die von | Hermeias eingesetzt wor- 35 den waren, auf ihren Posten. Als aber alle (Bewohner) daraufhin Vertrauen schöpften und (wieder) zu sich holten, was sie vorher versteckt oder (sonst wie) in Sicherheit gebracht hatten, da nahm er sie gefangen und nahm ihnen alles, was sie hatten. |

(2.29.a.) Als Memnon von Rhodos sich zum Herrn über Lampsakos gemacht 1351b hatte und Geld brauchte, erlegte er den reichsten Bürgern die Zahlung einer bestimmten Menge von Silber auf und sagte, sie würden die Rückzahlung von den anderen Bürgern erhalten. Als aber die anderen Bürger (ihrerseits) eingezahlt hatten, | befahl er, ihm auch diese Beträge leihweise zu überlassen, 5 wobei er genau den Zeitpunkt festsetzte, zu dem er sie ihnen wieder zurückgeben werde.

(29.b.) Als er wieder in Geldnot war, verlangte er von den Bürgern die Zahlung jener Anleihe, deren Rückerstattung sie aus den städtischen Einkünften erhalten würden. Die Bürger zahlten auch in dem Glauben, die Rückerstattung werde schnell vor sich gehen. Als aber die Mittel (dafür) aus den Einkünften zur Verfügung standen, | erklärte er, er benötige auch diese Gel- 10 der, ihnen aber werde er später mit Zinsen zurückzahlen.

(29.c.) Von seinen Söldnern zog er die Proviantzuteilungen und den Sold von sechs Tagen im Jahr ein, wobei er erklärte, an diesen Tagen hätten sie weder Wachdienst gehabt, noch seien sie auf dem Marsch gewesen noch hätten sie irgendwelche sonstigen Ausgaben gehabt, womit er die | „Schalttage" meinte. 15

(29.d.) Und nachdem er zuvor den Soldaten am zweiten Tag nach Neumond den Proviant ausgeteilt hatte, ließ er im ersten Monat drei Tage, im folgenden fünf verstreichen (bis er Proviant ausgab). Auf diese Art fuhr er fort, bis er zum dreißigsten Tag gelangte.

20 (2.30.a.) Der Oreite Charidemos, der Gebiete in der Aiolis besaß, | brauchte, als Artabazos gegen ihn zu Felde zog, Geld für die Soldaten. Zuerst nun leisteten (die Einwohner) ihm einen Beitrag dazu, dann aber erklärten sie, nichts mehr zu haben. Charidemos aber schickte an den Ort, der ihm der reichste zu sein schien, einen Erlaß mit dem Befehl, die Einwohner sollten, was sie an Münzgeld oder sonst an wertvollem Gerät hätten, an einen anderen Ort bringen, mit
25 dem Versprechen, einen | Geleitschutz dafür zu stellen. Gleichzeitig machte er öffentlich Anstalten, dasselbe zu tun. Als die Menschen nun gehorchten, führte er sie ein wenig aus der Stadt heraus und machte ausfindig, was sie hatten. Dann nahm er sich, was er brauchte, und führte sie wieder in ihren Ort zurück.

(30.b.) Und er erließ in den Städten, über die er herrschte, ein Edikt, dem
30 zufolge niemand in seinem Haus irgendwelche | Waffen besitzen dürfe, andernfalls müsse eine von ihm in dem Edikt festgesetzte Summe als Strafe gezahlt werden. Danach kümmerte er sich nicht weiter darum und schenkte (der Sache) keine Beachtung. Die Leute aber glaubten (daraufhin), er habe das Edikt nur pro forma erlassen und behielten ruhig an Ort und Stelle, was jeder gerade (an Waffen) besaß. Dann aber ließ er ganz unvorhergesehen Haus-
35 durchsuchungen durchführen und erlegte allen, bei denen man | Waffen fand, die (angekündigte) Strafe auf.

(2.31.) Ein Makedone namens Philoxenos, der Satrap von Karien war, be-
1352a hauptete, als er in Geldnot war, er wolle Dionysien feiern, | ließ die reichsten Karer als Choreuten einschreiben und befahl ihnen, bereitzustellen, was nötig sei. Als er aber sah, daß sie darüber unwillig waren, schickte er heimlich (Boten) und ließ fragen, was sie zahlen wollten, um von der Leiturgie freizu-
5 kommen. Die aber sagten, sie würden viel mehr geben, als sie glaubten, | für die Choregie aufwenden zu müssen, um (nur) nicht belästigt und von ihren privaten Tätigkeiten abgehalten zu werden. Er aber nahm von diesen, was sie ihm gaben, und ließ andere auf die Liste setzen, bis er die Summe, die er haben wollte, zusammengebracht hatte und sogar noch etwas mehr.

10 (2.32.) Als der Syrer Euaises, Satrap von Ägypten, bemerkte, | daß die Nomarchen von ihm abfallen wollten, rief er sie in der Residenz zusammen und ließ alle hängen. Ihren Angehörigen aber ließ er sagen, sie seien in Gewahrsam. Ein jeder nahm nun Verhandlungen auf im Interesse seines Verwandten, und (alle) versuchten, die Gefangengenommenen für Geld freizukaufen. Nachdem Euaises aber für jeden einzeln eine Vereinbarung getroffen und |

das vereinbarte (Geld) eingenommen hatte, gab er jedem den Leichnam heraus. 15

(2.33.a.) Als Kleomenes von Alexandria Satrap von Ägypten war und eine Hungersnot entstand, die in den übrigen Gegenden (sehr) heftig war, in Ägypten aber mäßig, verbot er die Ausfuhr von Getreide. Als aber die Nomarchen sagten, sie würden die Abgaben nicht zahlen können, | weil kein Getreide aus- 20 geführt werden dürfe, da erlaubte er zwar die Ausfuhr, legte aber einen hohen Zoll auf das Getreide, so daß es sich ihm ergab (wenn nicht [...]), daß er einen hohen Zoll einnahm, auch wenn nur wenig (Getreide) ausgeführt wurde, den Nomarchen aber der Vorwand (ihre Abgaben nicht zu zahlen) genommen war.

(33.b.) Als er (auf dem Nil) den Gau bereiste, in dem das Krokodil göttlich verehrt wird, wurde einer seiner Diener von Bord gerissen. | Da rief er 25 nun die Priester zusammen und sagte: Da ihm zuerst von den Krokodilen Unrecht angetan worden sei, werde er sich an ihnen rächen, und er trug den Priestern auf, Jagd auf sie zu machen. Die Priester hingegen sammelten, damit ihre Gottheit nicht mißachtet werde, soviel Gold, wie sie nur konnten, und gaben es Kleomenes, und so ließ er (von seinem Vorhaben) ab.

(33.c.) Als König Alexander ihm den Auftrag erteilte, eine Stadt in der Nähe | von Pharos zu gründen und den Handelsplatz, der bis dahin bei 30 Kanobos gelegen hatte, dorthin zu verlegen, fuhr er nach Kanobos und sagte zu den Priestern und den dortigen wohlhabenden Grundbesitzern, er komme, um sie umzusiedeln. Die Priester aber und die Anwohner brachten Geld auf und gaben es ihm, damit er ihnen | den Handelsplatz an Ort und Stelle 35 ließe. Der aber nahm (das Geld) und zog für dieses Mal wieder ab. Später aber, als er alles für die Stadtgründung | vorbereitet hatte, kam er wieder und 1352b verlangte von ihnen eine unerschwingliche Summe. Denn so groß sei für ihn der Unterschied, wenn der Handelsplatz an seiner bisherigen Stelle bliebe, statt an der neuen. Als sie nun sagten, das könnten sie nicht zahlen, siedelte er sie um.

(33.d.) Als er einmal jemanden zum Ankauf von Ware ausgesandt hatte und (dann) erfuhr, | daß jener einen besonders günstigen Preis erzielt hatte, 5 ihm aber einen überhöhten in Rechnung stellen wollte, da sagte Kleomenes zu den Freunden des Einkäufers, er habe gehört, jener habe die Ware über Preis gekauft, und er werde sich persönlich (nicht) darum kümmern. Und gleichzeitig tadelte er dessen Dummheit heftig in gespieltem Zorn. Als die Freunde das aber hörten, sagten sie, | er dürfe den Leuten nicht glauben, die 10 etwas gegen jenen (Mann) sagten, bis er selbst anwesend sei und ihm Rechenschaft ablegen könne. Als der Einkäufer nun zurückgekommen war, berichteten sie ihm, was sie von Kleomenes gehört hatten. Er aber wollte sich sowohl bei jenen in gutes Licht setzen, als auch bei Kleomenes, und gab daher die Preise an, zu denen er (wirklich) gekauft hatte.

15 (33.e.) Als das Getreide | im Land für zehn Drachmen verkauft wurde, rief er die Erzeuger zusammen und fragte sie, zu welchem Preis sie ihm liefern wollten. Die aber nannten einen geringeren Preis als den, zu dem sie (das Getreide) den Großhändlern verkauften. Er aber verlangte von ihnen (nur) den gleichen Preis, zu dem sie es den anderen verkauften. Er selbst aber setzte dann den Preis des Getreides auf 32 Drachmen fest und verkaufte es so. |

20 (33.f.) Einmal rief er die Priester zusammen und erklärte, die Ausgaben für die Heiligtümer im Lande seien zu hoch. Es sei deshalb notwendig, sowohl einige der Heiligtümer als auch die Mehrzahl der Priesterstellen aufzulösen. Die Priester zahlten nun sowohl einzeln aus ihrem jeweiligen Privatbesitz auch gemeinsam Geld aus heiligem Besitz im Glauben, er werde seine 25 Absicht wahrmachen, und weil jeder | wollte, daß sein Heiligtum an Ort und Stelle bestehen bliebe und er selbst seine Priesterstelle behielte.

(2.34.a.) Der Rhodier Antimenes, der die Position eines Hemihodios (ἡμιόδιος) bei Alexander erlangt hatte, besorgte in der Gegend von Babylon auf folgende Art und Weise Geld. Es gab in Babylonien ein altes Gesetz, nach dem auf eingeführte Ware eine Steuer von zehn Prozent zu zahlen war, aber niemand wandte dieses Gesetz an. Also paßte (Antimenes) den Moment ab, 30 zu dem alle Satrapen erwartet | wurden, dazu die Soldaten, nicht wenige Gesandte und die herbeigerufenen Handwerker, die wiederum andere Leute mit sich brachten, dazu solche, die aus privaten Gründen anreisten, wobei bei allen diesen auch viele Geschenke (zu erwarten) waren. Dann erhob er den Zehnten auf Grund des bestehenden Gesetzes.

(34.b.) Als er ein anderes Mal auf Geldbeschaffung aus war, ordnete er hinsichtlich der Sklaven, die bei dem Heer waren, an, wer wolle, solle seine Sklaven 35 zu einem beliebigen Schätzwert in ein Register eintragen lassen, | unter der Voraussetzung, daß (der Besitzer) jährlich acht Drachmen (pro Sklave) bezahlte. Falls ein Sklave weglaufe, solle der Besitzer den Betrag erstattet be- 1353a kommen, | den er für ihn im Register angegeben hatte. Als nun viele Sklaven in das Register eingetragen wurden, nahm er nicht wenig Geld ein. Wenn aber ein Sklave weglief, befahl er dem Satrapen (der Provinz), in der das Heer sich gerade befand, ihn ausfindig zu machen oder dem Herrn den Betrag zu zahlen. |

5 (2.35.) Ophelas von Olynth setzte einen (Steuer-)Aufseher über den Bezirk Athribis ein. Als die Nomarchen dieser Gegend (daraufhin) zu ihm kamen und sagten, sie seien bereit, ihm viel höhere Abgaben zu zahlen, ihn aber baten, den Aufseher, den er gerade eingesetzt hatte, (wieder) abzusetzen, und nachdem er sich bei ihnen erkundigt hatte, ob sie (auch) zusammenbringen 10 könnten, was | sie angegeben hatten, und sie dies bejaht hatten, da ließ er den Aufseher (zwar) auf seinem Posten, befahl aber, die Abgaben so hoch zu machen, wie sie selbst sie geschätzt hatten. So schien er nun weder den her-

abzusetzen, den er selbst eingesetzt hatte, noch ihnen höhere Abgaben aufzuerlegen, als sie selbst (für sich) geschätzt hatten; er selbst aber nahm ein Vielfaches an Geld ein. |

(2.36.) Der Athener Pythokles riet den Athenern, die Stadt solle das in den Silberbergwerken von Laureion auch geförderte Blei den Privatleuten zu dem von ihnen geforderten Preis in Höhe von zwei Drachmen abkaufen und dann den Preis auf sechs Drachmen festsetzen und so verkaufen. 15

(2.37.) Als Chabrias für 120 | Schiffe Besatzungsmannschaften ausgehoben hatte, Taos aber nur sechzig Schiffe brauchte, da befahl er den Leuten von den sechzig verbleibenden Schiffen, die Abfahrenden für zwei Monate mit Proviant zu versehen oder selbst auszufahren. Die aber wollten lieber bei ihren eigenen Angelegenheiten bleiben und gaben deshalb, was er verlangte. 20

(2.38.) Antimenes befahl den Satrapen gemäß Landesgesetz, die Vorratsdepots entlang den königlichen Straßen | aufzufüllen. So oft aber das Heer vorbeizog – oder ein anderer Truppenkörper, ohne den König –, schickte er jemanden von seinen Leuten und verkaufte die Vorräte aus den Depots. | 25

(2.39.) Als der Monatsanfang bevorstand und man den Soldaten den Proviant ausgeben mußte, lief Kleomenes absichtlich (mit der Flotte) aus. Als aber der Monat weit fortgeschritten war, kehrte er zurück und gab den Proviant aus. Dann ließ er (die Proviantverteilung) während des folgenden Monats bis zum nächsten Monatsanfang aus. Die | Soldaten nun hielten Ruhe, weil sie erst vor kurzer Zeit Proviant erhalten hatten, er aber sparte jährlich einen Monatssold ein, indem er so einen Monat übersprang. 1353b 5

(2.40.) Der Myser Stabelios, der den Soldaten den Sold (schuldete), berief eine Versammlung ein und sagte, er habe keine Verwendung für die gemeinen Soldaten. | Was aber die Anführer angehe, wo werde er, sobald er Soldaten brauche, jedem von ihnen Geld geben und sie auf Söldnerwerbung schicken. Was er aber jetzt den Söldnern schulde, das wolle er lieber den Anführern geben. Und er befahl ihnen, jeder solle die bei ihm Registrierten außer Landes schicken. Die Anführer aber glaubten, daß sich ihnen ein (persönlicher) Gewinn daraus | ergeben werde, und schickten die Soldaten weg, wie jener es aufgetragen hatte. Er ließ nun ein kurze Zeit verstreichen, versammelte sie und erklärte, wie ein Flötenbläser ohne Chor so seien auch Anführer ohne gemeine Soldaten zu nichts nutze. Er befahl ihnen also, aus dem Land abzuziehen. | 10 15

(2.41.) Dionysios bereiste die Heiligtümer, und wenn er dort einen Tisch
20 aus Gold oder Silber aufgestellt sah, befahl er, dem Guten Daimon ein Trankopfer darzubringen, und ließ (den Tisch) wegnehmen. Wenn er aber ein Götterbild mit einer (Opfer-)Schale in der ausgestreckten Hand antraf, erklärte er, er nehme sie an und ließ sie wegnehmen. Und die goldenen Gewänder
25 und Kränze [...] | nahm er von den Götterbildern, indem er sagte, er werde ihnen weniger beschwerliche und besser duftende (dafür) geben. Und später ließ er ihnen weiße Gewänder und Levkojen-Kränze umlegen.

DRITTES BUCH

(1.) Eine gute Hausfrau soll über das gebieten, was sich innerhalb des Hauses befindet, indem sie sich, den geschriebenen Gesetzen entsprechend, um alles kümmert, (und) nicht erlaubt, daß irgend jemand (das Innere des Hauses) betritt, falls der Hausherr es nicht angeordnet hat, und indem sie vor allem das Gerede der Marktfrauen als verderblich für die Seele fürchtet. | Und das, wofür sie innerhalb des Hauses zuständig ist, soll sie allein wissen, und wenn von Außenstehenden Schaden angerichtet wird, soll der Hausherr sich des Falles annehmen. Als Herrin über die Ausgaben und die Aufwendungen für Festlichkeiten, die der Hausherr gestattet hat, soll sie für die Ausgaben und für Kleidung und Ausstattung noch weniger aufwenden, als die Gesetze der Stadt erlauben, indem sie bedenkt, | daß weder der Besitz von Kleidern, der zwar für das Aussehen einen Unterschied herstellt, noch eine Menge von Gold(schmuck) für die Tugend (bzw. den Ruf der Tugendhaftigkeit) einer Frau so viel bedeuten wie Bescheidenheit in allem Tun und das Streben nach einer ehrenvollen und geordneten Lebensführung. Denn ein derartiger Schmuck der Seele ist nicht nur beneidenswert, sondern führt auch viel sicherer bis ins Alter zu berechtigtem Ansehen für die Frau selbst und für ihre Kinder. |

140,6 10 15

Über diese Angelegenheiten also soll die Frau aus eigenem Antrieb und Ermessen besonnen herrschen, denn es gehört sich nicht, daß der Mann weiß, was innerhalb des Hauses geschieht. In allem anderen soll sie sich darum bemühen, dem Mann zu gehorchen, indem sie nichts | von öffentlichen Dingen hören will und auch nichts im Hinblick auf Eheschließungen zu bewirken versucht. Sondern wenn die Zeit dafür gekommen ist, die eigenen Söhne oder Töchter zur Ehe wegzugeben oder (Schwiegerkinder) zu akzeptieren, soll sie dem Mann in jeder Hinsicht gehorchen. Und sie soll (zwar) mit ihm gemeinsam überlegen, aber auf ihn hören, | wenn er etwas vorschreibt, indem sie sich vor Augen hält, daß es weniger ungehörig ist, wenn der Hausherr in innerhäuslichen Angelegenheiten etwas (nach seinen Vorstellungen) durchsetzt, als wenn die Hausfrau Außerhäusliches in Erfahrung bringen will. Aber eine wahrhaftig besonnene Frau muß der Überzeugung sein, daß die Lebensweise des Mannes ihrem Leben ein Gesetz auferlegt und daß sie

20 141 5

ihr von einem göttlichen Wesen auferlegt worden und mit ihrer Verheiratung und dem Schicksal (des Mannes) verbunden ist. Wenn sie sich nun an
10 diese Lebensweise geduldig und demütig | anpaßt, wird die Frau das Haus leicht regieren, wenn aber nicht, dann wird sie es schwerer haben. Deswegen gehört es sich, nicht nur dann, wenn der Mann sich gerade in guten finanziellen Verhältnissen und in sonst einer ehrenvollen Position befindet, einträchtig mit ihm zu leben und an seiner Seite dienen zu wollen, sondern wahrhaftig auch im Unglück. Wenn aber in den (häuslichen) Angelegenheiten etwas zu wünschen übrig läßt, das offensichtlich aus einer Krankheit des Körpers
15 oder | Unwissenheit der Seele herrührt, dann soll die Frau (trotzdem) immer nur das Beste (über ihren Mann) sagen und ihm gehorchen, soweit es schicklich ist. Aber sie soll nichts Schändliches tun und nichts, was ihrer selbst nicht würdig ist. Noch soll sie in Erinnerung behalten, wenn der Mann aus einem seelischen Affekt heraus ihr Unrecht tut. Und sie soll sich über nichts beklagen, was der Mann (in diesem Zustand) durchführt, sondern alles die-
20 ses mit üblem Befinden oder Unzurechnungsfähigkeit | oder als unabsichtliche Verfehlungen erklären. Denn je bereitwilliger jemandem in solchen (Ausnahme-)Situationen Folge geleistet wird, desto größere Dankbarkeit wird er empfinden, wenn er gesund geworden und von seinem schlechten Befinden befreit ist. Und sollte die Frau ihm nicht gehorcht haben, weil er etwas Ungehöriges verlangte, so wird er das um so höher zu schätzen wissen, wenn er
25 von seiner Krankheit geheilt sein wird. Deswegen soll sie sich | vor derartigem (falschen) Gehorsam hüten, in allem anderen aber viel bereitwilliger Folge leisten, als wenn sie als gekaufte Sklavin in das Haus gekommen wäre. Denn für einen wahrhaft hohen Preis wurde sie gekauft: nämlich für den Preis einer Lebensgemeinschaft und der (gemeinsamen) Kindererzeugung. Und sollte es etwa etwas Wertvolleres oder Heiligeres geben als dieses? Darüber hinaus hätte eine Frau, die (nur) mit einem vom Glück gesegneten Mann zusammenlebt, kaum eine Gelegenheit, (ihren guten Eigenschaften) entsprechend |
142 bekannt zu werden. Denn sich im Glück gut zu verhalten, ist kein Zeichen von Bescheidenheit und Demut, aber selbst Unglück mit Würde zu ertragen, wird mit viel größerem Recht hoch geachtet. Denn in vielem Unrecht und in Schmerzen auszuhalten und sich doch zu nichts Schändlichem hinreißen zu
5 lassen, das ist das Merkmal einer starken Seele. | Beten muß also die Frau freilich, daß der Mann nicht ins Unglück geraten möge. Wenn ihm oder ihr aber doch etwas Schlechtes zustößt, soll sie sich vor Augen halten, daß dies die Situation ist, in der erst eine besonnene Frau das höchste Lob erringen kann. Denn sie muß bedenken, daß weder Alkestis sich so großen Ruhm erworben hätte noch Penelope so viel Lob verdient hätte, wenn sie mit glücklichen Männern zusammengelebt hätten. Nun aber bereiteten das Unglück
10 des Admet | und des Odysseus diesen Frauen unsterblichen Ruhm. Denn da sie sich im Unglück ihren Männer gegenüber als treu und rechtschaffen er-

wiesen haben, ist ihnen von den Göttern die verdiente Ehre zuteil geworden. Denn Teilhaberinnen am Glück sind immer leicht zu finden, am Unglück aber wollen nur die besten Frauen Anteil nehmen. Aus allen diesen Gründen schickt es sich, | den Mann nur um so höher zu achten und sich seiner nicht 15 zu schämen, wenn ihn „die heilige Sittsamkeit und der Reichtum, der Sohn der Muthaftigkeit" – wie Orpheus sagt – (wie einst den Herakles) nicht mehr begleiten.

Es ist also gut und nützlich, wenn die Frau sich im Rahmen derartiger Regeln und Verhaltensweisen bewegt. [Absatz bei Rose] (2.) Der Mann aber soll für den Umgang mit seiner Frau Verhaltensnormen finden, die von den gleichen Prinzipien ausgehen. | Denn sie ist ja als Teilhaberin an Elternschaft und Le- 20 ben (wie eine Bittflehende und vom Herd Aufgenommene) zu ihm ins Haus gekommen und wird Kinder hinterlassen, die den Namen der väterlichen Vorfahren und seinen eigenen | tragen werden. Was könnte deshalb wichti- 143 ger sein und worum könnte ein Mann, der seine Sinne beisammen hat, sich mehr bemühen, als (nur) mit der besten und wertvollsten Frau Kinder zu zeugen, als Hirten des Alters sozusagen die besten, pflichtbewußten Beschützer von Vater und Mutter und Bewahrer des gesamten Hauses. | Denn Kin- 5 der werden ja, wenn sie von Vater und Mutter richtig erzogen worden sind, den Eltern, die selbst fromm und gerecht mit ihnen umgegangen sind, sozusagen zum Lohn gute Menschen werden. Wenn ihnen aber eine gute Erziehung nicht zuteil geworden ist, erleiden sie einen Schaden. Denn wenn die Eltern den Kindern mit ihrer Lebensführung kein (gutes) Vorbild gegeben haben, dann dürften diese ihrerseits wohl einen guten Entschuldigungsgrund den Eltern gegenüber haben. Und die Angst, von den Kindern verachtet zu werden, weil | sie (selbst) nicht gut gelebt haben, wird sie in den Untergang 10 führen.

Deswegen darf der Ehemann bei der Unterweisung der Frau nichts unbeachtet lassen, damit sie von beiden Seiten her sozusagen aus den besten Voraussetzungen Kinder hervorbringen können. Denn auch der Bauer unterläßt nichts in seinem Bemühen, den Samen in die beste und ganz besonders gut bearbeitete Erde zu bringen, in der Erwartung, daß ihm so die beste | Ernte- 15 frucht erwachsen werde. Und er will dafür, damit ihm das nicht zerstört wird, wenn es sich denn ergibt, im Kampf gegen die Feinde selbst den Tod auf sich nehmen. Und diese Todesart ist die am höchsten geehrte. Wenn man sich aber schon um die Ernährung des Körpers so sehr bemüht, muß da nicht noch viel mehr alle erdenkliche Mühe für die aufgebracht werden, welcher man den Samen der Lebenskraft anvertraut, und das ist im Hinblick auf die Kinder doch die Mutter und Amme? | Denn nur dadurch hat alles Sterbliche, 20 wie es immer wieder erschaffen wird, an der Unsterblichkeit teil und bleiben alle Bitten und Gebete an die väterlichen Götter erhalten. Deshalb vernach-

lässigt ganz offensichtlich auch derjenige, der diese Aufgabe verachtet, die Götter. Letztlich also um der Götter willen, an deren Altären er Opfer dar-
25 gebracht hat, führt ein Mann eine Ehefrau ins Haus und hält sie, nach | seinen Eltern, mehr als alles andere in Ehren.

Die größte Ehre aber stellt es für eine besonnene Frau dar, wenn sie sieht, daß der Mann ihr immer treu ist und sich um keine andere Frau mehr als um sie kümmert, sondern sie vor allen anderen als zu sich gehörig, der Freund-
144 schaft wert und vertrauenswürdig betrachtet. | Um so mehr wird auch die Frau sich bemühen, sich dementsprechend zu verhalten: Wenn sie wahrnimmt, daß der Mann sich ihr gegenüber in Treue und Zuverlässigkeit liebenswürdig erweist, wird auch sie ihm gegenüber treu und zuverlässig sein. Deshalb darf der besonnene Mann weder die den Eltern zustehende Ehrerbietung |
5 noch die jeweils der Frau und den Kindern angemessene Achtung je vernachlässigen, auf daß er sich als gerecht und fromm erweist, indem er jedem das Seine zuteilt. Denn nichts erträgt ein Mensch so schwer, als dessen beraubt zu werden, was ihm zusteht, und er wird auch statt dessen viele Gaben, die eigentlich anderen gebühren, nicht gerne annehmen, wenn derweil das ihm Zustehende verwehrt wird. Und nichts ist wichtiger und steht einer Frau
10 seitens ihres Mannes mehr zu als | eine ehrenhafte und treue Lebensgemeinschaft. Deswegen ziemt es sich nicht, daß ein Mann, der bei klarem Verstand ist, wo auch immer es sich gerade trifft seinen Samen ablegt oder bei jeder Person, zu der er gerade Zugang findet, seinen Samen einpflanzt, damit nicht aus gemeinem und unebenbürtigem Geschlecht Kinder erwachsen, die den ehelichen Kindern ähnlich sind. Damit wird auch die Ehefrau nicht der ihr
15 gebührenden Achtung beraubt, und den Kindern wird kein | Makel angehängt werden.

(3.) Auf alles dieses also muß der Mann mit Besonnenheit Rücksicht nehmen. Er muß sich seiner Frau auf würdige Art nähern, mit großer Zurückhaltung und Behutsamkeit (Scheu), indem er so zu ihr spricht, wie es ihrer ehelichen Verbindung und einer statthaften und ehrenvollen Aufgabe angemessen ist. Er soll große Zurückhaltung üben und Vertrauen beweisen, in-
20 dem er ihr kleine | Fehler und Eigenwilligkeiten zugesteht. Und wenn sie etwas aus Unwissenheit verschuldet hat, soll er sie ermahnen und ihr nicht bloße Angst einjagen, die ohne Respekt und Schamgefühl wäre, und er soll weder nachlässig sein noch streng strafen. So eine Strafe wäre nämlich der Ehebruch mit einer Prostituierten (oder: ein solches Verhalten nämlich muß eine Prostituierte im Ehebruch erleiden). Eine freie Frau aber soll den eigenen Mann, der ihr nahesteht, mit Respekt und Schamgefühl gleichermaßen
25 lieben und fürchten. | Denn es gibt zwei Arten von Furcht: Die eine ist verbunden mit Respekt und Schamgefühl, wie sie zum Beispiel besonnene und anständige Kinder ihren Vätern oder gesittete Bürger wohlgesonnenen Ob-

rigkeiten gegenüber empfinden. Die andere Art aber | geht mit Feindschaft 145
und Haß einher, wie sie Sklaven gegen ihre Herren und Bürger gegen unrechtmäßige und feindselige Tyrannen fühlen. Indem er sich in allen diesen Fragen stets für das Bessere entscheidet, soll der Mann seine Frau dazu bewegen, mit ihm eines Sinnes zu sein, treu und anhänglich. Dann wird sie, ob ihr Mann nun anwesend ist oder nicht, sich immer genau so verhalten wie in seiner | Anwesenheit, nämlich als Verwalter gemeinsamer Angelegenheiten. 5
Und wenn der Mann fort ist, soll die Frau spüren, daß niemand besser zu ihr ist, niemand rücksichtsvoller oder zuverlässiger als ihr eigener Mann. Und er soll ihr das gleich von Anfang an zeigen, immer mit Rücksicht auf das gemeinsame Wohl, auch wenn sie in solchen Angelegenheiten noch keine Erfahrung hat. Und wenn er sich selbst am meisten beherrscht, dann wird er sich als der beste | Lenker ihres ganzen Lebens erweisen und die Frau lehren, 10
sich ebenso zu verhalten. Denn Homer hat nicht Liebe oder Furcht ohne Schamgefühl gepriesen, sondern wo er zu lieben vorschreibt, da soll es mit Zurückhaltung und Schamgefühl geschehen, wo er aber zu fürchten rät, da nach der Art der Helena, die zu Priamos sagt:

> „zu fürchten und zu scheuen bist du mir und furchterregend,
> liebster | Schwiegervater". 15

Dabei meint sie nichts anderes, als daß sie ihn mit Respekt und Schamgefühl liebe. Und Odysseus wiederum sagt zu Nausikaa Folgendes:

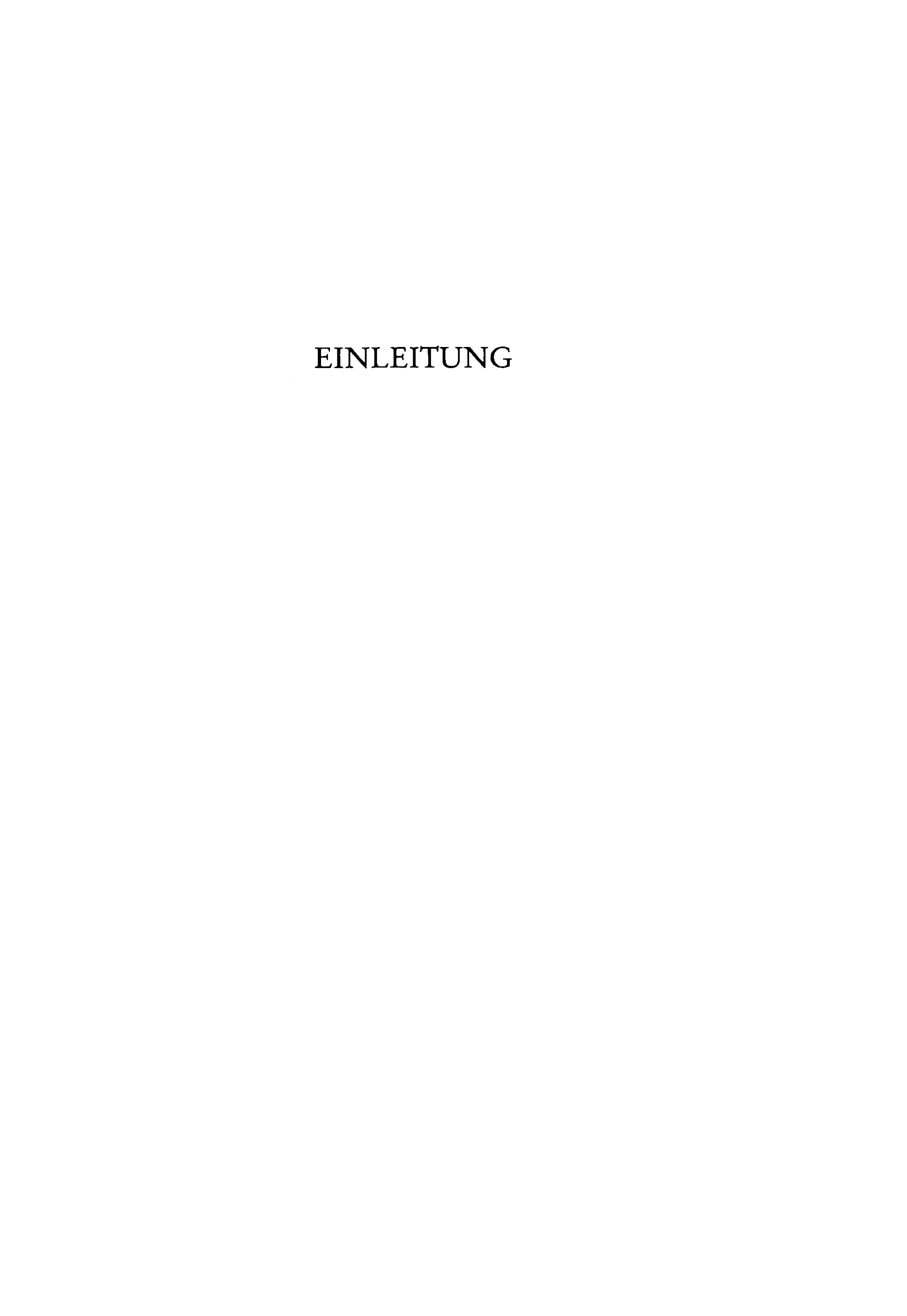
> „Dich, Frau, bewundere und fürchte ich sehr".

Denn Homer war der Ansicht, daß so Mann und Frau sich gegenseitig verhalten sollten, weil er glaubte, beide würden gut dabei fahren, wenn sie sich so verhielten. Denn einen, der | schlechter ist als man selbst, liebt und be- 20
wundert niemand, und niemand fürchtet so jemanden mit Respekt. Sondern Gefühle dieser Art entstehen zwischen Besseren und von Natur aus Wohlgesonnenen, bei Geringeren aber höchstens aus dem Bewußtsein, daß ihnen Bessere gegenüberstehen. Aus dieser Haltung ließ sich Odysseus in seiner Abwesenheit Penelope gegenüber nichts zu Schulden kommen. Agamemnon aber tat seiner Frau Unrecht wegen Chryseis, als er | in der Versamm- 25
lung sagte, diese kriegsgefangene und keineswegs gesittete, fast möchte ich sagen, barbarische Frau stünde Klytaimnestra in keiner Weise an Tugenden nach. Das war nicht recht, wo er doch von Klytaimnestra Kinder hatte und andererseits mit einer Sklavin | zusammenlebte, als sei sie seine Ehefrau. Denn 146
wie könnte man sein Handeln als gerecht bezeichnen, wo er Chryseis doch erst ganz vor kurzem, ohne zu wissen, wie sie sich ihm gegenüber verhalten würde, gewaltsam zu seiner Frau machte. Odysseus hingegen, den die Toch-

ter des Atlas bat, mit ihr zu leben, und dem sie dafür die Unsterblichkeit
5 versprach, nahm es sich selbst | um der Unsterblichkeit willen nicht heraus, die Zuneigung, Liebe und Treue seiner Frau zu verraten, weil er es für sich selbst als die größte Strafe ansah, als schlechter Mensch Unsterblichkeit erlangt haben zu sollen. Denn er hätte sich auch nicht zu Kirke gelegt, wenn es nicht um die Rettung der Freunde gegangen wäre. Und er antwortete ihr vielmehr, für ihn gebe es nichts Süßeres, als seine Heimat wiederzusehen, |
10 wie rauh sie auch sei, und er betete mehr darum, als Sterblicher seine Frau und seinen Sohn wiederzusehen als zu leben. So unverbrüchlich hielt er seiner Frau die Treue. Wofür er dieselbe Treue von seiner Frau erfuhr.

(4.) Offensichtlich preist der Dichter auch in den Worten des Odysseus gegenüber Nausikaa besonders eine auf gegenseitiger Achtung beruhende Ver-
15 bindung von Mann und Frau in der Ehe. | Er bittet nämlich die Götter, ihr einen Mann zu geben, sowie ein Haus und ein erstrebenswertes Einvernehmen mit dem Mann, also nicht irgendeines, sondern ein sittlich gutes. Es gebe nämlich kein höheres Gut unter den Menschen, sagt er, als wenn Mann und Frau einträchtig in ihren Wünschen das Haus regieren. Daraus geht klar hervor, daß der Dichter nicht dasjenige gegenseitige Einvernehmen preist,
20 das es auch | bei unschicklichen Sklavendiensten gegeneinander geben kann, sondern nur eines, das auf rechte Art und Weise mit Herz und Verstand einher geht. Denn das bedeuten ja die Worte: „(einträchtig) in ihren Wünschen das Haus zu regieren". Und er fährt fort, die Eheleute würden mit einer solchen Eintracht ihren Feinden viel Kummer bereiten, ihren Freunden aber große Freude, und am meisten würden sie selbst die Wahrheit dieser Worte
25 begreifen. | Denn wenn Mann und Frau sich als einig erweisen hinsichtlich des für sie Besten, dann werden notwendigerweise auch ihre gegenseitigen Freunde ihnen gegenüber einig sein, und sie werden dann in ihrer gemeinsamen Stärke den Feinden Furcht einflößen, allem, was ihnen nahesteht, aber nützen. Leben sie aber in Zwietracht, werden auch die Freunde sich ent-
147 zweien, | und schließlich werden sie selbst am meisten spüren, daß sie dadurch schwach sind. In diesen Versen ermahnt der Dichter die Eheleute ganz klar, sich gegenseitig an Schändlichem und Unpassendem zu hindern, dagegen mit aller Kraft und Mühe (?) gleichermaßen sich im Schicklichen und
5 Gerechten zu fördern. | An erster Stelle ihrer Bemühungen wird die Sorge für die Eltern stehen, und zwar soll der Mann sich um die Eltern seiner Frau kümmern wie um seine eigenen, die Frau aber ebenso um die des Mannes. An zweiter Stelle soll die gemeinsame Sorge für die Kinder, die Freunde, den Besitz und das ganze Haus stehen. Und dabei sollen sie in einen Wettstreit darum
10 eintreten, wer von ihnen beiden mehr beiträgt zum gemeinsamen Wohl | und besser und gerechter ist, indem sie allen Hochmut fahren lassen, sondern das Haus gerecht leiten und auf bescheidene und milde Art und Weise. Und wenn

sie dann so in ihre alten Jahre gekommen und frei sind von aller Verpflichtung und Rücksichtnahme auf die, die etwas von ihnen zu verlangen haben, und auf die Wünsche, die sie in der Jugend in Anspruch genommen haben, dann werden sie den Kindern gegenüber Rede und | Antwort stehen können, 15 wer von ihnen zum Urheber größerer Güter für das Haus geworden ist, und sie werden genau wissen, ob Übles durch Schicksalsschläge oder Gutes durch eigenes Verdienst eingetreten ist. Wer hier den Sieg davonträgt, der wird von den Göttern den größten Lohn erlangen, und den „geleitet, erquickend das Herz, als Freundin/ Süße Hoffnung, die menschlichen Sinns/ des wankelmütigen, Steuer ist", wie Pindar sagt. Und außerdem wird er glücklich von den Kindern | wie von Hirten im Alter behütet werden. Deshalb muß jeder, 20 so lange er lebt, sowohl innerhalb seines Hauses als auch in der Öffentlichkeit allen Göttern und Menschen die gebührende Achtung zollen, besonders seiner Frau und den Kindern und Eltern.



EINLEITUNG

I. Der Hintergrund

1. Wort- und Begriffsgeschichte

Das Wort oikonomia setzt sich zusammen aus den Bestandteilen oikos und nemein (νέμειν) – nicht, wie seit Rousseau Wirtschaftshistoriker glaubten, aus oikos und nomos (νόμος/Gesetz).[1] Oikos bezeichnet allgemein den Haushalt;[2] nemein hat bereits bei Homer zwei verschiedene Bedeutungen: einerseits „austeilen", „ver- und zuteilen" (Nemesis teilt zu, was Recht ist), andererseits, aus der Lebenswelt der Hirten, „weiden", „auf die Weide führen" und von daher „Sorge tragen für jemanden", dann auch „nutzen", „genießen", später „verwalten" und „ordnen". Außerdem taucht die Bedeutungsvariante „einen Bereich bewohnen" auf.[3] Die Verbindung der beiden Bestandteile taucht in den uns erhaltenen Quellen zuerst in der Form oikonomos auf, in der Bedeutung Hausverwalter[4], wobei interessanterweise der Begriff

[1] Siehe K. Singer, „Oikonomia: An inquiry into the beginnings of economic thought and language", in: *Kyklos* 11, 1958, S. 29–57. Zu Rousseau S. 36: „As in many other cases of greater import, it was Rousseau who pointed in the wrong direction. In his article ‚De l'économie politique' which appeared in 1755 in the fifth volume of the ‚Grande Encyclopédie' and which otherwise has left almost no traces in the history of economic thought, he wrote: ‚The word economy comes from oikos, house, and from nomos, law and denotes ordinarily nothing but the wise and legitimate government of the house for the common benefit of the whole family. The meaning of the term has later been extended to the government of the great family which is the state.'" Noch J. A. Schumpeter übernahm diese Ableitung: *A History of Economic Analysis*, Oxford, 1954, S. 53. Singer betonte selbst, daß er nicht über altertumswissenschaftliches Fachwissen verfügte, aber seine Arbeit ist immer noch äußerst lesenswert, vor allem auch wegen der Hinweise auf ähnliche Wort- bzw. Begriffsentwicklungen im Englischen, wo aus dem allgemein begriffenen „husbanding" schließlich nur noch das Verhalten des rechtmäßigen Ehemanns wird, und im Deutschen, wo sich aus „wirtschaften" als Aufgabe des Gast- und erst später Hauswirts schließlich der umfassende Wirtschaftsbegriff der Moderne entwickelt. Zu letzterem vgl. auch Otto Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist*, siehe u., Anm. 53, S. 242 f.

[2] Näheres dazu u. S. 65 u. Kommentar zu 1343 a 1.

[3] Singer, „Oikonomia", siehe o., Anm. 1, S. 37 f. Von der letzten Bedeutung ist nomós als Gau/Bezirk abgeleitet.

[4] Singer führt S. 42 – darauf hingewiesen von Karl Reinhardt – die parallel gebildete Bezeichnung astynomos für einen Magistraten an, der für Straßen, Hafen und öffentliche Gebäude

zunächst ausschließlich für Frauen verwendet wird. In dem Schmähgedicht auf die Frauen des Phokylides (um 540 v. Chr., wenn nicht früher, Frg. 2, 7 D.) ist es die Frau vom Bienentyp – der einzige erträgliche Frauentypus –, die eine gute Hausverwalterin abgibt. Bei Aischylos im *Agamemnon* (Vers 155) wird Klytaimnestra eine „tückische Hausverwalterin" genannt (oikonomos dolia), und in der Rede des Lysias für Eratosthenes beschreibt der Angeklagte seine Ehefrau als sorgfältigen, sparsamen oikonomos, der das Haus in bester Ordnung hält (dioikein).[5] Eine dichterische Übertragung des Begriffs findet sich bei Kritias, wenn dieser in seiner Elegie über die „Erfindung" bzw. Herkunft nützlicher Alltagsgegenstände das Tongeschirr als einen „nützlichen oikonomos" bezeichnet (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 88, Frg. 2). Daneben gibt es auch die Wortbildung oikouros, die den Hausaufseher bezeichnet[6] und im *Agamemnon* (Vers 1225) auf Aigisthos angewendet wird: „Ein Leu, ein feiger, der im Bett umher sich wälzt/ Im Haus hockt [...]."

Die verbale Form erscheint, ebenfalls auf eine Frau angewendet, bei Sophokles in der „Elektra" (Vers 190), wo Elektra sich darüber beklagt, daß sie den verwaisten Haushalt ihres ermordeten Vaters wie eine Fremde verwalten muß: „Eine unwürdige Magd, muß ich niedrigen/ Dienst in den Kammern des Vaters verrichten", übersetzt Heinrich Weinstock. Hier taucht die Bedeutung des stellvertretenden Verwaltens auf, die unter oikonomos eher einen eingesetzten Verwalter, der auch ein Sklave sein kann,[7] versteht als den Hausherrn[8]. Ab dem 4. Jahrhundert sind dann auch die Formen oikonomikos/ike[9] und oikonomia in den uns erhaltenen Quellen belegt, und zwar zuerst bei Platon[10].

Die – meist unausgesprochene – Prämisse vieler Wort- bzw. Begriffsgeschichtshistoriker lautet, ein Phänomen existiere erst dann, wenn ein Wort dafür verwendet werde. Das hat z. B. die Diskussion darüber, seit wann in Athen von einer Demokratie gesprochen werden dürfe, stark beeinflußt.[11]

verantwortlich war. Die Verbalform hierzu findet sich bei Aischylos (*Agamemnon* 88), bezogen auf die Götter als Hüter der Stadt. Das Amt ist zuerst bei Isokrates belegt: 1, 15. Vgl. auch agoranomos und agronomos.

5 Vgl. dazu u. S. 333.

6 Sophokles Frg. 487. Euripides, *Hekabe* 1277.

7 So wohl IG V 1, 1235. Siehe schon *Od.* XV 24–26: Athena rät Telemachos, bei einer Wiederverheiratung seiner Mutter Penelope eine Sklavin als Hausverwalterin einzusetzen, bis er selbst heiratet. Vgl. auch die Sklavin Eurykleia neben Penelope: *Od.* II 346 f. Vgl. S. 473.

8 Siehe Peter Landvogt, *Epigraphische Untersuchungen zum οικόνομος. Ein Beitrag zum hellenistischen Beamtenwesen*, Diss. Straßburg 1908. S. 12 die Vermutung (aber auch nicht mehr), daß es sich bei oikonomoi, die ohne Vatersnamen erscheinen, um Sklaven handeln müsse.

9 Zu dieser Form und der Frage, welches Wort gedanklich zu ergänzen ist, wenn das substantivierte Adjektiv allein auftaucht, siehe u. S. 132 ff. u. Kommentar zu 1343 a 1.

10 *Phaidros* 248 d und *Apol.* 36 b, vgl. u. S. 57 f. und zu Platon S. 171 ff.

11 Siehe die Diskussion vor allem bei Jochen Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn usw., 2. Aufl. 1994, S. 54 ff.

Für die Verwaltung eines Haushalts kann diese Prämisse selbst dann nicht gelten, wenn sie insofern spezifiziert wird, als die Begriffsbildung als Folge einer bewußten Reflexion über das jeweilige Tun anzusehen sei. Die Quellen belegen eindeutig, daß bereits Homer, besonders aber Hesiod und die sog. Sieben Weisen über die gute Ordnung eines Hauswesens und die mit ihrer Herstellung verbundenen Probleme intensiv nachgedacht, ja sogar die gesamte spätere Literatur zum Thema grundlegend geprägt haben, ohne daß in den überlieferten Quellen der Begriff Oikonomia schon auftaucht.[12] Mit der Bildung abstrakter Begriffe hängt dagegen eine bestimmte Art des systematischen Denkens zusammen, das nicht aus dem jeweiligen Phänomen selbst stammt, sondern aus einem wohl mit der Verbreitung der Schrift verbundenen Mentalitätswandel, der sich auf den verschiedensten Gebieten menschlichen Handelns zeigt und in der Art der Diskurse, die über dieses Handeln geführt werden, niederschlägt. Dieser Mentalitätswandel, der früher gerne mit dem Schlagwort „Vom Mythos zum Logos"[13] bezeichnet wurde, kündigt sich bei den Griechen seit den frühen Naturphilosophen an und erreicht mit dem Wirken der Sophisten und der Entwicklung von Fachliteratur seinen Höhepunkt. Wenn also nach den Bedingungen für die Entwicklung des Begriffs Oikonomia gefragt wird, ist weniger auf eine Veränderung im Bereich der Haushalte zu achten, als auf eine Veränderung der Wissensvermittlung und Kommunikationsformen.[14]

Die zweite, wahrscheinlich nicht einmal reflektierte Prämisse der Wortgeschichte besteht in der Annahme, die uns erhaltenen Texte seien repräsentativ für die einstmals vorhandene Literatur. Ausgangspunkt müßte aber die Überlegung sein, daß die uns erhaltenen Schriften in den allermeisten Fällen nicht den Anfang der schriftlichen Auseinandersetzung mit einem Thema darstellen. Wenn eine Vielzahl von abstrakten Begriffen in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts „auftaucht" – was dann eben zu weitreichenden Überlegungen in der Forschung hinsichtlich der zugrundeliegenden historischen Situation geführt hat –, so liegt das häufig schlicht daran, daß die ältesten uns erhaltenen Prosaschriften eben aus dieser Zeit stammen. Mit der Sprache der Dichtung zu operieren ist mißlich, weil sie offenkundig anderen Gesetzen folgt, durchaus nicht denen der Alltagssprache. Auch ist der Unterschied zwischen Gebrauchs- und Kunstprosa zu bedenken: Die Werke eines Herodot und Thukydides stellten einen ganz anderen literarischen Anspruch als zum Beispiel die im Corpus Hippocraticum erhaltenen Schriften, und es ist vielleicht kein Wunder, wenn das Wort oikonomia weder bei Herodot noch

[12] Vgl. u. S. 67 ff. zu Homer, S. 70 ff. zu Hesiod, S. 74 ff. zu den Sieben Weisen.

[13] Nach dem Titel des einflußreichen Buches von Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, 1940, 2. Aufl. Stuttgart 1942.

[14] Dazu u. Einleitung II, S. 122 ff.

bei Thukydides auftaucht.[15] Das Problem besteht darin, daß wir keine Möglichkeit des Vergleichs mit anderen, literarisch anspruchslosen Schriften haben. Neben der Kunstprosa muß es aber seit der Verbreitung der Schriftlichkeit auch einfache Aufzeichnungen zur Tradierung alltäglichen Wissens gegeben haben. Denn niemand wird annehmen wollen, daß z. B. Ärzte ihr Wissen bis in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts hinein nur mündlich weitergegeben haben, weil das Wort „iatrike" zur Bezeichnung der Heilkunst erst im Corpus Hippocraticum „auftaucht" (vgl. Liddell-Scott). Ebenso wie der iatros bereits im Epos auftaucht (z. B. *Il.* XVI 28), iatrikos aber erst bei Platon (*Staat* 455 e), taucht tekton in der *Ilias* auf (6, 315), tektonikos aber erst bei Platon (*Gorgias* 460 b als Adjektiv, *Staat* 443 c als Substantiv) und tektonike techne bei Xenophon (*Mem.* 1, 1, 7). Sollen wir wegen dieses Sachverhalts etwa annehmen, die griechische Alltagssprache habe keine Bezeichnung für die Tätigkeiten dieser Handwerker gehabt?

Schließlich ist zu bedenken, daß die Wortgeschichte offenkundig nicht von Quellenkritikern betrieben wird. Fragmente früherer Autoren, die bei späteren überliefert sind, werden meistens nicht mit herangezogen. So findet sich in der Beschreibung der pythagoreischen Lebensform des Iamblich (72) die Notiz, daß bestimmte Mitglieder der pythagoreischen Bruderschaft die „Titel" politikoi und oikonomikoi getragen hätten. Die Quellenkritik führt – bei aller Unsicherheit der Überlieferung pythagoreischer Schriften[16] – auf einen Autor zurück, den Platon und Aristoteles bereits kannten, was in diesem Fall sowohl für das Aufkommen der Wortform, als auch für die geistigen Einflüsse im Bereich des Nachdenkens über die Haushaltsführung interessant ist. Trotzdem zeigt auch dieses Beispiel, wie wenig darauf zu geben ist, wann ein Wort in den uns erhaltenen Schriften erstmalig auftaucht.[17]

Von einer Bedeutungsveränderung des Wortes oikonomia in seinem primären Sinn der Regelung, Verwaltung, kann, sofern man darunter einen inhaltlichen Wandel versteht, kaum die Rede sein. Bis in die Spätantike blieb

[15] Natali, 1995, S. 13; auch bei Aristophanes und Demosthenes taucht das Wort nicht auf.

[16] Vgl. u. S. 79 ff. unter „Pythagoreer".

[17] Zum Begriff oikonomia in der Überlieferung über die Sieben Weisen siehe u. S. 74 ff. Grundsätzlich zu Wort- und Begriffsgeschichte siehe Reinhart Koselleck, „Einleitung", in: Otto Brunner, Werner Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, 1972, S. XIII–XXVII. Im Hinblick auf die bei Wortuntersuchungen häufig zu findende Neigung, das Auftauchen eines Worts mit der „Erfindung" des von ihm bezeichneten Gegenstands zeitlich gleichzusetzen, scheint mir Kosellecks viel differenziertere Einstellung besonders bedenkenswert, z. B. S. XIV: „In der Praxis gibt es zahlreiche Vollzüge oder Verhaltensweisen, die vor ihrer sprachlichen Benennung zutagetreten – wie solche, die erst durch ihre sprachliche Erfassung zu geschichtlichen Phänomenen werden." und S. XXIII: „Ein treffender Begriff mag sogar fehlen, er kann tastend gesucht werden, er kann von alters her sich anbieten, aber nicht mehr stimmen, neue Worte treten hinzu, [...]" Zum Wortgebrauch siehe auch D. E. Eichholz,

die Bedeutung „Verwaltung eines Haushalts" sich insgesamt gleich. Umstritten war nur, ob das Wissen, das hierzu nötig war, gleichzusetzen sei mit demjenigen, das ein Verwalter einer Polis – ein König, ein Tyrann oder ein Polisbeamter – benötigte.[18] Hierüber stritten sich die Philosophen (vgl. u. zu Platon, S. 172 und zu Aristoteles, S. 406). Und es war ebenfalls strittig, wie weit der Begriff zu fassen sei, ob nämlich auch der Erwerb des Lebensunterhalts, die Chrematistik, dazugehöre bzw. ob diese den Hauptteil, wenn nicht die gesamte Oikonomia ausmache (vgl. dazu u. S. 135 ff. bei Lehrbuch und S. 183 ff. bei Aristoteles). Nach den uns erhaltenen Schriften, die von den antiken Autoren zur Gattung der *Oikonomiai* gezählt wurden (vgl. u. S. 208 f.) überwog die engere, auf den Oikos beschränkte Definition, derzufolge Oikonomia die private Hauswirtschaft bedeutete, deren Kernthema der „Umgang mit Mensch und Besitz" darstellte, wie es der Verfasser von Buch I der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* formuliert (vgl. u. Kommentar zur Stelle 1343 a 18). Und wenn die Auswahl, die Stobaios im frühen 5. Jahrhundert n. Chr. in seiner Anthologie unter dem Stichwort ‚Oikonomikos' gibt, repräsentativ ist für das antike Verständnis von Oikonomia,[19] dann lag der Schwerpunkt dieser Thematik auf den zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb des Hauses sowie auf den allgemeinen Tugenden eines guten Hausherrn, vor allem in Hinblick auf die ‚Erziehung' der Ehefrau und den richtigen Umgang mit Reichtum, d. h. der von Xenophon in seinem *Oikonomikos* vorgegebene Rahmen (vgl. u. S. 154 ff.) wurde nicht überschritten. Die Autoren von Buch I und II der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* stellen insofern, jedenfalls im Kreis der uns erhaltenen Oikonomik-Literatur, erstaunliche Ausnahmen dar. Sie fassen den Begriff nicht nur insofern weiter, als der Autor von Buch II dezidiert über den privaten Haushalt hinausgreift und Oikonomia auf po-

„The Pseudo-Platonic Dialogue Eryxias", in: *Classical Quarterly* 29, 1935, S. 129–149 zu Kapitel 393/394, sowie Adolf Trendelenburg, *Grammaticorum Graecorum de Arte Tragica Iudiciorum Reliquiae*, Bonn 1867, zum Gebrauch von oikonomia bei den Scholiasten.

[18] Vgl. unser Wort „Staatshaushalt".

[19] Die Übertragung des Begriffs auf ganz andere Bereiche, wie z. B. auf den der Literatur im Sinne der Stoffökonomie eines literarischen Werkes (z. B. schon Aristoteles, *Rhet.* 1453 a 29; Diodor V, 1; Dionysios von Halikarnass, Pomp. 4, Comp. 25) bzw. die Ausweitung im Sinne von allgemeiner Anordnung, Regelung (z. B. Aristoteles, *Pol.* 1288 a 34; 1308 b 32; 1315 b 1; Chrysipp, Stoic. 2, 338; Polybios I 4, 3) lasse ich hier beiseite. Die Inschriften und Papyri lassen, wie so oft, darüber hinaus einen viel umfassenderen Wortgebrauch erkennen und erinnern daran, daß die Literatursprache unserer meisten Quellen keineswegs der Umgangssprache entspricht. Siehe dazu Liddell-Scott und den *Thesaurus Linguae Graecae* s. v. In der Spätantike und im Mittelalter wird der gesamte Kosmos als eine Art Oikos Gottes aufgefaßt, dessen oikonomikoi dann z. B. die Bischöfe sein können, z. B. Paulus, *Brief an Titus*, Lukas 16, 1–12. Vgl. dazu vor allem Ulrich Meyer, *Soziales Handeln im Zeichen des ‚Hauses'. Zur Ökonomik in der Spätantike und im früheren Mittelalter*, Göttingen 1991, passim.

litische Bereiche (im modernen Sinn) ausweitet,[20] und der Autor von Buch I den über den Rahmen des Hauses hinausgehenden Erwerb wenigstens knapp mit einbezieht. Sondern dieser Autor verwendet darüber hinaus den Begriff oikonomia auch im Sinne von „Haushalt" selbst, von „Betrieb"[21]. Buch I der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* stellt die umfangreichste und am strengsten systematisierte Behandlung des Themenkomplexes dar, die uns erhalten ist. Sieht man von der Schrift *Peri Oikonomias* des Philodem ab, die in der erhaltenen Literatur eine erstaunliche Ausnahme darstellt, insofern hier die wahre Oikonomia auf das Erwerben und Verwenden von Reichtum durch den Weisen eingeschränkt wird,[22] so beinhaltet der Begriff sonst insgesamt in erster Linie ein Herrschaftswissen, kein Wirtschaftswissen im modernen Sinn.

Die ersten Wortuntersuchungen stammen von Wirtschaftswissenschaftlern oder von Historiker/innen des Mittelalters, die an der Vorgeschichte ihrer eigenen Probleme oder Quellen interessiert waren.[23] Aus altertumswissenschaftlicher Sicht beschränkten die Arbeiten sich im Bann der damaligen Forschungsschwerpunkte zunächst auf den Titel „oikonomos", der zuerst in hellenistischer Zeit in kleinasiatischen Städten für den Kassenbeamten der Polis auftaucht. Im ptolemäischen Ägypten trugen diesen Titel königliche Beamte, denen die Geld- und Naturalverwaltung eines ganzen Gaues unterstand. Diese beinhaltete Verpachtung von Steuern, Kontrolle der Pächter, Überwachung von Korntransporten nach Alexandria und der [Industrie][24] und ist insofern mit dem Verständnis von Oikonomia des Autors von Buch II zu vergleichen.[25]

Eine allgemeine Wortuntersuchung aus althistorischer Sicht legte als erster Moses Finley vor.[26] Er gelangte bereits zu dem Schluß (S. 21), daß die Men-

[20] 1345 b 13 ff. Siehe dazu den Kommentar. Vgl. Deinarchos 1, 97, der von kata ten polin oikonomiai spricht, und Philodem, *Rhet.* 2, 32 S., der auch eine politike oikonomia kennt.

[21] Vgl. die Stellen 1345 a 7 f. und 19–22, wo von kleinen bzw. großen oikonomiai die Rede ist. Beide Autoren befinden sich nicht in Widerspruch zu Aristoteles, der Oikonomia als Verwaltung auch im Hinblick auf die Polis gebraucht, siehe die Stellen o. Anm. 19, und die naturgemäße Chrematistik zumindest als Teil und Hilfsmittel der guten Oikonomik betrachtet: *Pol.* 1256 a 3–5; b 26–29; vgl. Einleitung II, S. 184 ff., unter Aristoteles. Bei ihm findet sich auch die Bedeutung von Oikonomia als Haushalt, allerdings in der Naturkunde: *De gen. anim.* 744 b 18.

[22] Siehe unten Einleitung IV, S. 252 f.

[23] Siehe u. S. 62 ff.

[24] Erich Ziebarth, Art. „Oikonomos", in: *RE* XVII 2, 1937, 2118 ff. Vgl. auch Peter Landvogt, o. Anm. 8.

[25] Vgl. u. S. 214 ff. u. Kommentar zu 1345 b 11 f.

[26] *The Ancient Economy*, Originalausgabe London 1973, 2. Auflage London/Berkeley/Los Angeles 1985, S. 17–34, immer noch überaus lesenswert und deshalb auch immer wieder neu aufgelegt.

schen der Antike „lacked the concept of an ‚economy', and, *a fortiori*, that they lacked the conceptual elements which together constitute what we call ‚the economy'. Of course they farmed, traded, manufactured, mined, taxed, coined, deposited and loaned money, made profits or failed in their enterprises. And they discussed these activities in their talk and their writing. What they did not do, however, was to combine these particular activities conceptually into a unit, in Parsonian terms into ‚a differentiated sub-system of society'. Hence Aristotle, whose programme was to codify the branches of knowledge, wrote no *Economics*. Hence, too, the perennial complaints about the paucity and mediocrity of ancient ‚economic' writing rest on a fundamental misconception of what these writings were about."

Auf Finleys Untersuchungen stützt sich weitgehend Carmine Ampolo, der die erste der drei Beobachtungen seiner Arbeit zur Oikonomia dem Wort selbst gewidmet hat.[27] Ampolo geht von Buch II der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* aus, in dem vier Arten von Oikonomia unterschieden werden: die königliche, die satrapische, die städtische (politische) und die private.[28] Im folgenden beschränkt er seine Untersuchung auf die städtische Oikonomia und geht der Verwendung des Wortes in griechischen Inschriften (z. B. aus Halikarnass und Lokroi Epizephyroi) nach. Ampolo kann sehr überzeugend nachweisen, daß Oikonomia in hellenistischer Zeit (3. und 2. Jahrhundert v. Chr.) außerhalb Athens im Sprachgebrauch der Verwaltungsinschriften das Amt der städtischen Finanzverwaltung, bzw. diese Finanzverwaltung selbst bezeichnet und damit dem entspricht, was in Athen dioikesis genannt wurde. Dazu paßt der Titel oikonomos, der in hellenistischen Städten auftaucht.[29] In den literarischen Quellen überwiegt zwar die Bedeutung cura rerum domesticarum, wie Quintilian es nennt,[30] aber wenn in der Rede des Deinarchos gegen Demosthenes[31] diesem letzteren der Vorwurf gemacht wird, er sei „unzuverlässig in kriegerischen Unternehmungen und unnütz in den städtischen Oikonomien (κατὰ τὴν πόλιν οἰκονομίαις)", dann weist das nach Ampolo darauf hin, daß auch in Athen das Wort die Bedeutung Finanzverwaltung annehmen konnte, denn als Gegenbeispiel für das Handeln des Demosthenes wird den Richtern Eubulos mit seiner hervorragenden Finanzverwaltung vorgeführt. Ampolo vermutet deshalb, daß schon im 4. Jahrhundert auch in Athen Oikonomia – wenn auch neben anderen Bedeutungen,

[27] „Oikonomia: tre osservazioni sui rapporti tra la finanza e l'economia greca", in: Istituto Universitario Orientale, Napoli. *Annali del seminario di studi sul mondo classico. Archeologia e Storia Antica* 1, 1979, S. 119–130.

[28] Vgl. Buch II, 1345 b 13.

[29] Vgl. o. S. 54.

[30] Institutio oratoria III 3, 9, im Zusammenhang der Oikonomia als Teil der elocutio. Vgl. o. Anm. 19.

[31] Deinarchos, or. I 97, gehalten 324 v. Chr.

die vielleicht sogar verbreiterter waren – allgemein als städtische Finanzverwaltung verstanden werden konnte.[32] Er führt das darauf zurück, daß schon im 5. Jahrhundert die Stadt (Athen zumindest, wegen der Verteilung der Mittel aus dem Seebund) direkt in verschiedene Sektoren des Wirtschaftslebens eingegriffen und im 4. Jahrhundert die Notwendigkeit bestanden habe, zur Aufrechterhaltung der Demokratie die Geldverteilungen beizubehalten. Dadurch seien die finanziellen Probleme und die Magistraturen, die mit ihnen befaßt waren, in den Vordergrund getreten (S. 124). Das Wort habe so seinen weitesten Bedeutungsumfang erreicht, den es später allerdings schon in der Antike wieder verloren habe. Als Beleg dafür führt Ampolo eine Stelle aus Herodian an, in der es heißt, unter Alexander Severus hätten die Frauen die Verwaltung (dioikesis) der Angelegenheiten und die Oikonomia der Herrschaft (arche) verwaltet (dioikein).[33]

Die beiden anderen Beobachtungen seiner Arbeit betreffen Fragen der Finanz- und Wirtschaftsgeschichte. Ampolo interessierte also nicht, was in der Antike zumindest von den Philosophen und Popularmoralisten unter dem Begriff Oikonomia verstanden und abgehandelt wurde, sondern er war auf der Suche nach den Wurzeln des modernen Ökonomiebegriffs. Daß dieser ursprünglich aus der Hausverwaltung stammte und daß insofern zumindest das Verhältnis von Oikos zu Polis in der Antike zu bedenken wäre, scheint ihn nicht weiter beschäftigt zu haben. Es ist ja auffällig, daß auch die in Athen gebräuchlichen Wörter für die finanziellen Aufgaben der Stadtverwaltung, nämlich dioikesis und tamias, der schon bei Homer (*Il.* XIX 44) als Verwalter des königlichen Besitzes vorkommt und dann in vielen griechischen Städten Kassenführer im öffentlichen wie im privaten Bereich war, aus dem Oikoswesen stammen. Nach unserer Überlieferung hat erst Aristoteles die Gleichsetzung von Oikos und Polis ausdrücklich bekämpft.[34]

Nach Ampolo, aber offenbar ohne Kenntnis von dessen Arbeit, legte Peter Spahn eine ausführlichere Wortuntersuchung zum Begriffsfeld Oikonomia

[32] Nach Finley, o. Anm. 26, S. 20, beginnt hier lexikographisch der Weg zu unserem Gebrauch des Wortes Ökonomie. Vgl. Polybios IV, 26, 6. IV, 67, 9 gebraucht Polybios das Wort aber in militärischem Zusammenhang, was zeigt, daß keine feste Begriffsveränderung stattgefunden hat. Die Texte, die später Stobaios unter dem Lemma οἰκονομικός ausgewählt hat, zeigen, daß gerade der ursprüngliche Sinn der Hausverwaltung sich am längsten erhalten hat. Vgl. u. S. 280 ff., Einleitung IV, zu den Neupythagoreern.

[33] Herodian VI 1, 1. Ich habe wörtlich übersetzt, um erkennbar werden zu lassen, wie heikel die Übertragung der Begriffe ist. Ampolo stützt sich auf die Übersetzung von F. Cassola, derzufolge Alexander „ebbe soltanto il titolo imperiale e le forme esteriori del potere, ma l'amministrazione dello stato e l'iniziativa di ogni decisione erano in mano alle donne". Warum hier die oikonomia der arche nur Entscheidungsinitiative bedeuten soll, ist mir nicht klar geworden. Es wäre eine besondere Untersuchung nötig, um herauszufinden, was genau Herodian hier gemeint hat.

[34] Vgl. Kommentar zu 1343 a 1.

vor.[35] Auch er ließ sich von der Vorstellung leiten, Oikonomia müsse etwas mit materiellem Gewinn oder mit Markt- bzw. Verkehrswesen zu tun haben. So weist er im Zuge eines Rückgriffes auf die archaische Dichtung zwar darauf hin, daß bei Homer Oikos als Hauswesen mit dazugehörenden Personen und Gütern verstanden werde (*Od.* I 232; II 64; IV 318; VI 181 und 183: oikon echein (οἶκον ἔχειν) im Sinne von „einen Haushalt führen". *Il.* XV 498). Er zitiert sogar Hermann Strasburger mit dem Satz: „Der Haushalt und Gutsbetrieb des Odysseus ist das ausführlichste und intensivste Idealgemälde, welches die homerische Poesie den sozialen Vorstellungen der Antike als mögliches Leitbild vorgegeben hat."[36] Aber er läßt diesen Strang der Zusammenhänge, der ihn auf die richtige Fährte hätte bringen müssen, wieder fallen und wendet sich statt dessen ökonomischen Überlegungen im modernen Sinne zu, die er von Anfang an belegt findet, z. B. darin daß bereits bei Homer mit dem Wort οἰκωφελίη (oikophelie) der Gedanke einer Mehrung des Hauses auftauche (*Od.* XIV 223; vgl. XV, 21: οἶκον ὀφέλλειν). Er bemerkt allerdings selbst, daß diese Prägung später wenig gebraucht worden sei. Auch bei der Analyse der *Erga* Hesiods weist Spahn zwar darauf hin, daß es in diesem Lehrgedicht um die landwirtschaftliche Arbeit und das soziale Verhalten eines Oikos-Besitzers gehe (S. 307, mit Verweis auf Vers 23, 244, 325, 376, 495), konzentriert sich aber ganz auf Aussagen zur Verbesserung der wirtschaftlichen Lage des Bauern (Vers 23, 244, 325, 376, 495) und läßt all die Themen, die tatsächlich zur antiken Oikonomik gehören, wie Ehe, Heiratsalter, Kinderzahl, Umgang mit Gesinde/Sklaven usw. (vgl. dazu die Zusammenstellung u. S. 71), völlig außer acht. Was Spahn nämlich – verharrend in modernem Denken – eigentlich sucht, ist die in den antiken Quellen durchaus auftauchende Chrematistik, die (Geld-)Erwerbslehre,[37] die zwar als Teil der Oikonomia diskutiert wird (vgl. u. Einleitung II zu Aristoteles, *Pol.* I 1256 b 40 ff., S. 185 ff.), aber eben mit Oikonomia nicht gleichzusetzen ist. Darauf hätte ihn eigentlich bereits die Stelle hinweisen können, in der, wie Spahn selbst hervorhebt, für uns das Wort oikonomia erstmalig

[35] Peter Spahn 1984, S. 301–323. Weitgehend unverändert wieder aufgenommen in seinem althistorischen Beitrag zu dem Artikel „Wirtschaft" in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, 1992, S. 513–516. Das Mittelalter ist in diesem Artikel von Otto Gerhard Oexle unter Benutzung der Arbeit von Sabine Krüger, „Zum Verständnis der Oeconomica Konrads von Megenberg", 1964, behandelt (S. 526–550). Wieder aufgenommen und nur leicht vertieft – in Auseinandersetzung mit der neueren Literatur –, hat Spahn die Thematik in seinem Beitrag „Sophistik und Ökonomie" in: Karen Piepenbrink (Hg.), *Philosophie und Lebenswelt in der Antike*, Darmstadt 2003, S. 36–51. – Die Arbeit von John Reumann, *The use of oikonomia and related terms in Greek sources to about 100 A. D.*, Diss. Univ. of Pennsylvania 1957, blieb mir leider unzugänglich.

[36] Hermann Strasburger, 1976, S. 16 (= *Studien zur Alten Geschichte*, hg. von Walter Schmitthenner und Renate Zoepffel, Hildesheim, Bd. III 1990, S. 23).

[37] Vgl. u. Einleitung II, S. 135 ff. zu Lehrbuch.

auftaucht: Platon läßt in seiner *Apologie* (36 b) Sokrates sagen, er habe sich um das nicht gekümmert, worum andere Menschen sich bemühten, um „Geschäfte" (hier wohl im Sinne von Gelderwerb: chrematismos/χρηματισμός)[38] und Haushaltsführung (oikonomia/οἰκονομία) sowie „um Kriegswesen und Volksrednerei und sonst um Ämter, um Verschwörungen und Parteien, die sich in der Stadt hervorgetan, weil ich mich in der Tat für zu gut hielt, um mich durch Teilnahme an solchen Dingen zu erhalten"[39]. Spahn folgert (S. 316) aus dieser Parallelisierung, „daß oikonomia für sich genommen nicht als summarischer Oberbegriff für [Wirtschaft] gebraucht wird, daß aber andererseits auch kein normativer Gegensatz zwischen Geldgeschäft und Haushaltung intendiert ist". Diese Feststellung ist allerdings nur für den interessant, der ein griechisches Aequivalent für unseren Begriff „Wirtschaft" sucht.

Ausgangspunkt für Spahns Untersuchung, die in erster Linie wirtschaftliche Veränderungen beleuchten wollte, war die Überlegung, daß erst in einer bestimmten wirtschaftshistorischen Situation der Terminus oikonomia auftauche und auftauchen könne, und zwar ungefähr gleichzeitig mit dem Aufkommen einer entsprechenden Lehre und Literatur: der antiken Ökonomik (S. 303), die er allerdings als Lehre marktorientierten Wirtschaftshandelns verstand. Aufbauend auf einer knappen Skizze der Veränderung des Begriffes agora, der seine Bedeutung als allgemeiner Versammlungsplatz der Gemeinschaft verliert und statt dessen mehr und mehr nur noch den Markt bezeichnet, und der marktwirtschaftlichen Entwicklung Athens in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, insbesondere in der Phase des Peloponnesischen Krieges, als die Bauern zum Schutz vor den Einfällen der Spartaner in die Stadt Athen flohen und ihre Lebensbedürfnisse dort auf dem Markt decken mußten, schlußfolgert Spahn (S. 314), daß das Erfordernis exakter Rechnungsführung und finanzieller Planung eine entsprechende Schulung vorausgesetzt habe, für die Hesiods *Erga* nicht mehr ausgereicht hätten. Eine Notiz Plutarchs in der Perikles-Vita,[40] derzufolge Perikles eine neuartige Form der Haushaltsführung eingeführt und sich zu diesem Zweck eines dafür besonders geschulten Sklaven bedient habe, dient Spahn als Anhaltspunkt für die Datierung einer „neuartigen und expliziten Haushaltungslehre, der Ökonomik. Auch wenn keine Schriften über οἰκονομία aus dem

[38] Bei Thukydides I 87, 5 scheint der Wortsinn (noch?) weiter gefaßt zu sein, denn die athenischen Gesandten, die sich zum Zeitpunkt der Verhandlungen über einen Kriegsbeschluß gerade in Sparta aufhielten und nach ihrer Rede vor den versammelten Spartanern und deren Bundesgenossen erst noch ihre „Geschäfte" abwickelten, ehe sie nach Athen zurückkehrten, werden nicht gerade wegen des Gelderwerbs in Sparta gewesen sein.

[39] Vgl. dieselbe Zusammenstellung von Chrematismos und Oikonomia *Staat* 498 a, wo davon die Rede ist, daß sich die jungen Leute, ehe sie einen Hausstand gründen und sich dem Erwerb des Lebensunterhalts widmen müssen, der Philosophie zuwenden.

[40] Kapitel 16; vgl. dazu u. S. 113 f.

5. Jahrhundert überliefert sind, gibt es doch eine Reihe von Hinweisen, daß in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts die richtige Haushaltung zum Lehrgegenstand wurde." Und weil diese Hinweise sich vor allem bei Sophisten fänden[41] und Aristophanes (*Frösche*, Vers 971 ff.) dieses Thema als typisch sophistisches karikiere, gelangt Spahn zu der Annahme einer „sophistischen Ökonomik", die praktisches Wissen für den „Umgang mit der ausgeweiteten Markt- und Geldwirtschaft vermitteln" wollte.[42] Gegen diese sophistische Ökonomik habe die Philosophie Stellung bezogen. „Der auf Grund ethischer und politischer Prämissen eingeschränkte Begriff von οἰκονομία bei Platon und Aristoteles war, wie man schon lange gesehen hat, eine Reaktion vor allem auf die athenischen Verhältnisse. Dieser ethisch begründeten Ökonomik ging es darum, die negativ bewerteten Folgen der marktabhängigen Ökonomie – der sog. Chrematistik – zu vermeiden." (S. 321)[43] Insgesamt schlußfolgert Spahn: „Die Entstehung der klassischen antiken Ökonomik hängt aufs engste zusammen mit der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung in Athen nach der Mitte des 5. Jahrhunderts, d. h. vor allem: mit der Ausbildung der Demokratie einerseits und der rapiden Ausweitung von Geldgebrauch und Markthandel andererseits." (S. 321)[44]

Schon Singer hatte die „Erfindung" der Oikonomia unter Berufung auf die Plutarch-Stelle auf Perikles zurückgeführt, aber gerade nicht auf die Sophisten im allgemeinen (S. 46): „[...] there is no hint of any Sophist writer on *oikonomia* as a whole. (Nor could the existence of such writings be inferred from Aristotle's allusions, in a former chapter, of so-called ‚theories of money', either identifying money with ‚wealth' or treating it as a ‚trifle' – which upon

[41] Protagoras in dem gleichnamigen Dialog Platons, 318 e, Antiphon (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 87, B 53, 54) und Demokrit (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 68, B 218 ff., 279 ff.). Vgl. dazu unten Einleitung II, S. 138 ff., die Einzelbehandlung.

[42] In der Wiederaufnahme des Themas 1992, vgl. o., Anm. 35, hat Peter Spahn diese These fallengelassen. Sie läßt sich in der 1984 vorgetragenen Form auch sicher nicht halten, aber es bleibt Spahns Verdienst, im Zusammenhang seiner Wortuntersuchung die Existenz von Schriften, die die Chrematistik zum Gegenstand hatten und die Aristoteles klar belegt (vgl. u. Einleitung II, zu Aristoteles, S. 187), betont zu haben.

[43] Leider gibt Spahn nicht an, auf wen sich seine Angabe bezieht, man habe schon lange gesehen, daß der eingeschränkte Begriff von oikonomia auf eine Reaktion der Philosophen zurückgehe. Dagegen spricht die *Phaidros*-Stelle bei Platon (248 d 5), derzufolge der Chrematist zusammen mit dem Politikos und dem Oikonomikos schon an dritter Stelle in der Hierarchie der Träger wahrheitserfüllter Seelen steht, vgl. u. Einleitung II, S. 173 zu Platon. Siehe aber auch Natali, 1995, S. 17, der im allgemeinen Tenor der aus der sokratischen Schule stammenden Oikonomik-Literatur eine Kritik an der außerphilosophischen Auffassung erkennt, derzufolge die Besitzsteigerung als alleinige Aufgabe der guten Hausverwaltung anzusehen sei. Daß diese Auffassung je so kraß vertreten wurde, scheint mir angesichts der Tradition des Oikonomia-Denkens unwahrscheinlich.

[44] Vgl. schon O. Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist*, siehe u., Anm. 53, S. 261: „Die Entstehung der griechischen Agrarliteratur steht sicher mit der zunehmenden Ratio-

inspection turn out to be nothing but vague commonplaces of men of all times in the street and in the *agora*.)“ Nach Singer ist es aber nicht eine bestimmte wirtschaftliche Situation, die zu dieser „Erfindung“ führt. „In order to conceive of an *oikonomia* in the dual meaning of a specific structural unit of human activities and as a rational norm governing it, two things are necessary: the dissociation of a certain sphere of thought and action from the context of manifold relations and concepts typical of the household and estate of a family in which it was first grasped; and the will to submit that sphere to rational discipline, radically considered as a whole.“ (S. 46) In der Wirtschaftsführung des Perikles „we are witnessing the birth of the ideal of a rational and systematic ordering of the whole of household-affairs, following broad principles and ruthlessly applying logic to the details formerly left to tradition, routine and chance“ (S. 47). Das Auftauchen von *Lehrschriften* führt Singer auf die absentee-ownership im „bürgerlichen Lebensstil“ des 4. Jahrhunderts zurück, die er u. a. für eine Folge des Peloponnesischen Krieges hält (S. 44 f.).

Eine wieder andere Erklärung für das Auftauchen des Begriffs Oikonomia und für die Literatur über diesen Gegenstand gibt C. Natali. Auch er bemerkt die Tatsache, daß in unseren Quellen zunächst nur Frauen als Hausverwalterinnen genannt werden, während im 4. Jahrhundert diese Aufgabe offenbar auf den Hausherrn übergegangen sei. Wohl im Anschluß an Beobachtungen der Frauenforschung, daß Tätigkeiten, die mit zunehmender Spezialisierung aus dem Oikos herausverlagert werden, meistens auf Männer übergehen und damit einen anderen Status erlangen, schließt Natali, daß die weibliche Hausverwaltung zwar keinen Anstoß zu vertiefter theoretischer Beschäftigung mit dem Thema gegeben habe, von der Geburt der männlichen Oikonomie aber im 4. Jahrhundert die Entwicklung der Oikonomia-Literatur hervorgerufen worden sei.[45]

Gemeinsam ist allen diesen Erklärungsmodellen, daß sie die Wortgeschichte als „Reflexhistorie materieller Prozesse“[46] behandeln. Das hat zwar durchaus eine gewisse Berechtigung, greift aber auch im Fall von Oikonomia und Oikonomika (im Sinne von Lehrschriften) zu kurz. Meines Erachtens ist der Ansatz Singers insofern der am meisten angemessene und weiterführende, als er, stärker als die anderen Autoren, den allgemeinen geistesgeschichtli-

nalisierung des landwirtschaftlichen Betriebes durch die steigende Marktverflechtung in der klassischen Zeit in Zusammenhang. Hier war eine rational durchgebildete Agrartechnik erforderlich, deren praktische Erfahrung der wissenschaftliche Geist des Griechentums dann systemisierte.“ Zu Brunner siehe u. S. 62 f.

[45] Natali, 1995, S. 12 ff., 16 f. Seiner Ansicht nach entspricht der Chrematismos der männlichen Oikonomia, insofern er von außen, vom männlichen Bereich her, die Mittel für den Haushalt heranschafft. Zum Zusammenhang mit den antiken Überlegungen zum richtigen Umgang mit Reichtum siehe u. Einleitung IV, S. 255 ff., unter Philodem.

[46] R. Koselleck, o. Anm. 17, S. XIV.

chen Veränderungen die größte Bedeutung beimißt. Allerdings darf deren Betrachtung nicht auf die Oikonomik beschränkt bleiben, sondern die Entwicklung in diesem einen Bereich menschlicher Tätigkeiten muß in Zusammenhang gebracht werden mit den allgemeinen Veränderungen des Denkens und der Mentalität, die im 6. Jahrhundert einsetzen und schließlich zur Entwicklung der Fachbuchliteratur führen.[47]

Das Interesse an der Geschichte des Wortes oikonomia kam, wie gesagt, anfangs nicht von der Altertumswissenschaft her. Einerseits fragten Wirtschaftswissenschaftler nach den Wurzeln ihrer Wissenschaft, andererseits suchten Historiker des Mittelalters zum besseren Verständnis ihrer Quellen nach den Vorläufern der mittelalterlichen Hauswirtschaftslehren sowie der frühneuzeitlichen „Hausväterliteratur". Für die Wirtschaftswissenschaftler und die an „Wirtschaft" interessierten Althistoriker war das Ergebnis ihrer Suche gleichermaßen enttäuschend: Sie gelangten zu dem allgemeinen Schluß, daß die sonst „wissenschaftlich" so produktiven Griechen im Bereich der Wirtschaft nie zu einer systematischen Erfassung verkehrswirtschaftlicher Vorgänge und damit auch nicht zu einer diesbezüglichen Wissenschaft gelangt seien. Spahn formuliert z. B.: Die Lehre der antiken Oikonomik „wirkt von heute her gesehen recht kümmerlich und der zugrundeliegende Ökonomiebegriff weist relativ geringe Komplexität auf",[48] und Johannes Burkhardt faßt in seinem einleitenden Überblick über den Artikel die Ergebnisse so zusammen: „Einen Gesamtbegriff für ein autonomes wirtschaftliches Handeln oder eine Wissenschaft davon hat es also von der Antike bis in die frühe Neuzeit nicht gegeben. Im Altertum bildeten sich ‚oikos' und ‚oikonomia' als Bezeichnungen für das Haus und seine Verwaltung in sozialer und materieller Beziehung heraus. Die antike Ökonomik wurde durch die Autorität des Aristoteles zum bleibenden Lehrgegenstand der praktischen Philosophie neben Politik und Ethik. Zugleich begründete die Abwertung der Geldgeschäfte (Chrematistik) und die agrarische Akzentuierung des Hauses (Xenophon) eine normative Abdrängung der Tauschsphäre, so daß der faktisch aufsteigende Markt (agora) zumeist nur sporadisch in anderen kogniviten Kontexten erscheint."[49] Es gab in der Antike allerdings wohl wirklich keine Ökonomik im Sinne einer Wirtschaftswissenschaft, dafür aber, und das übersahen diese Forscher, bestand offenbar ein allgemeines Bedürfnis nach einer entwickelten *Oiko*nomik, einer *Haushalts*wissenschaft. C. Natali zitiert in einem Überblick über die Forschungsgeschichte der anti-

[47] Siehe u. S. 118 ff.

[48] Peter Spahn 1984, S. 304. Selbst M. I. Finley (o. Anm. 26, S. 29), der den Unterschied zwischen antiker Oikonomik und politischer Ökonomie klar gesehen hat, beklagt „the crashing banality" der Einführungskapitel von Buch II der *Oikonomika*.

[49] Johannes Burkhardt, Artikel „Wirtschaft" in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, siehe o., Anm. 35, S. 512.

ken Oikonomik[50] A. J. Festugière, der, zwar in anderem sachlichen, aber in demselben wissenschaftstheoretischen Zusammenhang bemerkte: „On peut n'avoir qu'un goût médiocre, aujourd'hui [...] Mais est-ce bien la question? Il s'agit de comprendre."[51] Und es sollte nach den Gründen für diesen Unterschied gefragt werden.[52]

Die Mittelalterhistoriker/innen dagegen gelangten zu sehr interessanten Ergebnissen. Besonders Otto Brunner beschäftigte sich im Rahmen seiner Arbeiten zu Wolf Helmhard von Hohberg (1612–1688) und dessen Werk mit „dem Ursprung der Ökonomik als Lehre vom Hause bei den Griechen"[53]. Das Prinzip des „ganzen Hauses" hatte schon W. H. Riehl in seinem Buch *Die Familie*, 1854, dargestellt, dann aber war es für die Forschung weitgehend an den Rand gedrängt und vergessen worden.[54] Erst die Beschäftigung mit der „Hausväterliteratur"[55] führte wieder auf die erfolgversprechende Fährte.

Den frühneuzeitlichen Autoren war die antike Wurzel ihres Wortgebrauchs noch klar gewesen. So schrieb Hohberg in der „Vorrede an den Leser" zu seiner Schrift „Georgica curiosa, das ist umständlicher Bericht und klarer Unterricht von dem adelichen Land- und Feldleben auf alle in Teutschland übliche Land- und Forstwirtschaften gerichtet, hin und wieder mit vielen untermengten raren Erfindungen und Experimenten versehen [...]", die er „eine Oeconomia" nennt: „Damit man aber nicht vorwerffen möge, ich handle von der Wirthschaft und melde nicht, was sie sey, hat es mich anfangs darum unnöthig gedäucht, weil es ohnedies ein jedermann bekanntes Ding ist, ohne welches das menschliche Leben nicht bestehen kann; damit es aber auf das kürzeste geschehe, ist die Oeconomia nichts anderes als eine weise Vorsichtigkeit, eine Hauswirtschaft beglückt anzustellen, zu führen und zu erhalten." (Zitiert nach Brunner, S. 240 f.) Interessanterweise schließt Hohberg

[50] 1995, S. 5–10.

[51] *La révelation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 2. Aufl. 1952, Bd. I, S. 357.

[52] Siehe dazu Leonhard Bauer/Herbert Matis, *Geburt der Neuzeit. Vom Feudalsystem zur Marktwirtschaft*, München 1988. In Teil I ihrer Untersuchung greifen die Autoren auch auf die antike Literatur zurück. Weitere Literatur siehe VI Literaturverzeichnis, S. 397 ff.

[53] *Adeliges Landleben und europäischer Geist*, Salzburg 1949, S. 240 ff. Vgl. auch ders., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1968, S. 133–164.

[54] Gedruckt in W. H. Riehl, *Naturgeschichte des deutschen Volkes*, Kröners Taschenausgabe, Leipzig 1935, S. 197 ff. (zitiert nach O. Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist*, siehe o., Anm. 53, S. 359, Anm. zu S. 248). Nach Brunner führte der Prozeß der Industrialisierung und Verstädterung zu einer Auflösung des Hauses in Familie und Beruf, Haushalt und Betrieb, wodurch das „Haus" als Gegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung „zur Angelegenheit der Historie und für den bäuerlichen Bereich der Volkskunde" wurde. Zur Wiedereinbeziehung des „Hauses" als Organisationsfaktor antiken Wirtschaftslebens durch K. Bücher siehe u. Einleitung V , S. 360.

[55] Der Begriff stammt von C. Fraas, *Geschichte der Landbau- und Forstwissenschaft*, München 1865.

zur näheren Erläuterung dessen, was er meint, eine knappe Inhaltsangabe der Antworten der Sieben Weisen auf die Frage nach der besten Haushaltsführung an, die er Plutarchs *Gastmahl der Sieben Weisen* (Kapitel 12, 154 F–155 E) entnommen hatte.[56] Ganz so sicher scheint sich also schon Hohberg nicht mehr gewesen zu sein, daß man ihn richtig verstehe. Und daß sich schon hundert Jahre später der Wortgebrauch auch für dieses Wort wie für andere grundlegend verändert hatte, läßt ein interessantes Zitat erkennen. In seiner „Anleitung zur Technologie oder zur Kenntnis der Handwerke, Fabriken und Manufakturen, vornehmlich derer, die mit der Landwirtschaft, Polizey und Cameralwissenschaft in nächster Verbindung stehen, nebst Beiträgen zur Kunstgeschichte" schrieb J. Beckmann 1777: „Alt sind wenigstens diese Wörter: τεχνολογία, τεχνολογέω, τεχνόλογος; aber freylich dachten die Griechen wohl dabey nicht allemal an Handwerke, so wenig sie unter οἰκονομία, πολιτική und hundert andern Wörtern das dachten, was wir darunter denken."[57] Die äußerst interessante, weitgehend analog verlaufende Bedeutungsgeschichte der Worte Wirt, Wirtschaft hat Brunner dargelegt.[58]

1964 hat Sabine Krüger in ihrem großen Aufsatz „Zum Verständnis der Oeconomica Konrads von Megenberg"[59] auf der Suche nach Vorbildern die erste ausführlichere Geschichte der antiken Oikonomik-Literatur vorgelegt, die bis heute lesenswert und nicht überholt ist.[60] Sie fußt zwar einerseits stark auf Brunners Arbeiten, hat aber nicht nur für die Antike durchaus ei-

[56] Vgl. dazu u. S. 74 ff. zu den „Sieben Weisen" sowie Einleitung IV, S. 302 zu Plutarch.

[57] 6. Aufl. 1809, Nachdruck Leipzig 1968, S. 21. Zitiert nach dem Artikel von Ruth Geier, „Technik von τέχνη", in: Elisabeth Charlotte Welskopf (Hg.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, Bd. 5: Das Fortleben altgriechischer sozialer Typenbegriffe in der deutschen Sprache, Berlin (DDR) 1981, S. 307–312, Zitat: S. 310. Einen Artikel „Ökonomie" gibt es erstaunlicherweise (oder klugerweise?) in diesem Lexikon nicht.

[58] *Adeliges Landleben und europäischer Geist*, siehe o., Anm. 53, S. 242 ff. Aus dem Wortfeld ‚pflegen, Pflicht, sich für jemanden einsetzen' entwickeln sich die Bedeutungen Gastfreund, Gastwirt, Hauswirt (Hausvater, Hausherr). „Erst im 18. Jahrhundert [...] wird die Bedeutung des klugen Planens und rationellen Wirtschaftens hineingelegt, die nun auch auf die Bedeutung Wirt gleich Landwirt, Bauer angewendet wird." Wirtschaft ihrerseits ist zunächst die Tätigkeit des Wirtes. Durch Differenzierung „ergeben sich die Bedeutungsgruppen 1) Bewirtung, Gastmahl, Hochzeit, Gastwirtschaft, 2) Verwaltung von Haus und Besitz, Hauswesen; dann auch die Gesamtheit des wirtschaftlichen Lebens einer größeren Gemeinschaft oder seiner Teilgebiete". Die Bedeutung der Gruppe „Art und Weise, Kunst des Wirtschaftens, der Führung und Verwaltung des Haushalts [...]" ist „verhältnismäßig jung und bis zum Ende des 17. Jahrhunderts ohne innere Festigkeit. [...] Erst im 18. Jahrhundert gewinnt mit dem zugehörigen Verbum ‚wirtschaften' die jüngere Bedeutung des rationalen ‚ökonomischen' Wirtschaftens Raum."

[59] Siehe Sabine Krüger, 1964.

[60] Schon Friedrich Wilhelm, 1915, S. 163, Anm. 2, hatte geschrieben: „Eine Geschichte der theoretischen Behandlung der Oekonomik bei den Griechen ist noch zu schreiben", und im Grunde gilt das bis heute.

gene Forschungen betrieben und ist insbesondere für die Rezeption der klassischen griechischen Oikonomiken durch die Römer, in der heidnischen und christlichen Spätantike sowie bis in die frühe Neuzeit heranzuziehen. Sabine Krüger legt (S. 482 ff.) die These vor, daß die sophistischen Sprachuntersuchungen zur Synonymik, z. B. des Protagoras und des Prodikos, insofern zur Herausbildung einer Oikonomik beigetragen haben könnten, als erst durch sie die Unterscheidung zwischen δόμος als dem „äußeren" Haus, dem Gebäude, und οἶκος als dem „inneren" Haus, d. h. Kinder, Frau, Freunde und Gesinde, getroffen werden konnte. Sie beruft sich dazu auf Plutarch, der in seinem *Gastmahl der Sieben Weisen* (155 B–C) Anacharsis diese Unterscheidung entwickeln läßt.[61] Das Interesse an Wirtschaft überhaupt gehe auf das praktische Denken der Sophisten zurück, die auch mit ihrer Tendenz zur Systematisierung den entscheidenden Anstoß für die Verwissenschaftlichung gegeben hätten,[62] eine These, die wohl Spahn in seiner Ansicht bestärkt hat. Wenn Einzelheiten auch nicht überall einer kritischen Überprüfung standhalten, so ist Sabine Krügers Arbeit doch immer noch die einzige ernsthafte Beschäftigung mit dem Gesamtthema, dem die Althistoriker sich bisher nicht widmen mochten.

Auf Sabine Krügers Arbeit fußt dann Irmintraut Richarz, *Oikos, Haus und Haushalt. Ursprung und Geschichte der Haushaltsökonomik*[63]. Frau Richarz ist ihrerseits als Haushaltsökonomin Vertreterin einer Wissenschaft, die es in den Vereinigten Staaten schon länger gibt, die aber in Deutschland „erst vor wenigen Jahrzehnten an Universitäten und Hochschulen institutionalisiert wurde" (S. 12).[64] Richarz hebt den Unterschied zur modernen Haushaltsökonomik hervor, der darin liegt, daß die antike Oikonomik als Haus*herrschaft*, nicht so sehr als Haus*wirtschaft* zu verstehen ist (S. 46, vgl. dazu den Kommentar zu I 1343 a 4, u. S. 416). Der Überblick über die Antike bietet hier nichts Neues für Altertumswissenschaftler, aber die Weiterverfolgung der Linien bis in die Gegenwart ist interessant, besonders Teil C (S. 235–323), in welchem das Neuentstehen einer Haushaltswissenschaft bzw. Haushaltsökonomik im 19. und 20. Jahrhundert skizziert wird.[65]

[61] Vgl. dazu u. Einleitung IV, S. 302.

[62] S. 479 ff. In Xenophons *Oikonomikos* sieht Krüger die sophistische Haushaltskunst in ihrer Rückführung auf den sophistischen Utilitarismus gespiegelt. Vgl. zu Krügers Argumentation u. S. 115 f.

[63] Irmintraut Richarz, 1991.

[64] Vgl. Berndt Tschammer-Osten, *Haushaltswissenschaft*, Göttingen/Zürich 1979.

[65] Siehe auch Irmintraut Richarz (Hg.), *Haushalten in Geschichte und Gegenwart. Beiträge eines internationalen disziplinübergreifenden Symposions an der Universität Münster vom 6.–8.10.1993*, Göttingen 1994, sowie dies. (Hg.), *Der Haushalt – Neubewertung in der Postmoderne. Beiträge eines internationalen disziplinübergreifenden Symposions an der Universität Münster vom 12.–13. 3. 1997*, Göttingen 1998.

Wieder ausschließlich an der Erklärung mittelalterlicher Phänomene interessiert ist die neuere Arbeit von Ulrich Meyer, „Soziales Handeln im Zeichen des ‚Hauses'. Zur Ökonomik in der Spätantike und im früheren Mittelalter".[66] Auch Meyer gibt zunächst einen kurzen Abriß der antiken Entwicklung, wobei er seine Auswahl verständlicherweise aufgrund seiner Interessen trifft. Unter diesem Aspekt stellt sich ihm die mittelalterliche Ökonomik u. a. folgendermaßen dar: „Ein wichtiges Merkmal von ‚Ökonomik' liegt darin, daß ihre Anwendung im Einzelfall immer als Versuch eines Autors verstanden werden kann, gesellschaftliche *Ordnung* darzustellen oder zu fordern. Ökonomik kann deshalb als eine Form sozialen Ordnungsdenkens gelten [...] Der Begriff der ‚Ordnung' (τάξις) stand mit seinen spezifischen Implikationen ja schon im Zentrum der antiken Ökonomiken. Das Haushalten (οἰκονομία) bestand demnach im Kern darin, den Menschen und den Dingen im ‚Haus' den ihnen jeweils angemessenen Platz im Ganzen zuzuweisen [...]. Diese Ordnung sollte im ‚ökonomischen' Handeln des Hausvaters oder eines von ihm delegierten Hausverwalters garantiert sein." (S. 35) Diese Beobachtung trifft sicherlich einen wesentlichen Aspekt des antiken Oikonomia-Denkens.

Zusätzliche Literatur zur Wort- und Begriffsgeschichte: E. Dassmann/G. Schollgen, Artikel „Haus II" (Hausgemeinschaft), *RAC* 13, Stuttgart 1986, S. 801–905; M. Dinges (Hg.), *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen 1998.

2. Oikonomisches Denken vor den pseudo-aristotelischen *Oikonomika*

Der Oikos (οἶκος, auch οἰκία/oikia) war von Anbeginn an das Zentrum des griechischen Lebens. Sogar die halbwilden Kyklopen, die noch nicht einmal den Ackerbau kannten, lebten nach griechischer Vorstellung in einer Ordnung, die der eines griechischen Oikos entsprach: „Und sie haben weder ratspflegende Versammlungen noch auch Gesetze, sondern bewohnen die Häupter der hohen Berge in gewölbten Höhlen, und ein jeder setzt die Satzungen fest für seine Kinder und seine Weiber." (*Od.* IX 112–115)

Eine antike Definition des Begriffes Oikos gibt Xenophon in seinem *Oikonomikos* (I 5): „Was wollen wir aber nun unter ‚Hauswesen' (Oikos) verstehen? Das, was die Behausung ausmacht, oder gehört auch alles das zum Hauswesen, was einer außerhalb seiner Behausung als Besitz erworben hat? Mir jedenfalls, antwortete Kritoboulos, scheint alles, was einer als Besitz er-

[66] Ulrich Meyer, 1998.

worben hat, sogar wenn es nicht in demselben Staatsgebiet (Polis) liegt, in dem der Besitzer seinen Wohnsitz hat, zum Hauswesen zu gehören."[67] Schon bei Hesiod kommt das Wort in dieser erweiterten Bedeutung vor, wenn er gleich zu Beginn der *Erga* das Stichwort für seine Ratschläge liefert: „Denn auf den Nächsten blickt einer hin und drängt nun zum Wirken/ Auf einen Reichen, der emsig sich rührt beim Pflügen und Pflanzen/ Und beim Bestellen des Hauses (οἶκον τ' εὖ θέσθαι)."[68] Auch sonst ergibt sich aus der Anwendung in den Quellen klar, daß Oikos nicht nur die Familie im modernen Sinn, also Eltern und Kinder, bezeichnet, welchen Aspekt z. B. B. W. K. Lacey in den Vordergrund rückt,[69] sondern Familie, Haus und Besitz an Land, Sklaven und Vieh, ja später auch an Werkstätten, also einen Haushalt. Fast alle Menschen der homerischen Gesellschaft lebten innerhalb eines Oikos, und wer nicht dazugehörte, wie z. B. der landbesitzlose Saisonarbeiter, der Thete, galt als das unglücklichste Wesen der Welt,[70] unglücklicher noch als der Sklave, der eben wenigstens in einen Oikos eingebunden war und dort auch einen gewissen Schutz und die Zugehörigkeit zum Hauskult fand. In der Forschung ist teilweise nur der große Haushalt eines reichen homerischen Helden als Oikos bezeichnet worden. Es blieb dabei unklar, in welcher Ordnung sich diese Autoren das Leben der einfachen Bauern vorstellten. Schon Hesiods Sprachgebrauch, der die Formulierung „hausloser Thete" zuläßt, spricht gegen diese Annahme.[71] Und ebenso wie der Unterschied zwischen „Grundbesitzer" und „Bauer" nicht eindeutig festgeschrieben war, gab es in Griechenland auch keinen fest definierten und abgegrenzten Adel, so daß eine Beschränkung des Begriffs Oikos auf „herrschaftliche" Haushalte, etwa im Sinne eines herrschaftlichen „Hofs", antikem Denken nicht entspricht.[72] Im ersten Buch der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* spricht der Autor von

[67] Siehe dazu K. Meyer, 1975, Anm. 10 zur Stelle, S. 100 f. Vgl. Plutarch, *Symposion* 155 B–C. Zum Verhältnis von Oikos und Polis, vgl. den Kommentar zu I 1343 a 2 ff.

[68] 21–23. Vgl. den Kommentar von West zur Stelle: Hesiod, *Works and Days*, M. L. West, 1978. West verweist auch auf die Verse 325, 376 und 495, in denen das Wort in derselben Bedeutung verwendet wird. Das Gebäude bezeichnet es dagegen in den Versen 523, 554 usw. – Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit der Formulierung, mit der Hesych einen Buchtitel des Demokrit: Euesto, erklärt. Ihm zufolge ist das die Glückseligkeit, die aus der guten Ordnung des Haushalts erwächst: εὖ ἑστάναι τὸν οἶκον; vgl. u. Einleitung II, S. 142.

[69] W. K. Lacey 1983 (engl. Orig. 1968), S. 13 ff. und passim.

[70] Homer, *Od.* XI 487–491; Hesiod, *Erga*, Vers 602: man soll als Arbeiter einen Theten ohne Oikos einstellen, was von einem antiken Erklärer als einer, der keine Frau und kein Kind hat, erläutert wird. Siehe dazu M. L. West, 1978, S. 309. Siehe auch Michel M. Austin/Pierre Vidal-Naquet, 1984, S. 36 f.

[71] Zum Oikos siehe M. I. Finley, *Die Welt des Odysseus*, München 1978, S. 57 ff. Zum aristokratischen Oikos siehe auch Michel M. Austin/Pierre Vidal-Naquet, 1984, S. 32 ff.

[72] Vgl. dazu insgesamt Winfried Schmitz, *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*, Berlin 2004. Schmitz sieht in der Dorfgemeinschaft eine den

großen Haushalten, die z. B. von einem Verwalter beaufsichtigt werden,[73] und von kleinen, in denen der Hausherr oder seine Frau selber die Aufsicht führen.[74] Das Nachdenken über die angemessene Ordnung eines Oikos hat jedenfalls seinen expliziten und reflektierten Niederschlag zuerst – zumindest für uns aufgrund der Überlieferungslage – in der Behandlung eines eher kleineren Haushalts gefunden, nämlich in dem Lehrgedicht des Hesiod (vgl. u. S. 70 ff.).

Homer

Man hat die homerische Welt als vom Oikos geprägt bezeichnet, weil die Beziehungen zwischen den verschiedenen Haushalten relativ locker waren und die Bestrebungen auf eine möglichst weitgehende Autarkie des eigenen Oikos zielten.[75] Die Archaik ist dementsprechend als eine Entwicklung „Vom Oikos zur Polis“[76] aufgefaßt worden.

Schon das Heldenepos vergißt nicht, den Helden als idealen Hausherrn darzustellen, insbesondere in der *Odyssee* am Beispiel des Odysseus, neben dem als Idealgattin Penelope steht. Dieses Epos, das nicht den Kampf der Helden verherrlicht, sondern neben Abenteuer und Irrfahrt vor allem das friedliche Leben in der Heimat, wurde in der Antike bereits als „schöner Spiegel des menschlichen Lebens“ und als Darstellung des Hauswesens des Odysseus gelesen.[77] Und daß Homer, wie in so vielen anderen Lebensbereichen auch, als Lehrautorität für Haushaltsführung galt,[78] beweist auch der

Oikoi über- und der Polis vorgeordnete Sozialstruktur, aus deren Untersuchung die Polisbildung besser verständlich wird.

73 Siehe 1344 b 34 f., wo es sich um persische Verhältnisse handelt, und 45 a 8.

74 Besonders 1345 a 7 f., vgl. jeweils die Kommentare zu den Stellen.

75 Finley, *Welt des Odysseus*, o. Anm. 71; Michel M. Austin/Pierre Vidal-Naquet, 1984, S. 32 ff. Oikos als Hauswesen mit dazugehörenden Personen und Gütern bei Homer: *Od.* I 232; II 64; IV 318; VI 181 und 183 (oikon echein – den Haushalt führen). *Il.* XV 498.

76 Peter Spahn, *Mittelschicht und Polisbildung*, Frankfurt/M. usw. 1977, sowie ders., „Oikos und Polis. Beobachtungen zum Prozeß der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos“, in: *HZ* 231, 1980, S. 529–564. Siehe aber jetzt im Kommentar zu I 1343 a 2, zum Verhältnis von Oikos und Polis: Cynthia B. Patterson, 1998.

77 Alkidamas bei Aristoteles, *Rhet.* III 3, 1406 b 12 f. und Scholion T zu *Il.* XXIV 804. Zitiert nach Hermann Strasburger, 1976, S. 20, wo noch weitere Charakterisierungen aufgeführt sind. – Eine Untersuchung der *Odyssee* unter diesem Aspekt fehlt leider, abgesehen von der hervorragenden, schon genannten Arbeit von Strasburger, die sich aber eher auf die Sklaverei konzentriert. Zur Stellung der Frau im Epos siehe Gisela Wickert-Micknat, „Die Frau“, in: *Archaeologia Homerica*, hg. von H. G. Buchholz, Bd. III, Kap. R, Göttingen 1982.

78 Vgl. nur Platon, *Ion* 537 a ff. – Homer als Dichter Autor über die Kunst des Wagenführens, des Heilens, des Fischens, des Wahrsagens.

Autor von Buch III, der in seiner Schrift „den Dichter" wiederholt als Instanz zu Ehefragen zitiert.[79]

Der König ist in der Figur des homerischen Odysseus nicht klar vom Gutsherrn und Hausvater abtrennbar,[80] er vereint diese Funktionen in sich, und Homer hat damit höchstwahrscheinlich auch die Grundlage dafür gelegt, daß später die Philosophen die oikonomische Herrschaft als eine königliche bzw. monarchische bezeichneten.[81] Odysseus versteht es nicht nur, alle landwirtschaftlichen Arbeiten besser auszuführen als seine Sklaven,[82] sondern er wird auch dargestellt als der ideale Hausherr, der zu den guten Sklaven ein fast inniges Verhältnis hat[83] und sie nach Verdienst belohnt, die schlechten aber unbarmherzig bestraft und damit die Ordnung im Hauswesen wieder herstellt.[84]

Selbst die so alltägliche Ordnung in der Vorratskammer wird bei Homer gepriesen.[85] Sie gehört in den Bereich der Hausfrau oder ihrer Vertreterin, wie denn überhaupt die gute Hausfrau so viel bedeutet für das Wohlergehen der Gemeinschaft, daß Penelope mit einem König verglichen werden kann.[86]

[79] 145, 11 ff. Zu Homer als Lehrmeister siehe Xenophanes (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 21, B 10): alle haben von Anfang an von (oder gemäß) Homer gelernt. Vgl. Platon, *Staat* X 606 e. Aristophanes, *Frösche*, Vers 1037 ff., nennt folgende Dichter als Lehrmeister: Orpheus für Weihen und Opfer, Musaios für die Heilkunst, Hesiod für Pflügen und Ernten und Homer für das Kriegswesen. Siehe auch Xenophon, *Symposion* IV 6, wo der Homerspezialist Nikeratos sagt: „Ihr wißt ja, daß Homer, dieser überaus kundige Mann, so ziemlich über alle menschlichen Belange etwas geschrieben hat. Wer von euch daher ein guter Hausherr, Redner oder Feldherr, wer so wie Achilleus, Aias, Nestor oder Odysseus werden will, der sollte sich mit mir gut stellen, denn über all diese Dinge weiß ich bescheid." Siehe dazu Bernhard Huss, *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Stuttgart/Leipzig 1999, S. 212. Zur „Breitenwirkung der Homerkenntnis" in der antiken Bildung siehe Hermann Strasburger, 1976, S. 42 ff., sowie „Homer und die Geschichtsschreibung", in: *Sb. Heidelb. Akad. Wiss.* 1972, S. 7 ff. (= *Studien zur Alten Geschichte*, hg. von Walter Schmitthenner und Renate Zoepffel, Hildesheim, Bd. II, 1982, S. 1060 ff.).

[80] Hermann Strasburger, 1976, S. 19.

[81] Siehe u. Kommentar zu 1343 a 4.

[82] *Od.* XVIII 371 ff. „Eine strikte Unterscheidung zwischen Herrenarbeiten und Sklavenarbeiten finden wir in den Epen nicht": Hermann Strasburger, 1976, S. 33. Vgl. ders., „Der soziologische Aspekt der homerischen Epen", in: *Gymnasium* 60, 1953, S. 88 ff. (ND in: *Europäische Heldendichtung*, hg. von K. von See, WdF 1978, Darmstadt 1978, S. 77–104, sowie *Studien zur Alten Geschichte*, hg. von W. Schmitthenner und R. Zoepffel, Hildesheim 1982, Bd. I, S. 502 ff.).

[83] Hermann Strasburger, 1976, S. 26: „Die seelische Teilnahme der unfreien Hausgenossen wird hier wie auch überall in der *Odyssee* als ein hoher Gemütswert empfunden und erscheint schildernswerter als das seelische Verhältnis zwischen den Königen und den freien ἑταῖροι bzw. zwischen Offizieren und Mannschaft." Zum Beispiel des „Mustersklaven" Eumaios siehe S. 27 ff.

[84] XXII 421 ff.

[85] II 337–47, vgl. unten Kommentar zu 1344 a 2.

[86] XIX 107–114.

Die Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau ist im Hinblick auf die Hausverwaltung bereits im Epos festgelegt. Es ist die Göttin Athena persönlich, die dem jugendlichen Telemachos den Rat erteilt, im Fall einer Wiederverheiratung seiner Mutter Penelope eine Sklavin als Hausverwalterin einzusetzen, bis er selbst heirate, denn eine Ehefrau sei nur an der Mehrung des Besitzes ihres Ehemanns interessiert, und so werde eine anderweitig verheiratete Penelope sich nicht mehr um den Besitz ihres Sohnes kümmern.[87] Auch die große Bedeutung der ehelichen Eintracht wird vom Dichter hervorgehoben, wenn er Odysseus bei seinem Zusammentreffen mit Nausikaa sagen läßt: „Mögen dir die Götter so viel geben, wieviel du begehrst in deinem Herzen: Mann wie auch Haus, und mögen sie dazu die rechte Eintracht geben. Denn es ist nichts Kräftigeres und Besseres als dieses: daß einträchtigen Sinns in den Gedanken haushalten Mann und Frau – sehr zum Leid den Bösgesinnten, zur Freude aber den Wohlgesinnten, doch am meisten fühlen sie es selber", ein Passus, der auch von dem Autor von Buch III zitiert wird.[88]

Offener und betonter als in späterer Zeit wird im Epos auch von der Liebe des Mannes zu seiner Frau gesprochen. Achilles fragt, als er sich dagegen wehrt, daß Agamemnon ihm die in Achills Zelt lebende Gefangene Briseis wegnehmen will: „Lieben denn die Atriden allein von den sterblichen Menschen ihre Gattinnen? Liebt doch jeder verständige gute Mann die Seine und kümmert sich um sie [...]."[89] Die Achtung vor der Ehefrau verlangt, daß sich der vorbildliche Ehemann von den Sklavinnen des Haushalts fernhält, eine Forderung, die sich sonst selten findet. Von Eurykleia, der Amme des Odysseus, heißt es aber: „Die hatte einst Laertes mit eigenem Gut erworben, als sie noch in erster Jugend war, und hatte den Wert gegeben von zwanzig Rindern; und er hielt sie in Ehren gleich der sorglichen Gemahlin in den Hallen; doch nahte er niemals ihrem Lager, er scheute den Zorn der Frau." [90] Hier lohnt es sich noch einmal H. Strasburger zu zitieren: „Der Haushalt und Gutsbetrieb des Odysseus ist das ausführlichste und intensivste Idealgemälde, welches die homerische Poesie den sozialen Vorstellungen der Antike als mögliches Leitbild vorgegeben hat."[91]

Diese Hinweise auf oikonomische Überlegungen im Epos sind nicht systematisch und können so lediglich Anhaltspunkte geben für die lange Tra-

[87] XV 24–26.

[88] *Od.* VI 180 ff., siehe den Kommentar zu III 146, 14 ff.

[89] *Il.* IX 340–342. Zur besonderen Bedeutung der Ehe im Epos, die sich nach seiner Ansicht auch im Vorhandensein von Liebesgeschichten zeigt, siehe James Redfield, 1996, S. 187 f.

[90] I 430–433. Da Eurykleia Amme sein konnte, muß sie anderweitig Mutter geworden sein, vgl. Hermann Strasburger, 1976, S. 36 f., zur Verheiratung von Sklaven, dazu auch Kommentar zu I 1344 b 17 f.

[91] Hermann Strasburger, 1976, S. 23. Auf die Bedeutung der Besitzmehrung, die sich z. B. in der, später allerdings kaum noch gebrauchten, Wortprägung oikophelie (οἰκωφελίη: *Od.* XIV

dition von Themen, die in den Umkreis der Oikonomiken gehören. Eine umfassende Untersuchung fehlt leider. Festzuhalten ist jedoch auf jeden Fall die große Bedeutung des Oikos für das griechische Ordnungsdenken sowie die Einheit von königlichem und hausherrschaftlichem Wissen.

Hesiod

Wenn bei Odysseus König, Gutsherr und Hausvater nicht zu trennen waren (vgl. o.), so tritt in Hesiods Ratschlägen an seinen Bruder Perses der König in den Hintergrund bzw. in die Opposition, denn Perses gehört zu den eher Kleineren, und die „gabenschluckenden Könige" sind eher Gegenspieler als Vorbilder. Dafür tritt der Landbesitzer in den Vordergrund, und dieser ist mit dem Hausherrn untrennbar verbunden. Durch Hesiod wird ein Blick auf die Schicht der mittleren und kleinen Bauern möglich, bei denen es in erster Linie um den Erhalt ihres Oikos, um die Vermeidung von Armut und Hunger geht, bei viel Arbeit und Glück vielleicht sogar um die Vermehrung des Besitzes, aber das dürfte eher die Ausnahme gewesen sein. Der gute „Streit", der Wettkampf, ist es, der den Menschen hierbei hilft: „Auch einen hilflosen Mann, wie die andern, weckt er zur Arbeit/ Denn auf den Nächsten blickt einer hin und drängt nun zum Wirken/ Auf einen Reichen, der emsig sich rührt beim Pflügen und Pflanzen/ Und beim Bestellen des Hauses." (*Erga*, Vers 20–23) Den Oikos „gut zu setzen" gilt es, neben der landwirtschaftlichen Arbeit, der Hesiod den größten Teil seiner Ratschläge widmet. Und die Maximen, die Hesiod in diesem Zusammenhang aufstellt, blieben für die Folgezeit maßgebend.[92] So zitiert Aristoteles Hesiod als Beleg für die grundsätzliche Bestimmung eines Oikos: „Aus diesen beiden Verbindungen (gemeint sind: Mann/Frau und Herr/Sklave) entsteht erstmals der Haushalt, und zutreffend bemerkt Hesiod in seinem Dichtwerk: ‚Zuallererst das Haus, Frau und Pflugstier, denn der Stier vertritt bei den Armen den Sklaven.'"[93] Der Autor von Buch I bezieht sich ebenfalls auf diesen

223, vgl. XV 21: oikon ophellein) niedergeschlagen hat, verweist Peter Spahn, 1984, S. 303; vgl. o. S. 57.

[92] Hinsichtlich seiner Ratschläge speziell für die Ehe siehe Friedrich Buddenhagen, *Περὶ γάμου. Antiquorum poetarum philosophorumque Graecorum De Matrimonio sententiae e quibus mediae novaeque comoediae iudicia locique communes illustrentur*, Diss. Basel 1919, S. 9–13.

[93] *Pol.* I 2, 1252 b 10. Vgl. dazu Schütrumpf, I 1991, Kommentar, S. 198; siehe Kommentar zu I 1343 a 20 f. Im Hesiodtext folgt der Vers „diese gekauft, nicht gefreit, die auch fähig ist, Ochsen zu treiben", dessen Authentizität schon in der Antike umstritten war. Siehe M. L. West, 1978, Kommentar, S. 260, und vgl. u. S. 116 den Interpretationsversuch von Sabine Krüger. In unserem Zusammenhang ist dieses Problem nicht ausschlaggebend.

Hesiod-Vers, um die Teile des Haushalts zu bestimmen,[94] d. h. den Theoretikern diente der Dichter als Beleg und wohl auch als Quelle ihrer Überlegungen. Außerdem zitiert der Autor den Hesiod-Vers 699: „Nimm eine Jungfrau zum Weib, sie richtigen Wandel zu lehren."[95]

Peter Spahn hat, seinem ‚Erkenntnisinteresse' folgend, aus Hesiods *Erga* die Stellen herausgesucht, an denen es um die Mehrung des Besitzes geht, also – seiner Ansicht nach – um „Anfänge ökonomischen Denkens"[96], und natürlich ist diese Seite der Thematik nicht unwichtig. Betrachtet man aber die Themen der späteren Oikonomia-Literatur, so waren ganz andere Punkte wesentlich, wie sich das ja auch schon an den oben angeführten Zitaten zeigt. Betrachtet man die *Erga* unter diesem Gesichtspunkt, so ergeben sich folgende Themen, die Hesiod bereits behandelt hat und die später weiterhin wichtig bleiben: die Bedeutung der Arbeit (299–314) und der Gunst der Götter (336–341), die Sorge um Vorrat (31, 44, 361–369, 475 ff., 577, 600 f., 606 f.), um das nötige Gerät (407, 420 ff., 455 ff., 624–629) und um die Arbeitstiere (436 ff., 559 f.), die Auswahl von Arbeitskräften und der Umgang mit ihnen (441–447, 459, 502 f., 559 f., 597 f., 602 f., 607 f.), das Heiratsalter von Mann und Frau und die Behandlung der Frau (695–705), der Aufenthalt von Mutter und Kindern innerhalb des Hauses (520 ff., vgl. 131), die Kinderzahl (376–380), der Umgang mit den Eltern (331 f., vgl. 186), mit Nachbarn (342 ff.) und Freunden (353–355, 707–714), die Bewachung des Hauses (604 f.). Dazu tritt der Ratschlag, nie alles Gut, das als Überschuß verkauft werden könnte, auf einmal zu riskieren (689–693), sowie die Warnung: „Gleichen Frevel begeht, wer dem Gast, wer dem, der um Schutz fleht/ Leid antut, wer das Ehebett besteigt seines eigenen Bruders/ Wer sich ohne Bedenken vergeht an hilflosen Waisen." (327–330)

Diese letzten Ermahnungen greifen über den direkten Rahmen des Haushalts hinaus und betreffen eher den guten Menschen als den guten Hausherrn. Damit verweisen sie auf allgemeine Weisheitslehren, in deren Tradition Hesiod sicher zu sehen ist.[97] Es bleibt aber festzuhalten, daß der Oikos zentral ist in Hesiods Werk, das deshalb zweifellos als Vorläufer von Oikonomia-Schriften zu sehen ist, nur eben in der Form des Lehrgedichts, wie es seiner Zeit angemessen war.

Textausgabe und zusätzliche Literatur zu Hesiod: Hesiod, *Works and Days*, translation and commentary for the social sciences by D. W. Tandy/A. C. Neale,

[94] 1343 a 18–21, vgl. dazu den Kommentar zur Stelle.

[95] 1344 a 15 ff., vgl. den Kommentar zur Stelle.

[96] Peter Spahn 1984, S. 307: besonders Vers 495 und 632, wo es um die Mehrung des häuslichen Nutzens bzw. um den Gewinn, den der Bauer durch Schiffahrt und Handel nach Hause bringen kann, geht. Insgesamt bezeichnet Spahn Hesiod als „eine Art Prototyp der sog. ‚Hausväterliteratur'". Vgl. o. S. 57.

[97] Siehe dazu M. L. West, 1978, Kommentar, S. 25 ff.: „Sources and Antecedents".

Berkeley, 1996; P. Walcott, *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966; F. Dornseiff, „Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland", in: E. Heitsch (Hg.), *Hesiod, Wege der Forschung* 44, Darmstadt 1966, S. 131–150; K. Seybold/J. v. Ungern-Sternberg, „Amos und Hesiod. Aspekte eines Vergleichs", in: K. Raaflaub (Hg.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, München 1993, S. 215–239.

Weisheitslehren

M. L. West hat in einem ebenso eindrucksvollen wie – naturgemäß – unvollständigen[98] Überblick, der alle Zeiten und Räume grob umfaßt[99], die Existenz von „Weisheitsliteratur" in den verschiedensten Kulturen aufgezeigt. Nach West[100] ergibt sich folgendes Bild: Die bisher frühesten Belege stammen aus Sumer (ca. 2500 v. Chr.). Ganz ähnliche Weisheitslehren finden sich auf Akkadisch, Hettitisch, Ägyptisch, Aramäisch, Hebräisch, Latein. Es gibt Texte aus Indien, dem frühen Irland, dem mittelalterlichen England, Frankreich, Italien und Deutschland, aus Norwegen, von den turksprachigen Kasachen aus Südsibirien und von den uralsprachigen Samojeden, aus Lesotho und Uganda, von der Torresstraße zwischen Neu-Guinea und der Kap-York-Halbinsel Australiens und von den Maori.

Die Formen der Vermittlung reichen von einfachen Spruchsammlungen bis zu komplexen literarischen Kunstwerken. West resümiert: „We have seen that ‚wisdom literature', in various forms from a simple collection of precepts to a fully fashioned literary work with an elaborate narrative framework, is something that can be found among many peoples, ancient and modern, littered and unlittered." (S. 25) Häufig ist es ein Vater (im hebräischen Bereich auch einmal eine Mutter), der seinen (die ihren), zuweilen auch mißratenen Sohn mit Ermahnungen auf den Weg der Tugend bringen will.[101] Ratschläge werden aber auch Königen und anderen Herrschern erteilt, und stammen dann von Weisen oder Wesiren. Häufig wird die Situation der Belehrung in die entfernte Vergangenheit verlegt, wahrscheinlich um ihre Au-

[98] Und nicht in jedem Punkt ganz zuverlässigen.

[99] Einleitung zu Hesiods *Erga*, Wisdom Literature, S. 3–25.

[100] Seit dem Erscheinen von Wests *Erga*-Kommentar im Jahr 1978 ist die Forschung überall fortgeschritten und vieles von dem, was West ja auch nur aus zweiter Hand zusammentragen konnte, ist inzwischen sicherlich überholt. Es geht mir nicht um den neuesten Forschungsstand, sondern nur um die Vermittlung einer Vorstellung von der Verbreitung dieser Form von Wissensvermittlung. Bezogen auf Haushaltswissen wäre das Thema lohnenswertes Objekt eines Forschungsprojekts der Historischen Anthropologie.

[101] In diesem Zusammenhang erscheint mir besonders interessant, daß Xenophon in seiner *Kyrupädie* (I 6) den Vater Kambyses mit seinem Sohn Kyros ein ausführliches, grundsätzli-

torität zu erhöhen. Es gibt auf bestimmte Lebensbereiche eingeschränkte Belehrungen, wie z. B. in Ägypten solche für angehende Schreiber, und im römischen Bereich tritt z. B. die Landwirtschaft in den Vordergrund (Cato an seinen Sohn). Meistens aber umfassen die Lehren das gesamte menschliche, d. h. männliche Leben und das allgemeine Verhalten in der Gemeinschaft. Es steht nicht der Oikos im Vordergrund, sondern ein tugendhaftes oder jedenfalls sittlich gutes Leben. Dabei taucht aber auch eine ganze Reihe von Themen auf, die mit dem „Privatleben" und damit der guten Haushaltsführung in Zusammenhang stehen: Die Gründung eines Haushalts, das Heiratsalter, die Auswahl von Frau, Ochse und Sklave, die Behandlung der Frau und der Eltern, das Verhältnis zur weiteren Familie, zu Freunden und Nachbarn. Da es West nicht um die Oikonomia ging, hat er diesen speziellen Punkt leider nicht verfolgt.

Für Ägypten und das Alte Testament hat Sabine Krüger etwas eingehendere Untersuchungen angestellt und ist zu folgenden Ergebnissen gelangt: „Angesichts dieses reichen und sehr alten ‚Materials', angesichts des Reichtums an z. T. dem griechischen Oikos nahe verwandten Bedeutungen der Hieroglyphe für das Haus stellt sich von selbst die Frage, ob die Ägypter etwa eine eigene Hauslehre entwickelt haben, die möglicherweise die griechische Ökonomik beeinflußte. Beides scheint aus hier nicht näher zu erörternden Gründen nicht der Fall gewesen zu sein."[102] Und, als Fazit ihrer Ausführungen in Kapitel III über „Die Lehre vom Hause in der Bibel und bei den Kirchenvätern": „Auch im Alten Testament, besonders in den Weisheitsbüchern, finden sich Spuren einer Lehre vom Hause, die mit der griechischen Ökonomik nahe verwandt, wahrscheinlich ägyptischen Ursprungs ist."[103]

Auch im antiken Griechenland findet sich Weisheitslehre dieser Art. Teils wird sie, allerdings wohl erst im Lauf der späteren literarischen Entwicklung, mythischen Gestalten zugewiesen, wie dem Kentauren Chiron, der nach einer Überlieferungsvariante den jungen Achill erzogen haben soll und von dem unter Hesiods Namen ein Lehrgedicht umlief, oder dem weisen Dichter und Erzieher des Theseus Pittheus,[104] schließlich auch dem homerischen

ches Lehrgespräch über die Fähigkeiten eines Königs halten läßt. Ob der Autor sich hier an östlichen Vorbildern orientierte, ist m. W. nicht untersucht. Näheres dazu u. S. 159 f.

[102] Sabine Krüger, 1964, S. 518. Krüger verweist auf E. Amélineau, „Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Egypte ancienne", in: *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* 6, 1895, S. 365. Nach Margaret B. Crook, „The marriageable maiden of Prov. 31: 10–31", in: *Journ. of Near Eastern Studies*, 13, 1954, S. 137 ff., hat es im ägyptisch-israelitischen Bereich schon sehr früh (ca. 1000 v. Chr.) Haushaltsschulen für Frauen gegeben.

[103] S. 478.

[104] Ihm schrieb nach Plutarch, *Theseus* 3, Aristoteles (Frg. 598 Rose) den Erga-Vers 370 zu: „Abgesprochener Lohn soll fest auch bleiben beim Freunde", was zeigt, wie sehr diese Rat-

Helden und Altersweisen Nestor, dem jedenfalls nach Aussage Platons der Sophist Hippias die Rolle des Lehrenden in einer Prunkrede zur moralischen Unterweisung der Jugend zugewiesen hat.[105] Unter historischen Persönlichkeiten waren es Phokylides[106] und Theognis, ganz besonders aber die Sieben Weisen, die für ihre Weisheitslehren bekannt waren.

Zusätzliche Literatur zu den Weisheitslehren: Fr. W. v. Bissing, *Altägyptische Lebensweisheit*, Zürich 1955; A. Volten, *Das demotische Weisheitsbuch. Studien und Bearbeitung*, Kopenhagen 1941; V. Hamp, *Das Alte Testament. Sirach*, Würzburg 1954; L. Eslinger, „House of God or House of David. The Rhetoric of 2 Samuel 7", *Journal of the Study of the Old Testament*. Supplement Series 164, Sheffield 1994; H. Gese, „Weisheitsdichtung", in: K. Galling (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3. Aufl., Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 1577–1581; H. Brunner, *Altägyptische Weisheitslehren*, Zürich/München 1991.

Die Sieben Weisen

Die Geschichten, die im antiken Griechenland über diese, in ihrer Zusammensetzung nicht immer einheitliche Gruppe berühmter Männer aus dem 6. Jahrhundert umliefen, überliefert Diogenes Laertios im Rahmen seiner Thales-Vita (I 27–34 und 40–42). Historisch ist daran wohl ausschließlich das auch sonst bei den Griechen zu beobachtende Bedürfnis, Geistes- und andere Größen in einen direkten persönlichen Zusammenhang zu bringen. Bei den Weisen war es die Ermittlung der Frage nach dem Weisesten, die sie auf die eine oder andere Art mit einander in Beziehung setzte. Während Diogenes Leben und sonstiges Wirken der einzelnen Weisen beschreibt und die berühmten kurzen Aussprüche zur Lebensweisheit – am berühmtesten wohl der Spruch „Erkenne dich selbst", dessen Zuschreibung umstritten war, der jedoch zeigt, daß es sich nicht nur um „handfeste, unreflektierte Lebensregeln"[107] handelte – in diese Darstellung einordnet, findet sich bei Stobaios unter dem Stichwort „Über die Tugend" eine auf diese Sprüche reduzierte Sammlung, die auf den athenischen Politiker und Philosophen Demetrios von Phaleron (ca. 350–280 v. Chr.), einen Schüler des Aristoteles, zurückgeht.[108] Stobaios läßt dieser Sammlung gleich im nächsten Abschnitt (173)

schläge Allgemeingut waren. Übrigens soll Pittheus in einem Musentempel auch „Rhetorik" gelehrt und darüber geschrieben haben: Pausanias 2, 31, 3 ff.

[105] Platon, *Hippias maior* 286 a.

[106] *Anthologia lyrica*, 3. Auflage, 1, 57–60. Pseudo-Phokylides: ebd. 2, 91–108.

[107] Sabine Krüger, 1964, S. 468.

[108] Stobaios III 1, 172. Diese Sammlung haben Diels-Kranz in ihre Sammlung der *Fragmente der Vorsokratiker* unter der Nr. 10 aufgenommen. Zwei byzantinische Sammlungen hat Maria

die eines Sosiades folgen, der nicht weiter bekannt ist. Diese Sammlung enthält 147 ganz kurze, meist nur auf zwei Wörter reduzierte Sprüche, die nicht einzelnen Personen, sondern insgesamt der Gruppe der Weisen zugeordnet werden. Die Beliebtheit dieser Sprüche, auf die sich die Lehren der Sieben Weisen, von denen auch Dichtung überliefert wurde, aber wiederum nicht beschränkten, wird durch Inschriften belegt: sowohl in Delphi, in der Vorhalle des Apollontempels, als auch in einer Stadt Miletupolis in Mysien[109] hat man öffentliche Aufzeichnungen gefunden, die Zeugnis geben von der Bedeutung, die man diesen Ratschlägen für eine gute Lebensführung beimaß.

Das Thema der Haushaltsführung war von Anfang an mit der Frage nach einer guten, moralischen Lebensführung des Haushaltsvorstandes und nach der richtigen Herrschaftsordnung innerhalb des Oikos verknüpft, wie das Beispiel des Odysseus bei Homer zeigt, und damit Teil von Weisheit. So wundert es auch nicht, daß Ratschläge zu diesem Lebensbereich sich auch, außer bei Bias und Periander, bei allen Sieben Weisen finden.[110]

Kleobulos riet: den Vater zu ehren; die Kinder zu erziehen; mit der Ehefrau weder zu streiten noch zu zärtlich zu sein in Gegenwart anderer, denn das eine verrate Unverstand, das andere Raserei; die Sklaven[111] während eines Gastmahls, beim Trinken, nicht zu bestrafen, weil das den Eindruck hervorrufen könne, man handle in Trunkenheit; die Ehefrau aus dem Kreis Gleichgestellter zu wählen, denn wähle man sie aus einer bessergestellten Familie, erlange man statt Verwandter nur Herren.[112] Diogenes fügt diesen Ratschlägen noch den hinzu, die Töchter zu verheiraten, „wenn sie noch in jungfräulichem Alter stünden, aber an Einsicht doch schon Frauen wären; womit er andeutete, daß auch die Mädchen der Bildung teilhaftig werden müssen".

Solon[113] beschäftigte sich nach der Spruchsammlung nicht so detailliert mit dem Oikos. Ihm zufolge soll man über die Eltern nichts Schlechtes sagen, Freunde sorgfältig auswählen und dann an ihnen festhalten und sie in Ehren halten. Der Rat, milde zu den Angehörigen (tois seautou) zu sein, betrifft aber wohl allgemein die Hausherrschaft, denn unter den „Angehöri-

Tziatzi-Papagianni herausgegeben: „Die Sprüche der Sieben Weisen. Zwei byzantinische Sammlungen", Einleitung, Text, Testimonien und Kommentar von Maria Tziatzi-Papagianni, *Beiträge zur Altertumskunde* Bd. 51, Stuttgart/Leipzig 1994.

109 In der Zeit eines Klearchos, den man vielleicht mit dem Peripatiker Klearchos aus Soloi (2. Hälfte 4. bis Mitte 3. Jh. v. Chr.) identifizieren kann.

110 Speziell zur Ehe siehe Friedrich Buddenhagen, *Περὶ γάμου*, o. Anm. 92, S. 13–25, unter den Lyrikern, Solon und Theognis, S. 30 ff., zu den Sieben Weisen.

111 Oiketas, eigentlich Hausgenossen, meist aber im Sinn von Sklaven gebraucht, vgl. Kommentar zu I 1344 b 6.

112 Reihenfolge nach Stobaios bzw. Diels-Kranz, vgl. Diogenes Laertios I 91–93. Zum Fortleben dieser Maxime vgl. Breitenbach, 1966, Sp. 1850.

113 Vgl. Diogenes I 60.

gen" sind nach allgemeinem Sprachgebrauch auch die Sklaven zu verstehen.[114] Solon vertrat demnach eine Hausherrschaft nach dem Vorbild des Odysseus und läßt erkennen, daß es sich um Herrschaftswissen handelte, um das es hier ging. Andererseits findet sich in dem Gedicht über die Lebensalter auch eine Bemerkung zum Heiratsalter (9 f.): „Doch im fünften Jahrsiebt trachte der Mann nach Vermählung/ daß in die Zukunft hinaus wachse ein blühend Geschlecht." Der Reichtum stellte für Solon eher ein ethisches, denn ein ökonomisches Problem dar,[115] insofern er sich gegen maßloses Gewinnstreben wandte (1,9; 1, 74 D; Aristoteles, *Pol.* I 9, 1256 b 33 f.): „Reichtum hat keine Grenze, die greifbar den Menschen gesetzt ist."

In seinen Gesetzen traf Solon nach der antiken Überlieferung einige Regelungen, die auch den Oikos und das Verhalten seiner Angehörigen zueinander betrafen. So durfte ein Testament nicht unter dem Einfluß einer Frau (hier ist vor allem wohl an die Hetäre zu denken) abgefaßt worden sein (Plutarch, *Leben des Solon* 21, 3 = F 49 b Ruschenbusch[116]), die Kinder einer Hetäre brauchten ihren Vater überhaupt nicht im Alter zu unterstützen (Plut. 22, 4 = F 57 Ru.), und legitime Söhne nur dann, wenn der Vater ihnen eine Ausbildung hatte zukommen lassen (Plut. 22,1 = F 56 Ru.).[117]

Von Chilon[118] wurden zum Thema Haushaltsführung die Ratschläge überliefert, Hochzeitsfeiern ohne großen Aufwand zu begehen und dem eigenen Haus vorzustehen, was im Sinne der Wichtigkeit einer Oikonomik besonders interessant ist.

Thales[119] beschränkte sich dagegen auf Vorschriften zum Verhalten gegenüber den Eltern und den Ratschlag, Übles im Hause zu verbergen, worunter man sich allerdings Verschiedenes vorstellen kann.

Der Tyrann Pittakos nannte unter den Werten, um die man sich bemühen solle, wie die Frömmigkeit, die Bildung, die Besonnenheit usw., auch die Oikonomia. Leider fehlt gerade diese Beschäftigung in der Aufzählung bei Diogenes,[120] was ihre Nennung in der Demetrios-Sammlung verdächtig macht. Andererseits findet sie sich wieder in einer byzantinischen Sammlung in der Form: Erlange Erfahrung und Oikonomia, soweit sie eine Fähigkeit ist (ἐμπειρίαν καὶ οἰκονομίαν ὅση δύναμις κτῶ).[121] Auf Pittakos soll auch ein Ratschlag in

[114] Vgl. dazu den Kommentar zu I 1344 b 6.

[115] Zum Zusammenhang zwischen Oikonomik/Chrematistik mit Überlegungen über den richtigen Gebrauch von Reichtum siehe u. Einleitung IV, S. 255 ff., unter Philodem.

[116] Eberhard Ruschenbusch, *ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. Die Fragmente des Solonischen Gesetzwerkes. Mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, in: *Historia* Einzelschriften 9, Wiesbaden 1966.

[117] Vgl. dazu V, S. 358 f., Verhältnis zu den Eltern.

[118] Vgl. Diogenes I 69 f.

[119] Diogenes I 35 ff.

[120] I 76–78.

[121] M. Tziatzi-Papagianni, o. Anm. 108, S. 415. Leider hat bisher niemanden diese Auffälligkeit interessiert, und Quellenkritik in diesem Feld ist mir unbekannt. Es stellt sich doch die

Heiratssachen zurückgehen, den nach Diogenes Laertios (I 80) Kallimachos in folgende Verse gebracht hat:

> „Fragte da aus Atarneus ein Freund den Pittakos also,
> Ihn, des Hyrradios Sohn, in Mytilene daheim:
> ‚Lieber Vater, ich habe die Wahl zwischen zweien zur Ehe:
> Seh' ich auf Stand und Besitz, gleicht mir die eine genau.
> Doch die zweite ist reicher bedacht. Was tu ich, mein Bester?
> Rate mir; welche der zwei führ' ich als Ehefrau heim?'
> Da erhob seinen Stab, die Waffe des Greises, der Weise:
> ‚Diese dort – schaue nur hin – geben dir Lehre und Rat.'
> Knaben waren's; sie ließen, bewaffnet mit Peitschen, die Kreisel
> Hurtig im Kreise sich drehn auf dem geräumigen Platz;
> ‚Ihnen folge!' Der Freund trat nunmehr heran an die Spieler,
> Und was hörte er da? ‚Treibe den, der dir zunächst.'
> Diese Lehre, sie wirkte; den Jüngling zog es nun nicht mehr
> Hin nach dem größeren Haus und nach gehäuftem Besitz.
> So wie dieser die schlichtere Braut zur Gattin sich wählte,
> Sollst, mein Dion, auch du treiben nur, was dir zunächst."

Diese literarische Bearbeitung deutet auf die große Verbreitung und auf die Bedeutung der Weisheitslehren hin, die auch in Fragen der Haushaltsführung neben der theoretischen Befassung mit dem Thema Oikonomia offenbar immer für die Allgemeinbildung wesentlich blieben, unter Umständen sogar die theoretische Befassung damit im Stil von Buch I überflüssig machten.[122] Das Problem der richtigen Auswahl der Ehepartner in Hinblick auf den Besitz wird aber noch bei Platon (*Gesetze* VI 773) ausführlich diskutiert, weil er gerade in der Tradition der Gattenwahl aus gleichgestellten Familien eine Gefahr für die Polis sieht, die dadurch insgesamt „ungleichartig wird an Besitz und Gesinnungsart".

Eine im Wesen ähnliche literarisch-fiktive Behandlung oikonomischer Weisheitslehren unter dem Schutz der Autorität der Sieben Weisen hat Plutarch in seinem *Gastmahl der Sieben Weisen* geliefert, das zwar, abgesehen von der Tatsache, daß nach Ausweis der Demetrios-Sammlung schon in klassischer Zeit die Weisen auch für diesen Lebensbereich normativ wirksam waren, vollständig unhistorisch ist und deshalb unter der Rubrik „Weiterentwicklung" behandelt werden muß.[123]

Frage, ob der Begriff oikonomia erst im 5.–4. Jh. v. Chr. in diese gesamte Überlieferung einführt worden sein kann und was dann vorher an seiner Stelle tradiert wurde.

[122] Vgl. dazu u. Einleitung III zu Buch I, S. 211.

[123] Vgl. u. Einleitung IV, S. 300 ff.

Nicht zu den Sieben Weisen gezählt wurde Pherekydes von Syros,[124] aber auch ihm, der ein Schüler des Pittakos gewesen sein soll, wurden, abgesehen von Schriften über die Natur und über die Götter, auch Weisheitslehren zugeschrieben. Für die Vorstellung vom Haushalt interessant ist ein Fragment aus der Theologie (Frg. 2), in dem es um die Hochzeit des Zeus geht. Vor dieser Hochzeit machen irgendwelche nicht weiter genannte Wesen das Haus (oikia) groß und schön. „Und als sie das vollendet hatten, auch Sachen (chremata) und Dienerinnen und Diener (therapontes) und das andere, was nötig ist alles", da macht Zeus Hochzeit. Das Beispiel zeigt, wie auch auf das Leben der Götter die Idee vom Haushalt übertragen und damit legitimiert wird. Andererseits werden auch von Pherekydes Ratschläge z. B. an Herrscher überliefert, und er wird in recht enge Beziehung zu Pythagoras gesetzt. So soll der Vater des Pherekydes, Babys, Lehrer des Pythagoras gewesen sein, und Pythagoras selbst soll den Pherekydes bestattet haben.[125] Derartige antike Nachrichten sind nicht für historisch authentisch zu halten, sie entspringen dem Bedürfnis, Personen, deren Denken ähnlich erschien, auch im Leben in persönlichen Kontakt zu bringen, um diese Ähnlichkeiten zu erklären. Insofern ist es lediglich interessant, wann derartige Konstruktionen auftauchen. Pherekydes wird bereits von Ion von Chios mit Pythagoras in Verbindung gebracht, was belegt, daß schon in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts Pythagoras nicht nur wegen seiner „wissenschaftlichen" Errungenschaften auf dem Gebiet der Musik und Mathematik berühmt war, sondern daß er unmittelbar in den Kreis der Weisheitslehrer einbezogen wurde.

Festzuhalten ist insgesamt, daß das Nachdenken über die Lebensführung in Griechenland immer auch den Bereich der Ordnung des Haushalts mit umfaßte, daß also die Oikonomia von Anfang an eine wesentliche Rolle spielte, auch wenn es dieses Wort noch nicht gegeben haben sollte, und daß sie immer mit allgemeinen ethischen Überlegungen verbunden war. Dies zeigt sich besonders, wenn Pythagoras, den schon Herodot für den „nicht schlechtesten Sophisten unter den Griechen" hielt,[126] in die Untersuchung einbezogen wird. Nach Diogenes Laertios wurde Pythagoras zu den Sieben Weisen gezählt, und seine Spruchweisheit, die sog. Akusmata oder Symbola, deckte sich nach Iamblich formal teilweise mit derjenigen, die man den Sieben Weisen zuschrieb.[127] W. Burkert gelangt zu dem Schluß, daß Pythagoras „ein

[124] Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 7, vgl. Diogenes Laertios I 116–120.

[125] Diogenes Laertios I 117. Vgl. dazu Zhmud, 1997, S. 50 f.

[126] IV 95. Sophisten nennt auch noch Aristoteles die Sieben Weisen: Walter Burkert, WuW, S. 153. Zhmud, 1997, S. 30 f.

[127] I 41 f. Vgl. Iamblich, *Vita Pyth.* 83. Zu den Akusmata siehe W. Burkert, WuW, S. 150–187, der aus parallelen Überlieferungen, zu denen Aristoteles gehört, eine voraristotelische

ungewöhnlich berühmter und erfolgreicher ‚Weiser' war" (siehe Walter Burkert, WuW, S. 453).

Zusätzliche Literatur zu den Sieben Weisen: B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München 1952; D. Fehling, *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine traditionsgeschichtliche Studie*, Bern/Frankfurt/M./New York 1985, – dazu J. Bollansée, „Fact and Fiction, Falsehood and Truth; D. Fehling and Ancient Legendry about the Seven Sages", *Mus. Helv.* 56, 1999, S. 65–75 ; G. Rocca-Serra, „Aristote et les sept ‚sophistes': pour une relecture du fragment 5 Rose", *Rev. Philol.* 172, 1982, S. 321–338; P. Scholz, 1998, S. 206 ff. (zur Frage des Streits um die theoretische oder praktische Lebensform, zu welch letzterer auch die Eheschließung gehört).

Gesetzgeber

Auch bei den berühmten Gesetzgebern der Archaik finden sich immer wieder Äußerungen zur Haushalts- und Eheführung, jedoch ist die Überlieferung meist spät und ungesichert. Zu Lykurg siehe z. B. Stobaios IV 68, 22, 63 (die Notwendigkeit der Harmonie zwischen den Ehepartnern), zu Charondas Stobaios IV 2, 24, 44. Dem Zaleukos wurde (Diodor XII 21) eine Bestimmung für Lokroi Epizephyroi zugeschrieben, derzufolge es Frauen verboten war, Goldschmuck, bunte Kleider oder purpurgesäumte Gewänder zu tragen, wenn es sich nicht um Hetären handelte. Vgl. die fast identische Vorschrift für Syrakus bei Athenaios, *Deipnosophisten* XII 521 b f. (aus Phylarch). Hier scheint pythagoreischer Einfluß vorzuliegen, vgl. u. S. 93.

Pythagoras bzw. die Pythagoreer

Die quellenkritische Beurteilung der Überlieferung über Pythagoras und die Pythagoreer und der den letzteren zugeschriebenen Schriften stellt ein besonders schwieriges, seit dem frühen 19. Jahrhundert diskutiertes[128] wissenschaftliches Problem dar, das hier nicht im einzelnen behandelt werden

schriftliche Quelle für pythagoreische Spruchweisheit im Wettstreit der alten sofistai erschließt. S. 173: „[...] die Lehre des historischen Pythagoras (vollzog) sich auf der Ebene der Akusmata, und [...] (wurde) in dieser Form weitergegeben." Die Aufzeichnungen durch Aristoteles sind für Burkert frühester Termin für den Bestand eines umfänglichen bunten Komplexes. Zhmud, 1997, S. 95 ff., zufolge sind die Akusmata späte Erfindungen von seiten Außenstehender. Allerdings hält er diese Position nicht in allen Teilen seines Buches aufrecht. Zu Pythagoras bzw. den Pythagoreern siehe gleich u.

[128] A. Böckh, Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819.

kann.[129] Insbesondere ist in Hinsicht auf das Nachdenken über Oikonomia gleichgültig, was Pythagoras *persönlich* gesagt haben könnte; eine Rekonstruktion *seiner* Meinungen ist in diesem Zusammenhang nicht interessant.[130] Es kann in einem Oikonomik-Kommentar nicht darum gehen, die frühe Überlieferung der pythagoreischen Lehre oder Lehren insgesamt neu zu analysieren. Für die Entwicklung des antiken Nachdenkens über die Hauswirtschaft erweist sich aber offenbar eine pythagoreische Ethik als einflußreich, was sich schon auf den ersten Blick an den zahlreichen neupythagoreischen Schriften zeigt, die Stobaios in seiner Anthologie unter dem Stichwort

[129] Siehe besonders das überaus beeindruckende, immer noch nicht überholte Buch von Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962. Außerdem: Cornelia J. De Vogel, 1966 (mit Überblick über die Quellengrundlage und Forschungsgeschichte S. 3–19), Bartel Leendert van der Waerden, „Die vier Wissenschaften der Pythagoreer“, in: *Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge* Nr. 268, 1977, und ders., *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Zürich/München 1979, sowie Leonid Zhmud, 1997; Rezension von Matthew Dillon in *Class. Rev.* 49, 1999, S. 102 ff. Die Disqualifizierung fast der gesamten antiken Überlieferung über Pythagoras und die Pythagoreer als pure Hagiographie und Pseudepigraphie geht zurück auf Eduard Zeller, *Über die ältesten Zeugnisse zur Geschichte des Pythagoras* (1889), Kleine Schriften, Berlin 1919, S. 458–472, und *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. I, 5. Aufl., Leipzig 1895, S. 361–617; III 2, S. 92–254. Sie wurde in der deutschen Forschung weitgehend übernommen und wirkt bis heute nach. Während W. Burkert eine Vermittlung der Positionen versuchte, indem er den „Wundertäter“ und „Heiligen“ der späten Quellen nicht rundweg für unglaubwürdig erklärte, sondern unter dem Stichwort „Schamane“ einordnete (vgl. dazu Zhmud, 1997, Teil III 1, „Schamanismus im Alten Griechenland“, S. 107–116), steht De Vogel eher in der Tradition von A. Delatte, „Études sur la Littérature Pythagoricienne“, in: *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études*, sect. philol. 217, Paris 1915, und „La vie de Pythagore de Diogène Laerce“, in: Edition critique avec introd. et commentaire par A. Delatte. Acad. Royale de Belgique, *Classes des lettres et de sciences morales et pol. Mémoires*, 2ième série, T. XVIII, Bruxelles 1922; sowie A. Rostagni, „Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica“, in: *Studi Italiani di Filologia Classica*, N.S. II, 1922, S. 148–201, wiederabgedruckt in: *Scritti Minori* I, Turin 1955, S. 1–49 (vgl. in Bd. II zwei Aufsätze zu *Timaios* als Quelle für Pythagoras, S. 1–50) und Robert Joly, „Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique“, in: Acad. Royale de Belgique, *Cl. d. Lettres, Mémoires in 8°*, Tome 51, fasc. 3, Bruxelles 1956, die den Quellenwert sehr viel höher einschätzten und eine glaubwürdige alte Tradition zu erschließen suchten. Zhmud dagegen geht es um den Nachweis, daß Pythagoras Philosoph und Wissenschaftler im modernen Sinne war. Er glaubt, den Anfang der „Wissenschaft“, den er für ein ausschließliches Ergebnis griechischer Rationalität – ohne bemerkenswerte Einflüsse aus dem Orient – hält, bei Pythagoras und den frühen Pythagoreern nachweisen zu können, und bekämpft deshalb alle religiös-irrationalen Züge in der Überlieferung und in der modernen Interpretation: gegen das Schamanentum: S. 107–116, gegen die religiöse Bruderschaft der Pythagoreer: S. 75–85, gegen die Vorstellung einer von Tabus geregelten Lebensweise: S. 93–104, 116, 126 ff.

[130] Zu der diesbezüglichen Schwierigkeit, die viele Forscher lieber „vom antiken Pythagoreismus insgesamt“ sprechen läßt, womit dann der Zeitraum zwischen dem 6. und dem 4. Jahrhundert gemeint ist, vgl. Zhmud, 1997, S. 15.

,Oikonomikos' ausgeschrieben hat.[131] Es kann hier nur darum gehen herauszufinden, ob es eine selbständige, vorplatonische bzw. vorakademische Alltagsethik oder gar Oikonomik bei den Frühpythagoreern gegeben hat, die auf die athenische Entwicklung Einfluß nehmen konnte. Dazu muß festgestellt werden, welches Wissen über die Pythagoreer in Athen bzw. im Mutterland in der klassischen Epoche vorhanden war und ob die Haushaltslehren, die sich in den Schriften der Neupythagoreer finden, auf echt frühpythagoreische Lehren zurückgehen können oder durch das Filter platonisch-frühakademischer oder aristotelisch-frühperipatetischer Philosophie hindurchgegangen sein *müssen*. Nur unter diesem Aspekt wird hier das schwierige Thema des frühen Pythagorismus behandelt werden.

„Aus der Zeit vor Platon sind immerhin rund 15 Hinweise auf Pythagoras und die Pythagoreer erhalten, mehr also als über jeden anderen Philosophen der Epoche."[132] Für die Fragestellung nach der Entwicklung des oikonomischen Nachdenkens sind diese Hinweise direkt nicht ergiebig. Immerhin bezeugen schon die *Dissoi Logoi*, die allgemein an das Ende des 5. Jahrhunderts datiert werden, daß man die Pythagoreer als Lehrer von Weisheit und Tugend ansah.[133] Interessant ist außerdem eine völlig ungewöhnliche Münze von Abdera mit Idealporträt und Namensbeischrift des Pythagoras. Numismatiker datieren diese Münze in die Zeit um 430 v. Chr. und sehen in Demokrit den für die Münzprägung verantwortlichen Beamten.[134] Da Demokrit eine Schrift mit dem Titel „Pythagoras" verfaßt hat, die im Schriftenkatalog unter den ethischen Schriften eingeordnet ist,[135] und sich nach zeitgenössischer Tradition von einem Pythagoreer hat schulen lassen und da Varro von Demokrit Beiträge zum Thema Landwirtschaft – oder Haushaltskunde: de re rustica – überliefert, ist dieses keiner Uminterpretation verdächtige Zeugnis einer Verbindung zu pythagoreischem Denken besonders wichtig und müßte einmal ausführlicher untersucht werden.[136]

[131] Siehe u. Einleitung IV, S. 280 ff.

[132] Zhmud, 1997, S. 28, der diese frühe Überlieferung S. 27–44 eingehend behandelt. Siehe auch Burkert, WuW, S. 86–97 sowie S. 123 zur ältesten mündlichen Tradition der Pythagoras-Legende.

[133] Kapitel 6, 8; außerdem nennt der Autor die Sophisten und die Schüler des Anaxagoras in diesem Zusammenhang. Siehe allgemein T. M. Robinson, *Contrasting Arguments. An Edition of Dissoi Logoi*, New York 1979.

[134] Ch. Seltman, *Greek Coins*, 2. Aufl. London 1955, S. 142 f. W. Schwabacher, „Pythagoras auf griechischen Münzbildern", in: *Stockholm Studies in Classical Archeology* 5, 1968, S. 59–63. Vgl. Zhmud, 1997, S. 39 f. Dagegen allerdings Karl Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Neubearbeitung Basel 1997, S. 107 f. mit Abb. 37 f., neuere Literatur bei Schefold, S. 492.

[135] Vgl. u. Einleitung II, S. 141 ff. zu Demokrit.

[136] Vgl. u. Einleitung II, S. 143.

Von den in der Antike für die klassische Zeit erwähnten zahlreichen Schriften von Pythagoreern ist uns dagegen leider keine erhalten. Die vorliegenden Informationen stammen überwiegend aus dem Umkreis der Neupythagoreer wie Iamblich[137] oder Neuplatoniker wie Porphyrios oder von Sammelschriftstellern wie Diogenes Laertios oder Stobaios, so daß mit Umformungen und Vermischungen insbesondere mit platonischem Gedankengut gerechnet werden muß. Diese setzten nach W. Burkert jedoch bereits bei Platon selbst und in der alten Akademie ein, so daß der Ursprung der Problematik viel früher zu suchen ist.[138] Burkert gelangt zu dem Schluß, daß in der alten Akademie ein „tiefgreifender Umschmelzungsprozeß" (S. 14) stattgefunden habe. Die Schule Platons habe in ihren eigenen philosophischen Bemühungen eine direkte Fortsetzung der pythagoreischen gesehen (S. 81). Für das 4. Jahrhundert konstatiert Burkert „wechselnde Inanspruchnahmen einer offenbar bereits stark fluktuierenden pythagoreischen Tradition für das besondere Anliegen der Schüler von Platon und Aristoteles" (S. 97). Die Tendenz eines Zweigs der modernen Forschung, alle späten Quellen zu Pythagoras und pythagoreischem Denken als spätere Erfindung zu entlarven, wird so durch Burkert entschieden relativiert und zurechtgerückt.[139]

Pythagoreische Einflüsse auf Denker des 5. Jahrhunderts stellt Burkert (S. 267 ff.) bei dem Arzt Alkmaion von Kroton und überhaupt in medizinischen Schriften fest und zeigt damit, daß dieses Denken exakt genug war, um in Fachwissen Eingang zu finden.[140] Nach den Aufständen gegen die Pythagoreischen Gemeinschaften in den unteritalischen Städten sind mit Sicher-

[137] Zum Wert seiner Darstellung der Pythagoreischen Lebensform (= *Vita Pythagorica*), siehe Cornelia J. De Vogel, 1966, bes. Appendix C: „On the Problem of the Sources of Iamblichus", *Vita Pyth.* 299–303. Siehe auch S. 145: die Vita enthalte in ihrem Bericht über die Lehre des Pythagoras viel, das auf den Gründer selbst zurückgehe. Siehe auch John Gregory, *The Neoplatonists*, London 1998, zu Plotin, Porphyrios, Proklos und Iamblich.

[138] Siehe Walter Burkert, WuW, S. 26–46: „Die Philosophie der Pythagoreer nach Aristoteles", und S. 86–97: „Die älteste Pythagorastradition". Vgl. ders., „Hellenistische Pseudopythagorica", in: *Philologus* 105, 1961, S. 16–43, und besonders „Zum Problem der Kontinuität pythagoreischer Tradition", S. 226–246, sowie Zhmud, 1997, Teil I: Pythagoras, S. 25–64.

[139] Siehe z. B. das Problem einer Schrift des Pythagoreers Timaios, die Platon für seinen gleichnamigen Dialog als Vorbild gedient haben könnte. Auf Platons Methode, durch die Wahl der Gesprächsteilnehmer in seinen Dialogen indirekt ‚intellectual copyrights' zuzuweisen, hat sehr überzeugend David Sedley, „The Dramatis Personae of Plato's Phaedo", in: Timothy Smiley (Hg.), *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein, Proced. Brit. Acad.* 85, Oxford/New York 1995, S. 3–26, hingewiesen; vgl. u. Einleitung II S. 158 unter Xenophon. Die Edition der Fragmente durch Walter Marg in H. Thesleff, „The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period", in: *Abo*, 1965, S. 202–225, zeigt die andere chronologische Bewertung dieser Quellentexte.

[140] Walter Burkert, WuW, S. 267 ff. zu pythagoreischen Einflüssen bei Denkern des 5. Jahrhunderts, insbesondere bei Alkmaion und in medizinischen Schriften, vgl. S. 244 zu den

heit Anhänger dieser Gruppen ins griechische Mutterland geflohen und so auch in Athen bekannt geworden. Cornelia J. De Vogel rekonstruiert aus Polybios (II 39, 1, aus Timaios?) erste Vertreibungen von Pythagoreern in der Zeit zwischen 460 und 440.[141] Nach Xenophon gehörten Simmias und Kebes, die allgemein zu den Pythagoreern gezählt wurden, zu den Freunden, mit denen sich Sokrates auch über Fragen der Haushaltsführung unterhalten habe.[142] Von Simmias gingen, Diogenes zufolge, „in einem Band 23 Dialoge um", die unter anderem „Weisheit", „Gute Lebensführung" sowie „Hab und Gut" behandelten, also Themen, die mit dem Gebiet der Haushaltsführung in enger Verbindung stehen und nur solange als „von höchst zweifelhafter Echtheit"[143] erscheinen, als man lediglich an den ‚Mathematiker' Simmias denkt, nicht auch an einen der Gesprächspartner des Sokrates, die sich mit ihm unterhielten, „nicht um Volksredner und Rechtskundige zu werden, sondern um sich zu tüchtigen und guten Männern zu entwickeln, und zu lernen, sich in gerechter Weise zu benehmen gegen Familie (οἶκος) und Gesinde, gegen Verwandte und Freunde, gegen den Staat und die Mitbürger" (Xenophon, *Mem.* I 2, 48).

Spätestens im 4. Jahrhundert gab es zahlreiche Schriften über Pythagoras und die Pythagoreer. W. Burkert legt den Schwerpunkt auf die geistige Aneignung durch die alte Akademie, wenn er schreibt (S. 195): Platons „Schüler setzten ihre eigene Philosophie mit der des Pythagoras gleich und stellten in verschiedenen Schriften ein neues Bild des Weisen von Samos vor. Insofern war Pythagoras aktuell im Athen des 4. Jahrhunderts v. Chr."

hippokratischen Schriften. Zur Pythagoreischen Medizin siehe auch Cornelia J. De Vogel, 1966, S. 232–244, Texte: S. 285 ff., Zhmud, 1997, S. 70 f., zu Alkmaion speziell, sowie Teil IV „Wissenschaft", Kapitel 5: „Medizin und Wissenschaften von der lebenden Natur", S. 226–257.

[141] Siehe Cornelia J. De Vogel, 1966, S. 5. Zu erneuter Flucht unter der Bedrohung durch Dionysios I. von Syrakus siehe Kurt von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, New York 1940, S. 75 ff.; Cornelia J. De Vogel, 1966, S. 27 und 135. Eine andere Datierung der Aufstände bei Domenico Musti, „Le rivolte antipitagoriche e la concezione del tempo", in: *Quaderni Urbinati di cultura classica*, Nr. 65, 1990, S. 36–50.

[142] *Mem.* I 2, 48, III 11, 17. Vgl. Walter Burkert, WuW, S. 81 zu Simmias und Kebes als „Hörern" des Philolaos (auch S. 190 ff.) und S. 214 mit Anm. 60 zu den Schriften, die diesen beiden Pythagoreern zugeschrieben wurden. Ihre Historizität ist nicht zu bezweifeln, läßt doch auch Platon in seinem *Kriton* diesen berichten, daß Simmias eine Summe zur Flucht des Sokrates bereitgestellt habe und auch Kebes bereit sei, dazu beizutragen. Im *Phaidon* vertreten die beiden zweifellos die pythagoreische Seelenwanderungslehre, vgl. dazu D. Sedley, siehe o., Anm. 139, S. 10 ff. Diogenes Laertios II 124 f. führt Simmias und Kebes unter den Freunden des Sokrates auf. Beide werden zu den „zuverlässigen" bzw. „soliden" Mathematikern (im Gegensatz zu den Akusmatikern) gezählt: Burkert, S. 192. Dagegen siehe Theodor Ebert, „Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons *Phaidon*", in: *Abh. Akad. Mainz, phil.-hist. Kl.*, Mainz 1994, Nr. 13; vgl. u. S. 99 f. mit Anm. 220.

[143] Walter Burkert, WuW, S. 214, Anm. 60.

Auch von Pythagoreern selber lagen im 4. Jahrhundert Schriften vor.[144] Die älteste war wahrscheinlich das berühmte Buch des Philolaos, das Platon gekauft und dem er den Stoff für seinen *Timaios* entnommen haben soll.[145] Außerdem gab es Bücher des Musiktheoretikers und Platon-Freundes Archytas von Tarent, der ältere Schriften von Pythagoreern gesammelt haben soll und dem zumindest Varro Beiträge zum Thema res rustica zuschrieb.[146] Iamblich nennt (*Vita Pyth.* 104) neben Philolaos und Archytas dem Älteren und vielen anderen, auch Bryson als Schüler des Pythagoras, von dem Stobaios Ausschnitte aus einem *Oikonomikos* überliefert hat. Diese für unser Thema äußerst interessante Schrift, die sich in arabischer und hebräischer Version erhalten hat, muß getrennt behandelt werden, da ihre chronologische Einordnung äußerst umstritten ist.[147]

Unter den Sokratesschülern befaßte sich Antisthenes, von dem auch interessanterweise ein *Oikonomikos* im Schriftenkatalog erscheint, offenkundig eingehender mit pythagoreischen Lehren.[148] Von ihm sind zwei Schriften mit dem Titel „Herakles" überliefert, wozu Christian Mueller-Goldingen schreibt: „Daß Antisthenes Herakles zum beispielhaften Vertreter des πόνος macht, ist nichts Neues: er steht damit in pythagoreischer Tradition."[149] Antisthenes zufolge soll Pythagoras in Kroton zu den Kindern in kindlicher, zu den Frauen in weiblicher, zu den Archonten in archontischer und zu den Epheben in ephebischer Weise gesprochen haben, d. h. die in der Überlieferung berühmten öffentlichen Reden des Pythagoras zur Lebensführung

[144] Ich stütze mich weitgehend auf die o. Anm. 129 genannten Autoren, insbesondere auf Walter Burkert, für den allerdings die Ethik keine Rolle spielte.

[145] Nach Hermipp bei Diogenes Laertios VIII 85. Siehe dazu Walter Burkert, WuW, S. 203–277, der sich für die Echtheit eines Buches *Über die Natur* ausspricht (S. 212) und bei Philolaos den Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Tradition der Weisheit des Pythagoras sieht (S. 222 f.). Zu Reflexen pythagoreischer Lehren in medizinischen Schriften siehe Burkert, S. 244, der die Schrift des Philolaos als Quelle dafür für wahrscheinlich hält. Siehe auch W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1972, Bd. I, S. 329–333, und Cornelia J. De Vogel, 1966, Kapitel X: „Pythagoras and Medicine", S. 232–244.

[146] *De re rust.* I 1, 8, Archytas Pythagoricus, genannt nach Demokrit physicus (vgl. u. S. 88) und Xenophon, dem Sokratiker, sowie Aristoteles und Theophrast, den Peripatetikern. Vgl. dazu u. Einleitung II, S. 145 zu Demokrit. – Diogenes weist, II 82, das Buch über die Landwirtschaft einem anderen Mann namens Archytas zu, von dem ihm nichts weiter bekannt gewesen zu sein scheint. Die unechten Fragmente des Archytas bei Holger Thesleff, „The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period", siehe o. Anm. 139, S. 2–48. Vgl. Holger Thesleff 1972, S. 71 und S. 74.

[147] Siehe H. Thesleff, „The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period", siehe o. Anm. 139, S. 56–58. Vgl. u. Einleitung IV, S. 265 ff.

[148] Siehe u. Einleitung II, S. 150 ff.

[149] Christian Mueller-Goldingen, 1995, S. 36. Siehe Einleitung II, u. S. 153. Da von Antisthenes auch anderweitige Beschäftigung mit pythagoreischer Überlieferung belegt ist (siehe gleich), scheint mir viel für direkte Kontakte zu sprechen. Ebenfalls u., S. 153.

müßten schon ihm inhaltlich bekannt gewesen sein.[150] De Vogel[151] hat sehr überzeugend auf eine Übereinstimmung zwischen Aristophanes, *Ekklesiazusen*, Vers 469–472, und Iamblich, *Vita Pyth.* 55, aus der Krotoniatischen Rede des Pythagoras vor den Frauen hingewiesen. Während es bei Iamblich heißt: „Zerstöret nicht euren überlieferten Ruhm und beschämet nicht die Mythenschreiber, welche die Gerechtigkeit der Frauen erkannten, die ohne Zeugen Kleidung und Schmuck hergeben, wenn eine andere dessen bedarf, ohne daß je aus solchen Vertrauensbeweisen Prozesse oder Streitigkeiten entstehen: so schufen sie den Mythos von den drei Frauen, die alle zusammen nur ein Auge benützten – so gut verstanden sie sich", läßt Aristophanes den Chremes aus der Rede des Euaion berichten: „Die Weiber, sagt' er, leih'n einander Kleider/ Juwelen, Vasen, Silbersachen, unter/ Vier Augen, ohne Zeugen: dennoch geben/ Sie alles treu und redlich wieder heim." De Vogel schließt daraus, daß die Krotoniatischen Reden des Pythagoras, die als öffentlich gehaltene ja einem Geheimhaltungsgebot nicht unterliegen konnten, um 392 v. Chr., dem wahrscheinlichen Aufführungsdatum der Komödie, in Athen gelesen und diskutiert worden seien, nachdem die Pythagoreer sie auf ihrer Flucht nach Athen bzw. ins griechische Mutterland gebracht hätten.[152] Der Punkt ist wichtig, weil diese Kroton-Reden, die bei Iamblich (*Vita Pyth.* 37–57) überliefert sind, eine ganze Reihe von Gedanken zur Oikonomia enthalten. Auf sie wird gleich noch im Zusammenhang mit Dikaiarch näher einzugehen sein. Für die Geschichte des oikonomischen Denkens ist es zwar weniger wichtig, ob sich Pythagoras tatsächlich persönlich in dieser Form zu dem Thema geäußert hat, aber öffentliche Reden unterlagen eben keinem Geheimhaltungsgebot und können deshalb früh in die Überlieferung eingedrungen sein.[153] Wesentlich ist, daß es eine Tradition innerhalb der pythagoreischen Lehre gab, derzufolge die Ordnung des Oikos für den Gründer einen so großen Wert besaß, daß man ihm zuschrieb, öffentlich über dieses Thema gesprochen zu haben. Nach Burkert steht fest, daß die Pythagoras-Legende nicht nur im 4. Jahrhundert bezeugt ist und zumindest zum Teil berühmt war, sondern auch daß sie „außerhalb der platonisierenden Inter-

[150] Caizzi, F., *Antisthenis Fragmenta*, Mailand 1966, Frg. 51 = Dindorf, *Scholia Graeca in Homer. Od.* I 1, Bd. I, S. 9–11. Siehe auch Cornelia J. De Vogel, 1966, S. 249 f., die den Text als Testimonium 5 führt.

[151] Siehe Cornelia J. De Vogel, 1966.

[152] Die gängigen Kommentare (R. G. Ussher, Oxford 1973, M. Vetta, Fondazione Lorenzo Valla 1989) haben diese Übereinstimmung nicht berücksichtigt. Zu Pythagoreern im Athen des 4. Jahrhunderts, die als „Pythagoristen" auch den Spott der Komödie hervorriefen, siehe Walter Burkert, WuW, S. 195 und 198; van der Waerden, *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, o. Anm. 129, S. 269, sowie u. Einleitung II, S. 153 f. unter Aischines und Antisthenes.

[153] Zhmud, 1997, S. 85 spricht sich allerdings allgemein gegen ein Geheimhaltungsgebot im Kreise der Pythagoreer aus.

pretation der Akademie steht, die Pythagoras einem Platon zum Verwechseln ähnlich sehen ließ" (S. 122)[154].

Aristoteles hat zumindest *ein* Buch über die Lehren der Pythagoreer verfaßt, das uns leider nicht erhalten ist, auf das aber nach den Untersuchungen der Fachleute große Partien der späteren Berichte zurückgehen.[155] Insbesondere enthält nach W. Burkert die Passage in Iamblichs Pythagoreer-Schrift, in der die Akusmata gesammelt sind (83 ff.), viel aristotelisches Gut,[156] und die Kommentatoren führen auf diese Schrift des Aristoteles denn auch die Bemerkung in Buch I der *Oikonomika* (1344 a 10 f.) zurück, derzufolge die Ehefrau behandelt werden solle, wie eine Schutzflehende, die vom Altar aufgenommen worden sei.[157] Frühpythagoreisches Interesse an Fragen der Haushaltsführung, zumindest der Ehe, ist demnach zweifelsfrei belegt.

Innerhalb des Peripatos beschäftigten sich, um nur die wichtigsten Autoren zu nennen, Dikaiarch[158] und Aristoxenos von Tarent[159] mit den Lehren der Pythagoreer.

Dem Dikaiarch hat Porphyrios eine Schilderung von der Ankunft des Pythagoras in Kroton entnommen.[160] Ihr zufolge hatte Pythagoras großen Erfolg und hielt die oben schon erwähnten Vorträge vor den erwachsenen Krotoniaten, vor Jünglingen, Knaben und den Frauen. Im allgemeinen wird in der Forschung die Theorie verfochten, Dikaiarch habe als Vertreter des aktiven Lebens diese Reden zumindest inhaltlich erfunden, um seine Position zu stärken. Burkert schreibt (S. 94): „Wie die Lehre wird auch das Leben des Pythagoras zum Spiegelbild aktueller Schuldebatten [...]; man ringt einerseits um den Primat

[154] Zu Platons Verhältnis zu Pythagoras und den Pythagoreern siehe u. Einleitung II, S. 177 ff.

[155] „Über die Pythagoreische Philosophie", auch als „Über die Pythagoreer" zitiert = Frg. 190–205 Rose. Zitiert wird diese Schrift u. a. bei Apollonios von Tyana, Aelian und Iamblich in dessen *Vita Pyth.* 30. Auch über die Philosophie des Archytas hat Aristoteles geschrieben – Frg. 206–207 Rose, vgl. Walter Burkert, WuW, S. 55 ff. und 220; zur Quellenlage allgemein: S. 26–46.

[156] WuW, S. 150–187 zu den Akusmata, bei denen er (S. 169) einerseits alte magisch-rituelle Gebote ausmacht, andererseits aber auch „Regeln und Einsichten, die wir als rational, als Ethik oder Physik einstufen möchten". Insgesamt handle es sich um eine „meist merkwürdige, unlösbare Verschlungenheit von religiöser und rationaler Ethik", wofür das Akusma bei Iamblich, *Vita Pyth.* 84, über die Frau als Schutzflehende als Beleg angeführt wird (siehe dazu u. S. 93). S. 154 erschließt Burkert aus parallelen Überlieferungen eine voraristotelische schriftliche Quelle für pythagoreische Spruchweisheit.

[157] Vgl. den Kommentar zur Stelle, u. S. 456 f.

[158] Siehe Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* I, 1944, Frg. 33–36. Auch für die Sieben Weisen interessierte sich Dikaiarch (Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* X, 2. Aufl. 1969, S. 119). Zu Dikaiarch und Aristoxenos vgl. Zhmud, 1997, S. 45 ff. Siehe auch P. Scholz, 1998, S. 206 ff.

[159] Siehe Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* II, 1945, Frg. 11–41. Zum Pythagoreer-Katalog bei Iamblich (*Vita Pyth.* 267), der nach H. Diels, *Antike Technik*, Leipzig 1924, S. 23, aus Aristoxenos stammt, siehe Zhmud, 1997, S. 67–74.

[160] *Vita Pyth.* 18 f. = Dikaiarch Frg. 33 Wehrli.

des βίος θεωρητικός oder βίος πρακτικός – demgemäß ist Pythagoras bei Herakleides der Künder der reinen [Schau], bei Aristoxenos und Dikaiarch ein aktiver Politiker."[161] Während Burkert zwar annimmt, in der Tatsache der Trennung der Zuhörer nach bestimmten Gruppen könne „ein echter Reflex ursprünglicher bündischer Organisation" vorliegen, ist er doch der Ansicht, Dikaiarch könne die ausgeführten Reden nicht gekannt haben, weil er betone, niemand wisse Verläßliches über die Lehre des Pythagoras zu sagen.[162] Rostagni dagegen führte die Reden – „überkühn" nach Burkerts Ansicht – auf eine pythagoreisch-sophistische Quelle des 5. Jahrhunderts zurück, die er mit Gorgias in Verbindung brachte.[163] Diese Annahme ist allgemein abgelehnt worden, nur der Delatte-Schüler Robert Joly hat sie wieder aufgenommen.[164] Vorsichtiger argumentiert Cornelia J. De Vogel, deren Buch in erster Linie einer Kommentierung und Interpretation der vier Reden bei Iamblich gewidmet ist.[165] Sie gelangt zu dem Schluß, der überlieferte Redeninhalt sei historisch und führe auf Pythagoras direkt zurück. Sie nimmt allerdings nicht nur einmalige Reden, sondern wiederholte Unterweisungen an, die in den bei Iamblich wiedergegebenen Reden zusammengefaßt worden seien. Der Autor dieser bei Iamblich vorliegenden Fassung sei ein nicht näher zu bestimmender Pythagoreer. Diese Reden seien dann bei der Flucht von Pythagoreern um 392 nach Athen gebracht worden und dort nach Ausweis des schon angeführten Aristophanes-„Zitats" allgemein bekannt gewesen.[166] Mögen auch die Überlegungen von De Vogel nicht in allen Punkten haltbar und ihre Stellenangaben manchmal nicht verifizierbar sein, so hat sie doch für ihre These mit dem Vergleich der Stellen bei Aristophanes und Iamblich ein so starkes Argument vorgebracht, daß mir eine frühpythagoreische, vorplatonische Überlieferung der Krotoniatischen Reden unbestreitbar zu sein scheint, denn es ist doch kaum anzunehmen, daß Neupythagoreer die attische Komödie durchforsteten, um Äußerungen ihres Meisters zu erfinden.[167]

[161] Dieser Streit zwischen den Lebensformen könnte sich auch spiegeln in einem Streit zwischen Xenophon und Platon über den Wert von Oikonomia und Chrematismos, siehe u. Einleitung II unter Xenophon und Platon, S. 164 f. und 174 ff.

[162] Walter Burkert, WuW, S. 98 f. und S. 181 mit Anm. 42.

[163] „Un nuovo capitolo", o. Anm. 129, S. 3.

[164] Vgl. o. Anm. 129.

[165] 1966, Kapitel VI, S. 70–147 der Kommentar; Kapitel XII, S. 247–291 die Texte.

[166] S. 140–147. Vgl. o. S. 85.

[167] Gillian Clark enthält sich in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Iamblich der Stellungnahme zur Frage der Datierung der Krotoniatischen Reden: *Iamblichus: On the Pythagorean Life*, Liverpool 1989, S. XVIII ff.

Aristoxenos war ein Sohn und Schüler des Pythagoreers und Musiktheoretikers Spintharos, auf den Anekdoten zurückgehen, die im Kreise der Pythagoreer umliefen und die Aristoxenos aller Wahrscheinlichkeit nach überliefert hat. Eine davon ist für die Oikonomia von Belang und soll deshalb aufgeführt werden: „Man erzählt auch folgendes von den Pythagoreern: keiner von ihnen strafte, solange er vom Zorn besessen war, einen Sklaven oder wies einen Freien zurecht. Jeder wartete vielmehr, bis er wieder zur Besinnung gekommen war. Das Zurechtweisen nannten sie ‚Umordnen'. Sie warteten geduldig, schweigsam und ruhig ab. So erzählte Spintharos häufig Folgendes über Archytas von Tarent: der Philosoph war vor kurzem von einem Feldzug seiner Vaterstadt gegen die Messapier zurückgekommen und besuchte nach längerer Zeit wieder sein Landgut. Da sah er, daß der Verwalter (epitropos) und die übrigen Sklaven das Land nicht mit der nötigen Sorgfalt bebaut hatten, sondern unglaublich nachlässig gewesen waren. Da packte ihn der Zorn und der Unmut, soweit dies bei ihm möglich war, und er sprach – wie es scheint – zu den Sklaven: ‚Ihr habt Glück, daß ich auf euch zornig bin. Andernfalls wäret ihr nach so schweren Verfehlungen nicht ungestraft davon gekommen'."[168] Wenn es auch hier in erster Linie um die Selbstbeherrschung geht, so ist das Beispiel doch eben aus dem Bereich des Haushalts genommen und legt damit Zeugnis ab von der Bedeutung dieser Lebenssphäre für die Pythagoreer. Auch von Aristoxenos stammt letztlich die Anekdote über die standhafte Freundschaft der Pythagoreer Damon und Phintias (die Schillers „Bürgschaft" zugrunde liegt, Frg. 31), die in seine Schrift über die pythagoreische Lebensführung gehört.[169] Aristoxenos hörte sie von Dionysios II selbst, mit dem er in Korinth zusammentraf, ehe er nach Athen zu Aristoteles ging. Außerdem verfaßte Aristoxenos eine Sammlung von „Pythagoreischen Apophaseis"[170], die nach Burkert[171], „ein modernerer Ersatz für die Akusmata gewesen zu sein scheinen, indem sie die ursprünglich ganz kurze Weisheitsformel durchdenken und ausformulieren". Iamblich (*Vita Pyth.* 101) bezeichnet die Apophaseis als eine Erziehungsart, die sich insbesondere auf die Lebensform und auf die Lebensansichten der Menschen bezogen. Ingesamt

[168] Iamblich, *Vita Pyth.* 197. Vgl. u. Anm. 187 zur rücksichtsvollen Korrektur von Fehlern der Hausfrau. Zu der Archytas-Anekdote und ihrer Einordnung in den allgemeineren Horizont des politischen Handelns des Archytas siehe Mario Lombardo, „Schiavitù e ‚OIKOS' nelle società coloniali magnogreche da Smindiride ad Archita", in: Mauro Moggi e Giuseppe Cordiano (a cura di), *Schiavi e dependenti nell' ambito dell' ‚OIKOS' e della ‚FAMILIA'*, Atti del XXII Colloquio GIREA, Pontigniano (Siena), 19–20 novembre 1995, *Studi e testi di storia antica* 8, Pisa 1997, S. 19–43.

[169] Frg. 26–32 Wehrli. In diese Schrift gehört sicher auch die Anekdote über Archytas, die bei Iamblich allerdings ohne Namensnennung überliefert ist.

[170] Frg. 33–41 Wehrli.

[171] WuW, S. 96, Anm. 62.

zeigen sie den Umriß einer vernünftigen, auf das Praktische gerichteten Ethik. F. Wilhelm, der sich intensiv mit neupythagoreischen Schriften zu oikonomischen Themen befaßt hat, schreibt zu den Apophaseis: „Daß auch Periktione den mehrfach angeführten Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenos, ‚diesem berühmtesten Kompendium pythagoreischer Lebensweisheit' (Diels, Arch. f. Gesch. d. Phil. III, 1890, S. 467) manches entnommen hat – es sei direkt oder indirekt – darf zuversichtlich behauptet werden."[172] Nach Diogenes Laertios (VIII 46), waren die letzten Pythagoreer noch Zeitgenossen des Aristoxenos.[173] Man erkennt, wie vielfältig die Wege waren, auf denen Wissen über die Pythagoreer nach Athen und zu den Philosophen dort gelangen konnte.

Das Interesse an den Pythagoreern war also insgesamt groß und das nicht erst im 4. Jahrhundert und auch nicht nur dann, und es hat sich offenbar nicht auf die „Wissenschaften" konzentriert, die heute so sehr im Vordergrund aller Untersuchungen stehen. Kann es reiner Zufall sein oder, unter dem Aspekt möglicher späterer Erfindung betrachtet, was könnte der Grund für die Erfindung sein, wenn häufig gerade Autoren mit Kontakten zum Pythagorismus Schriften zum Thema Haushaltsführung verfaßten, wie vielleicht schon Demokrit[174] und Archytas, dann Antisthenes und später Okellus, Cato und die Neupythagoreer?[175]

Fragt man also nach der Herkunft oder ‚Vorgeschichte' von Vorstellungen in den uns erhaltenen *Oikonomika*, so muß man stets im Blick haben, daß den Autoren reichliche Kenntnisse auch pythagoreischer Meinungen zur Verfügung standen. Das ist vor allem deswegen wichtig, weil die bisherige Forschung sich aus ihrem Interesse an der Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft und an der Originalität Platons weitgehend auf die pythagoreischen „Wissenschaften", Musik und Mathematik, beschränkt hat, die pythagoreische Ethik aber, und vor allem so nichtige Dinge wie die Haushaltsführung, beiseite gelassen hat.[176]

Daß die Oikonomik im Denken der Pythagoreer eine bedeutende Rolle spielte, bezeugt, bei aller Vorsicht hinsichtlich der Überlieferung, Iamblich in seiner Lebensbeschreibung des Pythagoras: „Da manchmal auch Geld-

[172] *Rhein. Mus.* 70, 1915, S. 202; vgl. dazu u. Einleitung IV, S. 280 ff., unter „Neupythagoreer". Die negative Darstellung des Sokrates in dessen Biographie des Aristoxenos (Frg. 51–60 Wehrli = SSR I B 41–51) bezieht sich ausschließlich auf den Lebenswandel. Ob Sokrates deshalb grundsätzlich als „Gegenpol" zu Pythagoras (so Klaus Döring, 1998, S. 167) gezeichnet war, läßt sich m. E. schwer sagen. Siehe u. S. 99 f. zu Sokrates.

[173] Zur „Pythagoreergemeinde von Phleius" siehe E. Meyer, RE XX, Sp. 283.

[174] Vgl. u. Einleitung II, S. 141 ff. Siehe auch Walter Burkert, WuW, S. 148, mit den Stellenbelegen.

[175] Siehe dazu unter den betreffenden Autoren, Einleitung IV.

[176] Siehe aber Friedrich Buddenhagen, *Περὶ γάμου*, o. Anm. 92, 1919, S. 26–30, der wenigstens das sammelte, was er zum Thema Ehe auf die Pythagoreer zurückführen zu dürfen meinte.

mangel viele mit dazu bestimmt, etwas Widerrechtliches zu tun, sorgte er auch für diesen Fall gut vor: durch die Kunst des Haushaltens (oikonomia) verschaffte er sich in genügender Menge Geldmittel, wie sie einem Freien gerechterweise zustehen. Auch sonst ist ja die gerechte Ordnung im einzelnen Hauswesen der Ursprung der guten Gesamtordnung in den Gemeinwesen; denn aus Häusern setzen sich die Gemeinwesen zusammen.[177] Pythagoras selbst soll nun, als er das Vermögen des Alkaios geerbt, [...], als Hausvater (kata ten oikonomian) nicht weniger Bewunderung erregt haben denn als Philosoph: er heiratete, und als ihm eine Tochter – die spätere Frau des Menon von Kroton – geboren wurde, erzog er sie so gut, daß sie als Mädchen die Reigentänze anführte und später als Frau als erste an die Altäre trat."[178]

Die Einzelheiten mögen falsch sein, immerhin findet der von Heraklit gegen Pythagoras erhobene Vorwurf der Vielwisserei und Betrügerei (πολυμαθία und κακοτεχνία)[179] in diesem Umfeld vielleicht einen Anhaltspunkt. Ein Interesse des Pythagoras bzw. der Pythagoreer an der Oikonomia kann ohne eine Überlieferung, an der es seinen Rückhalt hatte, kaum frei erfunden worden sein. Praktische Zielsetzung behauptet Iamblich für die Pythagoreer ganz allgemein in seiner Schrift über die Lebensführung der Pythagoreer (204): „Grundsätzlich trachteten sie, wie es scheint, ja nie etwas aus Streben nach Lust zu tun – denn dieses Ziel galt ihnen im großen und ganzen für unehrenhaft und schädlich –, vielmehr im Aufblick zum Sittlich-schönen und Ehrenhaften zu tun, was sie zu tun hatten, an zweiter Stelle aber mit Rücksicht auf das Förderliche (συμφέρον), das Nützliche (ὠφέλιμον)." Nach Iamblich (*Vita Pyth.* 47) soll Pythagoras in seiner Rede vor den führenden Krotoniaten[180] diese aufgefordert haben, ihren eigenen Haushalt

Sonst gilt die Konzentration auf die „Wissenschaft" auch noch für die eindringliche Arbeit von L. Zhmud, 1997, die zwar in ihrem kürzesten Kapitel (III, S. 105–128) wenigstens die Religion mitbehandelt, sich dann aber wieder auf die Wissenschaft (Teil IV, S. 129–257) und die Philosophie (Teil V, S. 261–295) konzentriert. Zum Beitrag der Pythagoreer und Orphiker zur Rationalisierung griechischen Denkens siehe jetzt Jan Bremmer, „Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?", in: Richard Buxton, *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 1999, S. 71–83.

[177] Vgl. I 1, 1343 a 10 mit Kommentar. Die aristotelische *Begründung* hat Iamblich sicherlich in seiner Quelle – dem Buch des Aristoteles über die Pythagoreer, siehe Walter Burkert, WuW, S. 220, – vorgefunden und aus ihr in seinen Text herübergenommen; der *Grundgedanke* findet sich aber bereits in der Krotoniatischen Rede, siehe gleich unten.

[178] 169 f. Zum Quellenproblem siehe Walter Burkert, WuW, S. 87 mit Anm. und S. 152: Weite Teile der Vita des Pythagoras von Iamblich gehen offenbar auf die Schrift des Aristoteles über die Pythagoreer zurück. Das erklärt möglicherweise auch aristotelisierende Formulierungen wie an dieser Stelle.

[179] Diogenes Laertios VIII 6 = Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 22, B 129, vgl. Walter Burkert, WuW, S. 107 f. und 142–150; Zhmud, 1997, S. 34 ff.

[180] Zu diesen Reden siehe o. S. 84 ff.

so zu führen, „daß man eure politischen Entscheidungen an den privaten messen kann". Diese Maxime einer förderlichen Verquickung von Oikonomia und Politik kann aus Platon, der die beiden „Künste" einfach gleichsetzt, keinesfalls abgeleitet sein;[181] sie findet sich aber bereits bei Herodot und Thukydides[182] sowie bei Protagoras, dann auch bei Aischines[183], und gipfelt letztlich bei Xenophon in der Vorstellung von der Herrschaftsfähigkeit des „königlichen Mannes".[184]

Bestätigt wird das Interesse der Frühpythagoreer an der Haushaltsführung durch Nachrichten über die Organisation der Bruderschaft selbst. Die Existenz pythagoreischer Bruderschaften steht außer Frage,[185] und an den antiken Berichten über ihre Organisation muß nicht in demselben Maße gezweifelt werden wie an den Berichten über Pythagoras selber, so daß in der Forschung die von Iamblich überlieferte Aufgabenverteilung auch nicht bezweifelt wird, allerdings interessiert sie bisher auch nicht. Iamblich berichtet im Kontext der „Ausbildung" der Pythagoreer: „Zu dieser Zeit wurde auch das Besitztum jedes einzelnen – seine Güter – der Gemeinschaft übereignet und den dazu bestimmten Mitgliedern anvertraut, die ‚Politiker' (politikoi) hießen und teils ‚Verwalter' (oikonomikoi), teils ‚Gesetzgeber'

[181] Siehe u. Einleitung II, S. 174 zu Platon.

[182] Herodot V 29 geben die Parier den Milesiern nach einem Bürgerkrieg den Rat, denjenigen die Leitung der Polis zu übertragen, deren Land sie gut bestellt finden. Thukydides II, 40, 2, als athenisches Ideal von Perikles vorgetragen; VI 9, 2 in einer Rede des Nikias: der gute Polites denkt auch an den Besitz.

[183] Zu Protagoras siehe Platon, *Protagoras* 318 e, vgl. u., Einleitung II, S. 171 ff. Aischines: 3, 78, vgl. u. Einleitung II, S. 149 f. Siehe auch Dover, 1974, S. 112, sowie Einleitung IV, S. 283.

[184] *Oikonomikos* passim, vgl. *Mem.* III 4, 12: „Verachte mir nicht [...] die Männer, die ihr Vermögen gut zu verwalten wissen. Denn die Fürsorge für die eigenen Angelegenheiten unterscheidet sich nur dem Umfange nach von der für das Gemeinwohl, im übrigen stehen sie einander sehr nahe." Zu Xenophons Darstellung des Kyros als Vorbild des herrschaftsfähigen Mannes und einer Kontroverse zwischen Platon und Xenophon in diesem Punkt siehe u. Einleitung II, S. 164 f., 168 ff. unter Xenophon.

[185] Die uns erhaltenen Nachrichten darüber fußen wahrscheinlich auf Timaios von Tauromenion (Felix Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker*, Nr. 566). Siehe Cornelia J. De Vogel, 1966, S. 6 ff., die den Wert dieser Überlieferung betont. Zhmud, 1997, Teil II: Pythagoreische Gemeinschaft, S. 67–104, versucht allerdings jetzt dagegen, in seiner Tendenz einer „Reinigung" der Überlieferung von „nichtwissenschaftlichen" Zügen, diese Gemeinschaften als bloße Hetairien zu erweisen – S. 83 ff. Die Vorstellung einer Bruderschaft mit Gemeinbesitz sei lediglich aus dem Sprichwort κοινά τά τῶν φίλων (Den Freunden ist der Besitz gemeinsam, *Timaios* F 13 a = Schol. T Platon, *Phaidros* 279 C sowie Diogenes Laertios VIII 10) herausgesponnen. Da anderweitig Gemeinbesitz im 6. bis 4. Jahrhundert in Griechenland nicht belegt sei und die Schüler des Pythagoras nach den Anekdoten auch nicht zusammengelebt haben könnten, sei diese Vorstellung ahistorisch. Hetairien ihrerseits kennen nach Zhmud (S. 83) keine Ämter. Er geht zwar nicht auf die politikoi und oikonomikoi ein, aber in seinem Bild der pythagoreischen Gemeinschaften haben sie keinen Platz. Hier fehlt eine eingehende Überprüfung.

(nomothetikoi) waren."[186] Etwas weiter im Text (Kapitel 74) heißt es: „Auch das Geld bewahrten sie ja gemeinsam auf und ließen es von hierfür geeigneten Leuten verwalten, die man nach ihrem Amt ,Verwalter' (oikonomikoi) nannte." Sicher muß damit gerechnet werden, daß die Berichterstatter über die Pythagoreer und ihre Sitten sich der jeweils zeitgenössischen Sprache bedienten, so daß später gebräuchliche Begriffe in ihre Berichte eingedrungen sein können. Andererseits müssen aber schon die Frühpythagoreer Bezeichnungen für die von ihnen eingerichteten Funktionen gehabt haben. Wo sie in Lehre und Sitten ausgefallene, nicht mehr gebräuchliche Namen wählten, wurden diese bei der Vorliebe der Griechen für das Antiquarische, Altertümliche selbstverständlich mit überliefert.[187] Es ist deshalb anzunehmen, daß die Bezeichnungen für derart ungewöhnliche und für eine Situation spezifische Phänomene ursprünglich und alt sind. Die Pythagoreer bedienten sich also offenbar einer Begrifflichkeit, die uns sonst erst später in den Schriften des Platon, Xenophon und Aristoteles begegnet, und es ist schließlich nicht unmöglich, daß diese Begrifflichkeit von ihnen übernommen wurde.[188] Die Bedeutung von Haushaltsführung im Sinne der richtigen Verwaltung des gemeinsamen Vermögens muß im Umkreis der pythagoreischen Gemeinschaften mit ihrer Gütergemeinschaft in besonderer Weise ins Bewußtsein gerückt und reflektiert worden sein. Die gedanklichen Verbindungen von Politikos/Oikonomikos sowie Chrematismos/Oikonomia, die zwar schon im Epos angelegt waren,[189] dann aber ab der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. erneut reflektiert werden, könnten hier ihren Ursprung haben.

Geht man an die Darstellung der pythagoreischen Lehren bei Iamblich mit der Kenntnis der *Oikonomika*-Literatur heran, so ergibt sich eine imponierende Liste von Übereinstimmungen, die hier für die pseudo-aristotelischen *Oikonomika* kurz aufgeführt werden sollen, um die Vermutung pythagoreischen Einflusses zu untermauern:[190]

[186] *Vita Pyth.* 72. Zu den Gruppenbildungen vgl. auch Walter Burkert, S. 187: die Politikoi werden in einigen Quellen zur niederen Klasse der bloßen Akusmatiker gerechnet, in anderen gehören sie dem höchsten Rang an. Von den Oikonomikoi spricht Burkert gar nicht.

[187] Zur Bewahrung pythagoreischer Spezialterminologie siehe z. B. Iamblich, *Vita Pyth.* 197: ,Umordnen' (πεδαρτᾶν) für das einfühlsame, geduldige Zurechtweisen. Cornelia J. De Vogel, 1966, S. 159 ff., erkennt in diesem Prinzip, das der Autor von Buch III für den Umgang mit der Frau so stark betont (siehe den Kommentar), „the very heart of Pythagoras himself". S. 218 ff. listet sie 17 Wörter auf, deren Neuprägung Pythagoras in der Überlieferung zugeschrieben wurden, z. B. Kosmos und Philosoph. Zu letzterem Begriff siehe Theodor Ebert, „Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons *Phaidon*", siehe o. Anm. 142, S. 11 f. mit Anm. 14. Warum sollte nicht auch Oikonomikos dazugehören?

[188] Vgl. dazu o. S. 52.

[189] Vgl. dazu o. S. 67 ff.

[190] Die Einzelheiten finden sich in den Kommentaren zu den betreffenden Stellen. Zu den Stellen, die den Krotoniatischen Reden bei Iamblich entstammen, siehe jeweils den eindringlichen Kommentar von Cornelia J. De Vogel, 1966, S. 70–147.

Man soll die eigene Frau nicht verjagen bzw. schlecht behandeln, denn sie ist eine Schutzflehende, daher wird sie vom Herd aus zum Hochzeitslager geführt und durch Handschlag empfangen: Iamblich, *Vita Pyth.* 84 – zu I 4, 1344 a 10 f. In Buch III, 143, 24 f., wird außerdem betont, daß die Frau im Angesicht der Götter und unter Opfern ins Haus genommen worden sei, was völlig der Formulierung aus der Krotoniatischen Rede an den Rat der Tausend entspricht (Iamblich 48).

Die Frau wird als Teilhaberin des Lebens und der Kinder angesehen (Iamblich 47 – zu III 141, 27 und 142, 20), die Freundschaft des Mannes zu ihr wird ausdrücklich verlangt (69, 101, 229 f. – zu III 143, 28 und 146, 25 f.).; Zweck der Ehe ist die Hinterlassung von Gläubigen für die Götter (83, 86 – zu III 143, 21 f.), Ehebruch verfälscht das Geschlecht (48, hier ist allerdings vom Ehebruch der Frau die Rede, der in den Oikonomika merkwürdigerweise nie auftaucht, zu III 143, 26 f. sowie 144, 10 ff.). Außerehelicher Verkehr des Mannes ist strikt untersagt (132, 195 zu I 4, 1344 a 12 f. und III 143, 26 f. sowie 144, 10 ff.) Dazu gehört sehr wahrscheinlich das Akusma (84), man solle mit einer Frau, die Goldschmuck trägt, keine Kinder zeugen, denn nach anderweitig belegten Gesetzen, die auch in den Umkreis pythagoreischen Denkens gehören können, sollten nur Hetären Goldschmuck tragen dürfen.[191] Die Ritterlichkeit gegenüber Penelope, mit der Odysseus das Unsterblichkeitsangebot der Kalypso ablehnte, gilt als vorbildlich (56 zu III 146, 3 ff.) und führt zu der Schlußfolgerung, daß es nun an den Frauen sei, ihren Männern gegenüber denselben sittlichen Adel zu beweisen, um gleiches Lob zu verdienen, was sich fast schon wörtlich wiederfindet in III 146, 12.

Freundliche Fehlerkorrektur in der Erziehung wird bei Iamblich allgemein im Verhältnis zwischen einem Älteren und einem Jüngeren verlangt: *Vita Pyth.* 101, in Buch III 144, 20 f. vom Mann gegenüber seiner Frau.

Die pythagoreischen Zeugungsvorschriften (*Vita Pyth.* 209–213), die bei der Zeugung große Besonnenheit und Zurückhaltung verlangten,[192] stehen vermutlich hinter der umstrittenen Passage III 144, 16 f. Vergleichstellen siehe Einleitung V, S. 355 f., unter „Zeugungstheorien“. Der eheliche Verkehr galt den Pythagoreern dann, jedenfalls für die Frau, nicht als Verunreinigung, denn es war ihr nach göttlichem Recht gestattet, „noch am selben

[191] Vgl. die dem Gesetzgeber Zaleukos von Lokroi zugeschriebene Vorschrift (Diodor XII 21), die auch für Syrakus überliefert ist (Athenaios, *Deipnosophisten* XII 521 b f., aus Phylarch), derzufolge es Frauen verboten war, Goldschmuck, bunte Kleider oder purpurgesäumte Gewänder zu tragen, wenn es sich nicht um Hetären handelte. Vgl. Einleitung V zum Thema „Putzsucht“, u. S. 324.

[192] Vgl. das Aristoxenosfragment Nr. 39 Wehrli = Stobaios IV, 37, 4; bei Iamblich erscheint die Passage, ohne daß Aristoxenos genannt wäre, *Vita Pyth.* 209–210. Siehe Cornelia J. De Vogel, 1966, S. 179 f.

Tag an die Heiligtümer heranzutreten, keineswegs aber, wenn du von verbotenem Umgang kommst": 55[193].

In der Rede an die Frauen von Kroton soll Pythagoras hinsichtlich des Verhaltens gegenüber den Ehemännern gesagt haben: „Bedenkt, daß ja auch die Väter euch um eures weiblichen Geschlechts willen gestattet haben, den Gemahl mehr zu lieben als die Eltern. Daher ist es recht, entweder dem Ehemann in nichts zu widerstreben, oder es dann für Sieg zu halten, wenn man ihm nachgibt": *Vita Pyth.* 54 zu III 141, 4 f. und 10 ff.

Freundschaft soll man im Unglück nicht aufgeben, auch hier wieder allgemein bei Iamblich (101), speziell in der Ehe: III 141, 10 ff. Mit allen Mitteln soll vom Haus die Uneinigkeit ferngehalten werden: 34 – zu III, 146, 15 ff.

Die Ehrung der Eltern (37 f., 175) ist natürlich ein alles beherrschender Topos der Ethik, und wenn er auch in Buch III 147, 5 ff. betont wird, ist daran höchstens bemerkenswert, daß auch die Schwiegereltern der Ehepartner expressis verbis genannt werden. Die bei Iamblich 37 – es handelt sich um die Rede vor den Jünglingen von Kroton – gegebene kosmologische Begründung erinnert aber an die Begründung der Unterschiede der Geschlechtercharaktere in I 3. Die kosmische, göttliche Ordnung legitimiert die Ordnung des Oikos.

Von einer Eifersucht zwischen den Eltern auf die Kinder spricht Pythagoras bei Iamblich (39) am Beispiel des göttlichen Ehepaars Zeus und Hera; in Buch I 3, 1344 a 6 f., wird etwas derartiges zumindest angedeutet.

Der Hausherr soll Vorbild sein für die Hausgenossen: *Vita Pyth.* 48 – zu I 6, 1345 a 5 ff.

Iamblich (163 f.) bezeugt auch die große Rolle, welche die Diätetik im Denken der Pythagoreer spielte.[194] Die Pythagoreer versuchten, „Anzeichen zu erkennen, um das rechte Gleichgewicht zwischen Arbeit, Nahrungsaufnahme und Ruhe zu finden": 163 und 244. Eine entsprechende Überlegung findet sich, mit einer Veränderung – statt der Ruhe wird Strafe bedacht, vgl. aber den Schluß des Kapitels – im Sklavenkapitel von Buch I, 5, 1344 a 35 ff. Beschränkung von (Wein, Nahrung und) Schlaf: 69 – zu I 6, 1345 a 11 ff.[195].

Porphyrios beruft sich in seiner Pythagorasbiographie für eine ganze Reihe von Akusmata bzw. Symbola, wie er sagt, auf ein Werk des Aristoteles, das

[193] Siehe Cornelia J. De Vogel, S. 111, Anm. 3, und S. 132 f., die diese, von sonstigem griechischem Denken abweichende Ansicht auf die hohe Wertschätzung der Monogamie zurückführt und für spezifisch pythagoreisch hält.

[194] = Aristoxenos, Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 58, D 1, 6–16; vgl. Porphyrios, *Vita Pyth.* 34. Zhmud, 1997, S. 232 ff. Siehe allgemein: G. Wöhrle, *Studien zur Geschichte der antiken Gesundheitslehre*, Stuttgart 1990.

[195] Zur Bedeutung der Pythagoreer für die Entwicklung der Diätetik und die Bedeutung wiederum dieser Diätetik für die Entwicklung einer Ethik der Selbstbeherrschung, die auch in den Oikonomiken ihren Niederschlag fand, siehe Foucault, 1986, S. 133 und passim, bes. S. 84 ff. Siehe dazu auch die dem Pythagoras zugeschriebenen „Goldenen Sprüche" (9 ff.):

Iamblich unter dem Titel „Über die pythagoreische Philosophie" erwähnt.[196] Das Akusma, demzufolge man keine Schwalbe ins Haus lassen solle (*Vita Pyth.* 42), entspricht III 140, 8 f., da die Schwalbe, wie Porphyrios erklärt, schwatzhafte Menschen, die ihre Zunge nicht im Zaum halten könnten, bezeichne.[197] In Buch III wird die Schwatzhaftigkeit mit den Marktweibern in Verbindung gebracht, die von der Hausfrau nicht angehört werden sollen.[198] Ein Symbolon aus der „Auslegung Pythagoreischer Symbole" des Anaximander des Jüngeren von Milet lautete, man solle nicht von einem unversehrten Brot essen, was gedeutet wurde als Rat, seinen Besitz nicht zu vermindern, sondern vom Ertrage zu leben.[199] Dieser Rat entspricht Buch II 1346 a 13–16, wo als wichtigster Punkt aller Arten der Haushaltung hervorgehoben wird, daß man die Ausgaben innerhalb der Grenzen der Einkünfte halten solle.

Es kommt hinzu, daß die Pythagoreer bekannt dafür waren, daß sie Homerexegese zum Zweck der Bekräftigung ihrer Lehren betrieben.[200] Das Beispiel der Treue des Odysseus wurde schon erwähnt. Darüber hinaus argumentiert der Autor von Buch III in einer Passage seiner Schrift ausschließlich mit Homerzitaten: 145, 11 ff.

Obwohl das Verhältnis zwischen Orphismus und Pythagorismus alles andere als geklärt ist,[201] soll doch noch auf Beziehungen zu ersterem hingewiesen werden. Sie zeigen sich in Buch I (2, 1343 b 1) in der Nennung der Erde als Mutter, die sich besonders auch auf orphischen Goldplättchen findet,[202] und in Buch III in einem Orpheuszitat (142, 16)[203] sowie in einem Pindar-

„[...] gewöhne dich auch an die Herrschaft/ Allererst über den Magen, den Schlaf, entnervende Wollust/ Und Jähzorn."

196 Iamblich, *Vita Pyth.* 31 = Aristoteles Frg. 197, Rose. Zum Sprachgebrauch siehe Walter Burkert, WuW, S. 159: Von Akusmata ist bei Aristoteles ausschließlich die Rede, außerhalb der aristotelischen Tradition herrscht die Bezeichnung Symbola.

197 Vgl. dazu Theophrast, *Charaktere* 7: der Schwätzer ist „redseliger als eine Schwalbe", wohl eine stehende Redensart.

198 Vgl. Kommentar zur Stelle.

199 Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 58, C 6. Zu Anaximander d. J. siehe Zhmud, 1997, S. 97–100. Er wird um 400 v. Chr. datiert.

200 Iamblich, *Vita Pyth.* 111, vgl. auch 164. Vgl. van der Waerden, *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, o. Anm. 129, S. 282.

201 Siehe Lars Albinus, „The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology", in: *Studies in Religion* 2, Aarhus/Oxford 2000, besonders Part 2: „Orphic Discours", S. 101–152. Dort die weitere Literatur.

202 Siehe Fritz Graf, „Dionysian and Orphic Eschatology", in: T. H. Carpenter, and Ch. A. Faraone (Hg.), *Masks of Dionysos*, Ithaca/London 1993, S. 239–258; Walter Burkert, „Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, ‚Sitz im Leben'", in: ders. et al. (Hg.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen 1998, S. 387–399; Albinus, o. Anm. 201, S. 141 ff.

203 Lars Albinus schreibt zu den ὀρφικά, die er als „texts in the name of Orpheus" bezeichnet (S. 103): „We also know that this activity was closely related to the doctrines and rituals of the

zitat (147, 19), das orphisch-pythagoreischen Jenseitsglauben spiegelt.[204] Vorstellungen aus orphisch-pythagoreischem Umkreis mögen in geistiges Allgemeingut übergegangen sein, so insbesondere der Seelenwanderungsglaube, aber meistens bleiben sie doch spezifisch als solche erkennbar.[205]

Diese Liste ist unvollständig, es ließen sich mit Sicherheit weitere Vergleichspunkte finden, wenn man die Suche noch auf andere pythagoreische Autoren ausdehnte.[206] Einschlägige Untersuchungen fehlen naturgemäß, weil niemand bisher auf diese Zusammenhänge geachtet hat. Hier muß weiter geforscht werden. Für die Bedürfnisse dieses Kommentars muß ich es dabei belassen. Wie eng der gedankliche Zusammenhang zwischen pythagoreischer Lehre und Buch I und III (und in einem Punkt auch Buch II) ist, scheint mir klar genug belegt zu sein. Autor I beruft sich ausdrücklich auf die Pythagoreer (3, 1344 a 10), und niemand wird deswegen annehmen wollen, das Buch gehöre in den Umkreis der Neupythagoreer. In Buch III fallen die Übereinstimmungen mit pythagoreischen Lehren, ohne daß jemals der Name fällt, noch viel stärker ins Auge. Gerade wegen der Nähe zu Iamblichs Bericht, der die nachplatonische Vermischung der philosophischen Lehren spiegelt, scheint eine späte Datierung nahe zu liegen.[207] Aber ich hoffe, mit der Untersuchung der Quellen gezeigt zu haben, daß ein verbreitetes Wissen über die Lehren der Pythagoreer, die außerdem ja nicht unbedingt immer identisch waren, schon im späten 5. und besonders dann im 4. Jahrhundert in Athen vorhanden war. Solange kein Indiz auftaucht, das eine Datierung von Buch III in das späte 4. oder frühe 3. Jahrhundert verbietet, scheint mir eine Zuordnung zum Neupythagorismus nicht zwingend.

early Pythagoreans." Vgl. P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic – Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995. Siehe auch Marie C. Marianetti, „Religion and Politics in Aristophanes' *Clouds*", in: *Altertumswiss. Texte und Studien* 24, Hildesheim/Zürich/New York 1992, vor allem S. 43 f., S. 49 (unter Berufung auf W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1952, S. 210 ff.) und S. 63.

[204] Es handelt sich um die Verse, die auch Platon, *Staat*, I 331 a, zitiert. Zu orphisch-pythagoreischen Einflüssen bei Pindar siehe Albinus, o. Anm. 201, S. 126 mit weiterer Literatur und passim (siehe den Index).

[205] Zum Verhältnis zwischen Pythagorismus und Orphik vgl. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, o. Anm. 203, S. 218: „In its (des Pythagorismus) theory of the human soul, and its precepts for right living, it may have been identical with Orphism, but the same cannot be said of its cosmography", und S. 219: „Orphism is the mythical counterpart of Pythagoreanism". Siehe auch Walter Burkert, „Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans", in: B. F. Meyer u. E. P. Sanders (Hg.), *Jewish and Christian Self-Definition, III Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982; Zhmud, 1997, S. 117–128.

[206] Siehe die Stellenangaben zum Thema housekeeping and marriage bei H. Thesleff, „The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period", o. Anm. 139, S. 248. Der größte Teil davon entfällt auf Bryson und die Neupythagoreer, siehe u. S. 265 ff. u. 280 ff.

[207] Vgl. dazu u. S. 236 ff., 242 f.

Kurz hingewiesen werden soll hier bereits auf die Beobachtung, daß der ideale Hausherr Ischomachos in Xenophons *Oikonomikos* indirekt als Pythagoreer charakterisiert wird. Iamblich schreibt (256): „Ebenso (erregte es Verwunderung), daß sie, wenn ein Mitschüler sie an einen bestimmten Ort bestellte, dort warteten, bis er kam, und wenn es auch den ganzen Tag und die Nacht währte." Es war demnach ein Erkennungszeichen der Pythagoreer, Verabredungen auf jeden Fall genau einzuhalten. Diese Tugend findet sich in auffälliger Weise bei Xenophons Musterhausherrn Ischomachos, der sich in der Halle des Zeus Eleutherios mit Freunden verabredet und deshalb, ganz gegen seine Gewohnheit, Zeit hat für sein Gespräch mit Sokrates (*Oikonomikos* VII 1 f. und XII 1 f.).[208]

Insgesamt läßt sich festhalten, daß nicht nur eine Vielzahl von Überlegungen zur Haushaltsführung in pythagoreischen Texten auftauchen. Das Bild, das Platon in seinem *Phaidon* vom pythagoreischen Philosophen und seiner „Lebensform" entwirft,[209] kann in seiner Betonung der Weltabgewandtheit und Leibfeindlichkeit gerade *nicht* Quelle für eine neupythagoreische „Erfindung" oikonomischer Interessen des Pythagoras gewesen sein. Diese Überlieferung muß frei sein von platonisch-akademischer Über- bzw. Verformung. Darüber hinaus besteht auch eine ganz erstaunlich große Übereinstimmung zwischen diesen oikonomischen Überlegungen und solchen, die sich in den pseudo-aristotelischen *Oikonomika* wiederfinden. Sicherlich handelt es sich vielfach um Allgemeingut der Popularethik, auch die Pythagoreer standen schließlich in der Tradition griechischer Weisheitslehren,[210] und die Berufung auf die Pythagoreer in Buch I könnte sich lediglich einer besonders prägnanten Formulierung seitens der Pythagoreer – die Frau als „Schutzflehende" – verdanken. Impulse zum Thema Oikonomia müssen aber aus dem Bereich des frühen Pythagorismus, so heterogen er im übrigen auch gewesen sein mag, gekommen sein. Denn warum ist gerade diese Thematik bei den Neupythagoreern so besonders beliebt, und weshalb sollten späte Erfindungen dem Gründer der Schule ein Interesse andichten, das ihn gerade von Platon stark unterscheidet.[211] Den Einfluß pythagoreischer Ethik bezeugen schon im 5. Jahrhundert Demokrit[212], demzufolge sich unter sei-

[208] Vgl. dazu u. Einleitung II, S. 160 ff. zu Xenophon.

[209] Siehe dazu Theodor Ebert, „Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons *Phaidon*", siehe o. Anm. 142, Nr. 13, S. 6 ff.

[210] Zur Anlehnung des Pythagoras bzw. der Pythagoreer an die Sieben Weisen siehe Iamblich, 83.

[211] Vgl. u. Einleitung II, S. 174 f. Walter Burkert, WuW, S. 144 f. zu Übernahme oder Umdeutung bei Platon. Zur Fälschung und ihrem geistesgeschichtlichen Ort siehe Burkert, „Hellenistische Pseudopythagorica", in: *Philologus* 105, 1961, S. 15–43, hier S. 16 ff.

[212] Vgl. Cornelia J. De Vogel, 1966, S. 176 f. (das von ihr genannte Fragment 779 habe ich allerdings nicht identifizieren können), und Zhmud, 1997, S. 40 f., Anm. 69. Siehe u. Einleitung II, S. 141 ff., zu Demokrit.

nen Vorgängern nur die Pythagoreer ernsthaft mit Ethik und Pädagogik beschäftigt haben, und, wie gesagt, die *Dissoi logoi*[213], in denen die Pythagoreer als Lehrer der Weisheit und Tugend aufgeführt werden. Zhmud erkennt – allerdings in ganz anderem Zusammenhang, nämlich dem der Diätetik, aber doch allgemein – ein „Streben der Pythagoreer, in allem, was den Menschen umgibt, Harmonie und Ordnung zu suchen, bzw. wo diese fehlt, sie zu stiften"[214]. In diesem Kontext hat auch das Nachdenken über Harmonie und Ordnung im Oikos seinen Raum, wovon sich wiederum ein Reflex in Xenophons *Oikonomikos* findet. Wer das alles nur für Projektion und spätere Erfindung halten will, müßte zeigen können, warum sich gerade Pythagoras bzw. die Pythagoreer so ideal als Projektionsfläche eigneten.

Zusätzliche Literatur zu Pythagoras bzw. den Pythagoreern: E. Minar, *Early Pythagorean Politcis in Practice and Theory*, Baltimore 1942 (Pythagoras als moralischer Lehrer mit ausgeprägtem Sinn für die praktischen Fragen des Lebens); F. L. Vatai, *Intellectuals in Politics in the Greek World*, London 1984; M. J. Edwards, „Two images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry", in: H. J. Blumenthal/E. G. Clark (Hg.), *The Divine Iamblichus*, Bristol 1993, S. 159–172; L. E. Navia, *Pythagoras: An Annotated Bibliography*, New York 1990; A. Masaracchia (Hg.), *Orfeo e l'orfismo*, Rom 1993; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London/New York 2002, S. 153 f. (zu Pythagorean and Orphic women).

Sokrates

Diesen Philosophen als Einzelperson zu behandeln, ist angesichts der mehr als mißlichen Quellenlage zum „historischen Sokrates"[215] ein fast aussichtsloses Unternehmen. Es muß aber zumindest versucht werden zu klären, ob von diesem großen Anreger, der sich nach Aussage des Aristoteles (*Met.* A 987 b 1–4, siehe Döring, S. 143) „ausschließlich mit Problemen der Ethik beschäftigt und in diesem Bereich nach einer genauen Bestimmung der Allgemeinbegriffe gesucht" hat, auch Impulse in Hinblick auf eine neue Erfassung und Abgrenzung des Nachdenkens über die Hauswirtschaft ausgegangen sein können.[216] Sokrates war ein „durch und durch praktischer Philosoph", und davon überzeugt, „daß die Stabilität einer Polis auf der moralischen Stabilität der sie bildenden Menschen basiere" (Döring, a. a. O., S. 157). Das erinnert auffal-

[213] Kapitel 6, 8; vgl. o. S. 81.
[214] S. 234. Zu kosmos und taxis vgl. auch S. 294 f.
[215] Siehe Klaus Döring 1998, S. 141 ff.
[216] Zur Philosophie des Sokrates siehe Klaus Döring, 1998, S. 155–166, der besonders die Tatsache hervorhebt, daß mit Sokrates eine neue Epoche der Philosophiegeschichte, die der Ethik, beginne.

lend an die von Iamblich (*Vita Pyth.* 47, vgl. o. S. 90 f.) überlieferte Forderung des Pythagoras an die Krotoniaten, sie sollten ihren eigenen Haushalt so führen; „daß man eure politischen Entscheidungen an den privaten messen kann". Der von W. Burkert festgestellte „tiefgreifende Umschmelzungsprozeß" in der alten Akademie, der schließlich „Pythagoras einem Platon zum Verwechseln ähnlich sehen"[217] ließ, kann im Bereich der Haushaltslehre für diese Ähnlichkeit gerade nicht verantwortlich sein, denn Platon hat sich um die private Leitung des Einzelhaushalts, den er völlig den Interessen einer einheitlichen Polis unterstellte, kaum gekümmert, und *sein* Sokrates tat es dementsprechend auch nicht.[218]

Wenn Aristoxenos in seiner Sokratesbiographie[219] diesem einen „schlechten", auf jeden Fall völlig unpythagoreischen Lebenswandel vorwarf, so kann das keinesfalls als Argument gegen die Historizität von Unterhaltungen über Fragen der Hauswirtschaft mit z. B. Simmias und Kebes angesehen werden.[220] Niemand bezweifelt doch wegen Aristoxenos' Invektiven die Unterredung mit diesen beiden Pythagoreern über das Schicksal der Seele nach dem Tod in Platons *Phaidon*. Aber auch daß Sokrates wie der pythagoreischen Seelenlehre so auch der pythagoreischen Haushaltsethik eventuell durchaus zustimmte, kann nicht auf Grund der Fragmente des Aristoxenos bezweifelt werden, da wir nicht wissen, in welchem Zusammenhang die Invektiven geäußert waren. Eine enge Verbindung zwischen Sokrates und Pythagoras sah zumindest die kynische Tradition wegen der Bedürfnislosigkeit beider, wie der Bericht des Onesikritos (bei Strabon XV 63 ff., 715 f.) zeigt, er selbst habe den indischen Gymnosophisten auf ihre Frage, ob es bei den Griechen

[217] Walter Burkert, WuW, S. 14 und 122, siehe o. S. 82 f.

[218] Siehe u. Einleitung II, S. 173.

[219] Frg. 51–60, Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* II, siehe o., Anm. 159.

[220] Gegen die allgemein in der Forschung akzeptierte Ansicht, es handle sich bei Simmias und Kebes um Pythagoreer (die Literatur dazu siehe bei Ebert, S. 8, Anm. 6) hat Theodor Ebert, „Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons *Phaidon*", siehe o. Anm. 142, S. 8 ff., Einspruch erhoben, gestützt auf die Beobachtung, daß in Plutarchs Schrift *De genio Socratis* „der angebliche Pythagoreismus des Simmias", obwohl dieser in dem Dialog eine wichtige Figur sei, keine Rolle spiele. Ebert beruft sich auch auf G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, London 1935, S. 294, der im *Phaidon* keinen Anhaltspunkt für ein Pythagoreertum des Simmias und Kebes finden konnte, da die beiden ja hinsichtlich der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele erst von Sokrates sozusagen belehrt werden müßten. Andererseits lassen sich die Nachrichten darüber, daß die beiden Schüler des Philolaos in Theben gewesen seien, zwar in ihrer Bedeutung herunterspielen, aber nicht aus der Welt schaffen. Ebert verweist selbst darauf (S. 5, Anm. 2), daß es offenbar orthodoxe und „andere" Pythagoreer, also verschiedene Richtungen innerhalb des Pythagorismus gab. Eberts argumentum e silentio überzeugt deshalb sehr viel weniger als David Sedleys Deutung der *Phaidon*-Gespräche: „The Dramatis Personae of Plato's Phaedo", in: Timothy Smiley (Hg.), *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein*, siehe o. Anm. 139, S. 3–26. Vgl. dazu u. Einleitung II, S. 158 unter Xenophon.

ihnen ähnliche Weise gebe, mit dem Hinweis auf Pythagoras, Sokrates und Diogenes geantwortet. Es könnte ja sein, daß Aristoxenos nur zeigen wollte, dieser Sokrates befolge in seiner Lebensführung gar nicht das, was er in seinen Gesprächen befürwortete, und sei deshalb ein schlechter Pythagoras-Nachahmer.[221] In seiner Pythagoras-Vita ließ Aristoxenos dagegen nach Heinrich Dittmar „den Pythagoras das tun, was Plato den Sokrates seinen jüngern (sic) raten läßt (*Phaid.* 78 a)".[222] Auch Aischines brachte in seinem Dialog *Telauges* Sokrates in Verbindung mit einem Pythagoreer. Nach Dittmar traten sich dabei in diesen beiden Personen zwei Ideale der Bedürfnislosigkeit gegenüber, wobei Sokrates die falsche Bedürfnislosigkeit des „Pythagoristen" kritisierte.[223] David Sedley hat die verschiedenen Reaktionen des Simmias und Kebes auf die Fragen des Sokrates im *Phaidon* hinsichtlich der pythagoreischen Seelenlehre überzeugend darauf zurückgeführt, daß Einzelpersonen oder auch Gruppen ja durchaus verschiedene Standpunkte zu Einzelfragen einnehmen und sich doch zu der großen Gemeinschaft der Pythagoreer zählen konnten.[224] Ebenso gab es offenbar auch hinsichtlich der Alltagsethik und Lebensform verschiedene Ausprägungen und Richtungen der pythagoreischen Lehre, die sich z. B. in der Erscheinung der Pythagoristen manifestierten und wahrscheinlich bekämpften. Die Aristoxenos-Fragmente können deshalb nicht als Gegenargument gegen eine zustimmende, zumindest nicht ablehnende Auseinandersetzung des historischen Sokrates mit einer pythagoreischen Haushaltsethik dienen. Auch Theodor Eberts These[225], Platon wende sich im *Phaidon* an eine pythagoreische Leserschaft (S. 4) und habe deshalb Sokrates als pythagoreischen philosophos stilisiert (S. 13), bzw. einen „Pythagoreer Sokrates" „erfunden" (S. 16), um den unteritalischen Pythagoreern seiner Zeit das Betreiben von Dialektik nahezulegen (S. 93), kann doch, abgesehen von ihrer überhaupt fraglichen Überzeugungskraft, ganz ohne einen Anhalt Platons an der Überlieferung über die Person des Sokrates – auch noch ausgerechnet in der Darstellung der berühmten Todesszene – kaum einleuchtend sein. Diese Überlieferung geht bereits auf Aristophanes zurück, der in den *Wolken* (aufgeführt 423, erhalten allerdings nur in einer späteren überarbeiteten Fassung) seinem Sokrates und der zu ihm gehörigen Anhängerschaft in der „Denkerbude" offenkundig unter anderem auch pythagoreische Züge verleiht, wie

[221] Wehrli schreibt in seinem Kommentar, S. 65: „Die (trotz A. v. Meß, Rh. M. 71, 1916, S. 86) lieblose Behandlung des S. läßt sich aus der herabsetzenden Haltung Platon gegenüber verstehen (J. Geffcken, *Antiplatonica*, *Hermes* 64, 1929, S. 91 ff.). In seiner Unbeherrschtheit soll S. als Gegensatz zum disziplinierten Archytas (Frg. 49) wirken."

[222] Heinrich Dittmar, 1912, S. 171 f., Anm. 32.

[223] Ebd., S. 216 ff., besonders 237 f. Zu Aischines siehe u. Einleitung II, S. 153 f.

[224] Siehe o. Anm. 220.

[225] Vgl. o. Anm. 220.

Marie C. Marianetti gezeigt hat,[226] die einerseits zu dem Ergebnis gelangt, Aristophanes habe Sokrates als Pythagoreer, fast als zweiten Pythagoras dargestellt, andererseits aber auch im aristophanischen Sokrates den Vertreter aller philosophischen Richtungen seiner Zeit sieht. Ebert beurteilt das allerdings anders (S. 16): „Keine antike Quelle, insbesondere nicht Xenophon[227], weiß irgend etwas über pythagoreische Neigungen des Sokrates. Auch die (neu-)pythagoreische Tradition, die immerhin Platon und sogar Aristoteles, zu Pythagoreern macht, weiß nichts von einem Pythagoreismus des Sokrates. Dieser Sokrates des *Phaidon*, diese *anima naturaliter Pythagorica*, hat mit dem historischen Sokrates wenig zu tun; er eine Erfindung Platons." Ebert geht nicht auf die Frage ein, wie sich seine These auf die Beurteilung der historischen Glaubwürdigkeit des platonischen Sokratesbildes auswirkt. Es müßte ja wohl dieses Problem insgesamt neu überdacht werden. Mich hat jedenfalls Sedleys Interpretation sehr viel stärker überzeugt.

Der historische Sokrates war sicherlich kein Pythagoreer,[228] er vertrat, wenn man nicht sämtlichen Berichten über seine eigenen Aussagen mißtrauen will, überhaupt keine festgefügte „Lehre". Aber er war offenbar die Persönlichkeit, durch deren Insistieren auf gründlichem Nachdenken nicht nur die Lehren der Sophisten, sondern auch die pythagoreische Seelenlehre, wie Platons *Phaidon*, auch unabhängig von Eberts Deutungsvorschlag, zeigt, sowie unter anderem die Thematik der Haushaltsführung für die Schüler zur allerdings dann verschieden gearteten geistigen Weiterentwicklung vorbereitet

[226] „Religion and Politics in Aristophanes' *Clouds*", o. Anm. 203, Kap. III, bes. S. 63 ff. Sie beruft sich dabei u. a. auf F. M. Cornford, „Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition", in: *Classical Quarterly* 16, 1922, S. 137–150, und Kenneth J. Dover, „Greek Comedy", in: David Daiches, und Anthony Thorlby (Hg.), *The Classical Word*, London, 1972, S. 193–212. Schon G. Grote, *History of Greece* IV, London 1869, S. 335, Anm. 2, hatte in der Verbrennung des Phrontisterions in den *Wolken* (Vers 1476–1511) eine Anspielung auf die Verfolgung der Pythagoreer in Kroton gesehen, und A. E. Taylor, *Varia Socratica* I, Oxford 1911, S. 1 ff., war ihm darin gefolgt. Die deutsche Tradition spielt dagegen den Einfluß der Pythagoreer systematisch herunter: Siehe nur Walter Burkert, WuW, S. 270, Anm. 87, sowie zu den im Stellenregister, S. 470, angegebenen Stellen aus Aristophanes' *Wolken*.

[227] Siehe dazu aber gleich u. S. 106 ff. sowie, ausführlicher, u. Einleitung II, S. 160 ff. meinen Interpretationsvorschlag zum *Oikonomikos* des Xenophon.

[228] Wenn Cicero in *De finibus*, V 87, die rhetorische Frage stellt, aus welchem anderen Grund denn Platon nach Tarent zu Archytas gereist sei und mit den anderen Pythagoreern Kontakt gesucht habe, als aus dem Wunsch heraus, die pythagoreische Lehre und „das, was Sokrates zurückgewiesen habe", hinzuzulernen, so spiegeln sich darin die bekannten Tatsachen, daß Sokrates einerseits überhaupt keine feste Lehre vertrat und andererseits Spekulationen außerhalb des Bereichs der Ethik ablehnte. Unter Umständen ist Grundlage dieser Aussage Ciceros auch das Kapitel IV 7 in Xenophons *Memorabilien*, wo es um den Wert geht, den Sokrates den Kenntnissen in Geometrie, Astronomie und der Arithmetik beimaß. Das sind zentrale Gebiete der pythagoreischen „Wissenschaft", nicht aber der pythagoreischen Ethik. Um die Stelle genauer interpretieren zu können, müßte man untersuchen, welches Bild Cicero vom Pythagorismus hatte.

worden waren.[229] Bei Aischines und Antisthenes hat das Thema Oikonomia in verschiedenen Brechungen offenkundig eine Rolle gespielt, und gegenseitige Bezugnahmen in ihren Dialogen deuten eine Diskussion innerhalb des Sokratikerkreises darüber an.[230] Dabei muß das Interesse keineswegs auf das rein „Private" beschränkt gewesen sein. Xenophon geht es letztlich um den vorbildlichen Politen, da Oikonomia und Politike untrennbar mit einander verbunden sind.[231]

Schließt man sich zur Rekonstruktion sokratischen Denkens Heinrich Maiers „historischem Schluß von der Wirkung auf die Ursache" an,[232] und übernimmt deshalb seine Ansicht, „die philosophischen Anschauungen *aller* namhafteren Sokratesschüler – nämlich Antisthenes, Eukleides, Aristipp und Platon, aber auch Xenophon, Phaidon und Aischines – (seien, R. Z.) als individuelle Reflexe der philosophischen Wirksamkeit des *einen* gemeinsamen Lehrers ernst zu nehmen und (es sei, R. Z.) von dorther auf die gemeinsame Quelle, die philosophischen Anschauungen dieses Lehrers, zurückzuschließen" (Döring S. 142), so bietet sich bei der Untersuchung der Geschichte der Haushaltslehre insbesondere Xenophon, der Autor eines *Oikonomikos*, als Quelle an.

Der Wert Xenophons als Quellenautor für den „historischen Sokrates" ist sehr umstritten und wird seit Karl Joël[233] überwiegend schlecht beurteilt. Olof Gigon[234] urteilt: „Man wird die Hypothese wagen dürfen, daß inhaltlich praktisch alle Mitteilungen Xenophons auf ältere Literatur zurückgehen, überwiegend auf die primären sokratischen Dialoge, zu einem kleineren Teil auf außersokratische Texte, die er auf eigene Faust auf den Namen des Sokrates umgeschrieben hat!"[235] Daß Xenophon zu den Sokrates-Schülern gehörte, wird zwar nicht bestritten,[236] wenn auch der Bericht des Diogenes Laertios (II 28) über ihre erste Begegnung kaum glaubwürdig ist, aber da man annimmt, er habe während seiner Teilnahme an verschiedenen Kriegszügen in Kleinasien kaum Zeit für literarische Tätigkeit gehabt und wohl erst zu schreiben begonnen, als er sich, Anfang der 380er Jahre, auf seinem Landgut in Skillus sozusagen zur Ruhe gesetzt hatte (Döring, S. 185), geht man davon aus, daß es mit seiner Erinnerung an Sokrates nicht mehr sehr gut

[229] Siehe auch P. Thrams, *Die Morallehre Demokrits und die Ethik des Protagoras*, Göttingen 1986, S. 82, zitiert in Einleitung II, S. 139 f.

[230] Siehe dazu u. Einleitung II, S. 149 ff., unter Aischines und Antisthenes.

[231] Siehe u. Einleitung II, S. 168 ff.

[232] *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913, zitiert nach Klaus Döring, 1998, S. 142. Döring legt Maiers Methode seiner eigenen Darstellung sehr erfolgreich zugrunde.

[233] *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2 Bde., Berlin 1893–1901.

[234] *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, 1947, S. 51.

[235] Vgl. grundlegend Karl Joël, „Der λόγος Σωκρατικός", in: *Arch. für Geschichte der Philosophie* 8, 1895, S. 466 ff.

[236] Siehe dazu Klaus Döring, 1998, S. 183.

bestellt gewesen sei und er nur auf die bis dahin entstandene Sokrates-Literatur rekurrieren konnte. Was die Einzelheiten und Hintergründe des Sokrates-Prozesses angeht, ist es einleuchtend, daß Xenophon nicht gerade über eigene, unabhängige Informationen verfügen konnte, aber die Persönlichkeit des „Meisters" und die *Themen*, welche dieser in seinen Gesprächen behandelt hatte, werden ihm ja wohl in Erinnerung geblieben sein, denn weshalb hätte Xenophon ihn sonst bewundert und zum Gesprächsteilnehmer bei der Propagierung seiner eigenen Ideen gemacht. K. Döring urteilt[237]: „Zu der umstrittenen Frage, wieviel vom historischen Sokrates im xenophontischen enthalten ist, sei hier nur soviel bemerkt: Es wäre gewiß unsinnig, den Einfluß persönlicher Erinnerungen völlig auszuschließen. Die drei unbestreitbaren Tatsachen, daß Xenophon seine sokratischen Schriften erst 30 bis 40 Jahre nach dem Tod des Sokrates verfaßte, daß er dies nachweislich unter dem Eindruck einer inzwischen reich angewachsenen, breit gefächerten sokratischen Literatur tat und daß sein Sokrates in vielerlei Hinsicht ein ausgesprochen xenophontisches Gepräge zeigt – als besonders auffälliges Indiz dafür hat man immer wieder das starke Interesse notiert, das Xenophons Sokrates an Fragen der Strategie und der Landwirtschaft zeigt –, machen es jedoch sehr wahrscheinlich, daß der Einfluß persönlicher Erinnerungen vergleichsweise gering einzuschätzen ist und über eine allgemeine Sympathie und Verehrung nicht weit hinausgeht. Was uns in Xenophons sokratischen Schriften entgegentritt, sind in der Hauptsache zweifellos Xenophons eigene philosophische und pädagogische Anschauungen." Rainer Nickel gibt in seinem Forschungsbericht auch zu dieser Frage einen guten Überblick.[238] Er verweist (S. 69) zustimmend auf Gunnar Rudberg, demzufolge Xenophon zwar „*sokratisch eingestellt*" war, aber er „gibt uns, wenn ich recht sehe, *nicht Sokrates selbst*, gibt nur bis zu einem gewissen Grade Sokrates selbst. Er gibt in weitem Umfang *sich selbst, sein Ideal und seine gesammten* (sic) *Gedanken über gute menschliche Art*, über die ἀρετή, und er meint, daß sie auf der sokratischen Linie, bzw. auf der von ihm verlängerten – und mit gutem Gewissen verlängerten – sokratischen Linie zu suchen ist. Ähnlich dachte wohl auch Platon von sich selbst und Sokrates, und so dachten die übrigen Sokratiker von sich selbst und ihrem Werke".[239] Diese „sokratische Linie" kann aber nur „die von Sokrates ausgehende ethische Bewegung" sein, von der Ivo Bruns im Zusammenhang mit seiner Behandlung des xenophontischen *Agesilaos* meinte, daß sie begonnen habe, „die allgemeinen Anschauungen zu beeinflussen".[240]

[237] S. 193. Vgl. auch Rainer Nickel, 1979, S. 64 ff. und bes. S. 122 ff.

[238] S. 64 ff. Zum *Oikonomikos* speziell S. 73 ff.

[239] Gunnar Rudberg, 1939, S. 21.

[240] *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*, Berlin 1896, ND Hildesheim 1961, S. 135.

Weiterführend, aber in der Forschung, wenn ich richtig sehe, allgemein unbeachtet geblieben, ist die von Rudberg grundsätzlich gestellte Frage, woher denn Xenophon den Stoff habe, den er seinen Sokrates behandeln läßt. Der Beantwortung dieser Frage gilt der Hauptteil von Rudbergs Untersuchung: „Hinter seinen (Xenophons, R. Z.) Interessen und seinen eigenen Gedanken steht nicht nur Sokrates, sondern *eine weite unliterarische Tradition, unliterarischer Gedanke, Ethik und oft ‚primitive' Spekulation, athenisch-attische Volksspekulation*, natürlich mit Zusätzen allgemeingriechischer Anschauung und von außen geholter Vorstellungen."[241] Für Sokrates sei „der ‚wirkliche' Stoff" dieser Tradition nur Ausgangspunkt seiner Überlegungen gewesen (S. 29, vgl. S. 32), er habe aber mit ihnen auf einen Zuhörer wie Xenophon „organisierend" gewirkt (S. 23, vgl. 25 ff.), so daß dieser in vielen Fragen der Ethik zu einem Vorläufer der hellenistischen Philosophie werden konnte (S. 38 f.). Wenn ich auch der Ansicht bin, daß es sich bei der „unliterarischen Tradition" auch um eine uns verloren gegangene pythagoreische Alltagsethik gehandelt hat,[242] so finde ich doch bei Rudberg die Rolle, die Sokrates in ihrer Rezeption spielte, völlig treffend erfaßt.[243] Zum Stoff der Hauswirtschaftslehre schreibt Rudberg (S. 47, mit Bezugnahme auf Xenophons *Memorabilien* II 2 ff.): „Wenn ich recht sehe, hat *Xenophons volkstümliche Ethik sich um gewisse zentrale Worte des Sokrates, die mit seinen eigenen Interessen verwandt waren, herum gesammelt und ist mit gutem Gewissen verkündet worden.* Auch hier scheint Sokrates eine nicht unbedeutende Gründer- und Vermittlerrolle gespielt zu haben." Rudbergs Fazit zu den *Memorabilien* lautet (S. 57): „Diese Sammlung von z. T. sokratischem, z. T. unsokratischem Stoff, von größtenteils athenischem, aber auch allgemein hellenischem und fremdem Stoff, von Beobachtungen, Gedanken, Regeln, Ratschlägen, Geboten und Ermahnungen, oft mit Zügen sokratischer Schulung, sie hat jedenfalls ihren (relativen) Grad von Festigkeit und Organisation durch den ursprünglichen Einfluß des Meisters auf ein reges und pietätvolles Gemüt erhalten. Sie spiegelt so Verschiedenes: attische Gedanken, volkstümliche Gedanken und sokratische Gedanken."

Für unsere Fragestellung nach der Aufnahme hauswirtschaftlicher Überlegungen in den Kreis um Sokrates mögen diese Ausführungen genügen. Sarah Pomeroy weist in ihrem Kommentar zu Xenophons *Oikonomikos*[244] sehr zu Recht darauf hin, daß es naiv sei, entweder nur Platon oder nur Xenophon

[241] O. Anm. 239, S. 22, 26, besonders Kapitel VI, S. 27–31, und Kapitel VII, S. 31–56; da vor allem S. 46 ff. zu Ehe- und Familienfragen, ausgehend von den christlichen ‚Haustafeln', sowie zur Ökonomie und anderen alltäglichen Stoffen.

[242] S. 30 behandelt Rudberg z. B. auch den Begriff des Kosmos, ohne die Pythagoreer zu erwähnen.

[243] Siehe u. S. 106 ff.

[244] Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 21–30.

ein Bild des historischen Sokrates entnehmen zu wollen. Sokrates unterhielt sich mit verschiedenen Schülern verschieden; außerdem lebten diese Schüler alle ziemlich lange und ihre Interessen können sich im Laufe der Zeit durchaus auch verändert haben.

Ganz kritisch äußert sich dagegen neuerdings Bernhard Huss, demzufolge der xenophontische „Figurenkosmos" ausschließlich aus literarischen Kunstprodukten bestehe. Huss nennt den Sokrates bei Xenophon einen „tertiären Sokrates", der ausschließlich aus der Sokratesliteratur geschaffen sei.[245] Hartmut Erbse dagegen war auf Grund einer Untersuchung der Arbeitsweise des Xenophon zu einer sehr viel positiveren Auffassung von seinem Erinnerungsvermögen und damit Quellenwert gelangt: „Soweit man kontrollieren kann, nahm der Verfasser (d. h. Xenophon, R. Z.) Bücher nur ab und an zu Hilfe, nutzte vielmehr seine Fähigkeit aus, eigene Erlebnisse darzustellen, sie gewissermaßen aus dem Gedächtnis nachzuzeichnen. Dieses Verfahren führte zu sehr originellen Ergebnissen, wo es sich um memoirenhafte Erzählungen handelt (man denke an die ‚Anabasis'), aber es versagte in der Darstellung größerer historischer Ereignisse und Zusammenhänge, da Xenophon, in seinem eigenen Standort gewissermaßen eingesperrt, die dem Historiker gebührende Distanz nicht gewinnen konnte (man denke an die *Hellenika*). Weshalb aber seine Fähigkeiten zur Beschreibung der Jahre, die er in der Umgebung des Sokrates verbracht hat, nicht hätten ausreichen sollen, ist nur schwer verständlich."[246] Daß sich in ihm die Lehren des Sokrates in anderer, weniger philosophischer oder eher popularphilosophischer Weise spiegelten,[247] besagt nichts dagegen, daß er wirklich das, was er über das Nachdenken des Sokrates in seinen *Memorabilien* berichtete, zu Recht dem Lehrer in den Mund zu legen vermeinte, auch wenn die *Memorabilien* den Beweis dafür erbringen sollten, daß Sokrates nicht nur keinem Menschen geschadet, sondern allen, die mit ihm zusammen kamen, genutzt habe.[248] Es ist gut möglich, daß etwa die Persönlichkeit des jüngeren Kyros, die ihn ungeheuer beeindruckt haben muß, Xenophons Erinnerungen an Sokrates und dessen Lehren gefärbt hat und daß sich die Vorstellung von einer „königlichen

[245] *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, siehe o., Anm. 79, S. 25–27. S. 24 f. gelangt Huss zu dem m. E. sehr überzogenen Fazit, die Bekanntschaft des Xenophon mit Sokrates könne nicht sonderlich eng gewesen sein.

[246] H. Erbse, „Sokrates und die Frauen", in: *Gymnasium* 73, 1966, S. 201–220, hier S. 207, zitiert nach Rainer Nickel, 1979, S. 125. Das Dilemma besteht darin, daß wir nur sehr beschränkt in der Lage sind, die Schriften der verschiedenen Sokratiker zu datieren (vgl. dazu u. Einleitung II, S. 147 ff.), und über die Arbeitsweise antiker Autoren wissen wir so gut wie nichts.

[247] J. Luccioni, „Xénophon et le Socratisme", in: *Publications de la Faculté des Lettres d'Algers* 25, Paris 1953, S. 172, sieht in Xenophon einen „Vermittler zwischen sokratischem Denken und einer breiteren Öffentlichkeit"; siehe Huss, o. Anm. 79, S. 51, Anm. 68.

[248] Ebenfalls Klaus Döring, 1998, S. 185.

Kunst", die sich in Hausverwaltung wie in Politik und Feldherrnwesen manifestiert, erst im Laufe seines Lebens bei ihm – aber nicht nur bei ihm[249] gebildet hat. Aber es muß Anknüpfungspunkte für eine derartige Überlagerung gegeben haben; wären die Überlegungen des Sokrates diametral entgegengesetzt zu dem, was Xenophon an Kyros bewunderte, so hätte sich eine Verschmelzung der Persönlichkeiten nicht ergeben können. Bezugnahmen auf die Schriften anderer Sokratiker bei Xenophon dürfen nicht grundsätzlich gegen seine Originalität gewertet werden, denn nach allem, was sich noch rekonstruieren läßt, bezogen sich alle Sokratesschüler auf einander und setzten auf diese Weise den sokratischen Diskurs fort.[250] Deshalb brauchen die Themen, über die er Sokrates reden läßt, nicht „rein fiktiv"[251] zu sein und muß seine Kenntnis nicht ausschließlich auf schriftlichen Quellen beruhen. Für das Thema „Hausverwaltung" kommt hinzu, daß es nach Ausweis der Komödie[252] am Ende des 5. Jahrhunderts in Athen ein vielbehandeltes war und daß auch im Schriftenverzeichnis eines anderen Sokrates-Schülers, des Antisthenes, ein *Oikonomikos* überliefert wird.[253] Schließlich ist es auch auffällig, daß Aischines in seinem Dialog „Aspasia" seine Sprecherin ausgerechnet Xenophon und dessen junger Ehefrau Ratschläge über die Ehe erteilen läßt.[254] Das Thema Haushalt, das ja dem der Ehe sachlich übergeordnet ist, scheint also mit der Person des Xenophon im Kreis der Sokratiker eng verbunden gewesen zu sein. Das könnte bedeuten, daß Aischines diese Gesprächspartnerwahl wegen Xenophons *Oikonomikos* getroffen hat und auf ihn Bezug nimmt, was allerdings wegen der Datierung seines Dialogs in die 90er Jahre des 4. Jahrhundert eher unwahrscheinlich ist. Die Vermutung liegt näher, daß die Thematik im Kreis der Sokratesschüler schon vor Xenophons Weggang aus Athen so eng mit ihm verknüpft war, daß Aischines gerade seine Person als Schüler in Haushaltsfragen wählte, bevor Xenophon selber sich schriftlich dem Thema zuwandte. Das gäbe der Historizität der Themenbehandlung im Kreise des Sokrates ein entschieden stärkeres Gewicht.[255]

Nach Xenophons Erinnerungen gehörte die Hausverwaltung für Sokrates durchaus zu den wichtigen Themen, weil sie Teil der allgemeinen Tugend eines Menschen war.[256] So zählt er in den *Memorabilien* (I 2, 48) diverse Freunde des Sokrates auf, unter ihnen die Pythagoreer Simmias und

[249] Siehe dazu u. Einleitung II, S. 163 ff. zu Xenophon und S. 176 f. zu Platon.
[250] Siehe dazu u. Einleitung II, S. 147 ff., zu den Sokratikern Aischines und Antisthenes, Xenophon sowie Platon.
[251] Klaus Döring, 1998, S. 180.
[252] Siehe u. S. 110 ff.
[253] Siehe u. Einleitung II, S. 151.
[254] Siehe dazu u. Einleitung II, S. 149 f.
[255] Siehe dazu u. Einleitung II, S. 150 zu Aischines und S. 166 zu Xenophon.
[256] Siehe dazu auch u. Einleitung II, S. 154 ff. zu Xenophons *Oikonomikos*.

Kebes,[257] „die mit ihm zusammen waren, nicht um Volksredner und Rechtskundige zu werden, sondern um sich zu tüchtigen und guten Männern zu entwickeln und zu lernen, sich in rechter Weise zu benehmen gegen Familie und Gesinde, gegen Verwandte und Freunde, gegen den Staat und die Mitbürger [...]". Die hier aufgezählten Themen entsprechen in auffallender Weise dem, was sich als Inhalt der sog. Krotoniatischen Reden des Pythagoras vor dem Rat der Tausend aus Iamblich ergibt.[258]

In Kapitel III 4 schildert Xenophon ein Gespräch zwischen Sokrates und einem, bei der Wahl zum Strategen durchgefallenen, Nikomachides, der sich darüber beklagt, daß die Athener statt seiner, der „im Kriegsdienst alt geworden" sei, den Antisthenes gewählt hätten, der „nichts anderes verstehe, als Geld zusammenzuscharren". Sokrates beweist dagegen, „daß die guten Hauswirte auch gute Feldherrn seien", weil sie dieselben Eigenschaften des „königlichen Mannes" besitzen, die auch der Feldherr aufweisen muß.[259] „Verachte mir nicht, Nikomachides, so fuhr er (Sokrates) fort, die Männer, die ihr Vermögen gut zu verwalten wissen. Denn die Fürsorge für die eigenen Angelegenheiten unterscheidet sich nur dem Umfange nach von der für das Gemeinwohl, im übrigen stehen sie einander sehr nahe; das Wesentliche aber dabei ist, daß keines von beiden ohne Menschen betrieben werden kann, und daß die privaten Angelegenheiten durch dieselben Menschen besorgt werden wie auch die öffentlichen Angelegenheiten. Denn die, welche sich um das öffentliche Wohl bemühen, bedienen sich derselben Menschen wie die, welche private Geschäfte besorgen. Wer sich ihrer recht zu bedienen weiß, der wird in privaten wie auch in öffentlichen Angelegenheiten Erfolg ernten, wer dies aber nicht versteht, der wird auf beiden Gebieten Mißerfolg haben."[260] Hierher gehört auch das Gespräch des Sokrates (*Mem.* IV 2, 10–13) über die Tugend, die Euthydemos anstrebt und „durch die die Menschen Politiker und oikonomikoi werden, die schönste Tugend und die höchste Wissenschaft. Denn sie ist Sache der Könige, und man nennt sie eine königliche Kunst." Es ist eindeutig, daß es sich hier um ein Lieblingsthema des Xenophon handelt,[261] aber der Zusammenhang der Fähigkeiten im privaten mit denen im öffentlichen Leben findet sich, wie schon oben bemerkt, bereits bei den Pythagoreern[262], und auch bei Demokrit scheint eine ähnliche

[257] Siehe dazu o. S. 99, Anm. 220.
[258] Siehe dazu o. S. 84 ff.
[259] Siehe dazu u. Einleitung II, S. 168 ff. unter Xenophon.
[260] Zur Problematik einer nützlichen Verbindung von Oikonomia und Politike vgl. o. S. 90 f. sowie u. Einleitung II, S. 163.
[261] An anderen Stellen in den *Memorabilien* erkennt Sokrates durchaus die Eigenständigkeit der Feldherrnkunst an, was seinen Niederschlag in Xenophons *Hipparchikos* gefunden hat.
[262] *Vita Pyth.* 47, vgl. o. S. 90 f.

Verbindung hergestellt worden zu sein.[263] Denselben inneren Zusammenhang zwischen guter Hausverwaltung und Glück des Einzelnen wie des Staates postulierte Sokrates auch nach einer Aussage des Xenophon (*Mem.* IV 1, 2), derzufolge Sokrates es als Zeichen einer guten Veranlagung ansah, wenn jemand eine gute Auffassungs- und Erinnerungsgabe habe, und „wenn er nach allem Wissen Verlangen trug, auf Grund dessen man ein Hauswesen wie auch einen Staat gut verwalten kann und überhaupt mit Menschen und mit menschlichen Angelegenheiten gut umzugehen vermag; denn er glaubte, daß Menschen nach solcher Erziehung nicht nur selbst glücklich seien und ihr eigenes Hauswesen gut verwalten könnten, sondern daß sie auch andere Menschen und Staaten glücklich machen könnten".

Alle diese Berichte des Xenophon bestätigen die bekannte dezidierte Wendung des Sokrates zu einem ausschließlichen Interesse am einzelnen Menschen und seinem „Gutsein" (arete), wobei nur offen bleibt, auf welchem Niveau sich das Nachdenken darüber abspielte. Bei Xenophon bleibt es auf der vorwiegend praktischen, popularethischen Ebene. Leider läßt sich nicht feststellen, wann diese Abwendung von der Naturphilosophie erfolgte,[264] und die wesentliche Frage, ob Sokrates diese Wendung vollständig aus eigenen Überlegungen heraus oder auch unter dem Einfluß anderer Denker vollzog, bleibt damit auch völlig offen. Es wäre angesichts der Beziehungen zu pythagoreischen Überlegungen und zu der Euesto des Demokrit, die von Hesych als die Glückseligkeit definiert wird, die aus der guten Verwaltung des Hauses stammt,[265] neu zu untersuchen, ob sich nicht doch Beeinflussungen besser nachweisen lassen.[266] Jedenfalls läßt sich die Ausgangsüberlegung, die der Argumentation des xenophontischen Sokrates zugrunde liegt und derzufolge die Lehre von der Hausverwaltung Gegenstand des Interesses eines glücklichen Menschen und guten Bürgers zu sein hat, schon vor Sokrates nachweisen. Peter Thrams[267] gelangte zu dem Ergebnis, es sei „überhaupt festzustellen, daß in der Ethik die Sophisten die ersten gewesen sind, die eine auf rationalen Erwägungen aufgebaute Technik der richtigen Lebensführung gelehrt haben. Sokrates kommt dann das Verdienst zu, sich mit diesen Bestrebungen auseinandergesetzt und die Suche nach dem Guten ‚als dem einzigen Weg sittlicher Lebensgestaltung' (A. Dihle, s. v. Ethik, *RAC* VI, Stuttgart 1966, 648) entdeckt zu haben." Die Nachrichten über eine spezifische Ethik der Frühpythagoreer müssen dem hinzugefügt werden. Die Zeugnisse

[263] Vgl. Einleitung II, S. 143.
[264] Siehe dazu Klaus Döring, 1998, S. 154.
[265] Siehe u. Einleitung II, S. 142.
[266] Zu Sokrates als Verbreiter pythagoreischen Gedankenguts in Xenophons *Oikonomikos* siehe u. Einleitung II, S. 160 ff.
[267] *Die Morallehre Demokrits und die Ethik des Protagoras*, o. Anm. 229, S. 82; vgl. Einleitung II, S. 139.

reichen jedenfalls dazu aus, in diesem Rahmen eine Befassung mit dem zu seiner Zeit in Athen häufig diskutierten Thema Oikonomik bei Sokrates nachzuweisen, mag Xenophon dann auch in seinem *Oikonomikos* weit über das hinaus gegangen sein, was er direkt bei Sokrates gehört hatte.[268] Eine genaue Analyse dieser Schrift zeigt dann aber auch, daß er diese Tatsache recht deutlich vor Augen führt, indem er im zweiten Dialogteil Sokrates nurmehr als Zuhörer des Fachmanns Ischomachos darstellt.[269]

Tragödie und Komödie

Stobaios hat in seiner Anthologie unter dem Stichwort „Oikonomikos" zunächst sechs Dichterzitate aufgeführt, ehe er sich den Autoren Theophrast, Plutarch, Dion, den Sieben Weisen (aus Plutarch), Bryson, Kallikratidas, Periktione, Musonius, Hierokles und Xenophon zuwendet.[270] Wie Hesiod, der in dieser Auswahl mit den Versen: „Laß nicht ein Weib deinen Sinn, das den Steiß dreht, listig betören/ Gleisnerisch süß dich beschwatzend, [...]" (*Erga*, Vers 373 f.) vertreten ist,[271] wurden auch die Dramendichter in der Antike durchaus als Quellen für Fragen der Haushaltsführung angesehen. Es ist deshalb legitim, auch in diesem Bereich nach Zeugnissen des Nachdenkens über Oikonomia zu fahnden.

Das erste Zitat bei Stobaios stammt aus dem *Aias* des Sophokles und betrifft den Topos des weiblichen Schweigens: „Er gab zur Antwort mir das alte Lied:/ ‚O Weib, des Weibes Zierde ist das Schweigen'" (Vers 292 f., Übersetzung Heinrich Weinstock). Sprecherin im Drama ist Tekmessa, die Frau des Aias, und es klingt eher Kritik als Zustimmung zu diesem Klischee an, aber ob Stobaios das so verstanden wissen wollte, ist unsicher.[272] Die übrigen vier Zitate stammen aus Euripides. Aus der *Ino*: „Man muß seiner Frau eine Dienerin zugestehen, die das, was rechtens ist, nicht mit Schweigen übergeht und die das Schändliche haßt und offen anspricht." (Frg. 410); aus den *Hiketiden*: „Eine Frau, die weise denkt/ Legt alles in die Hände eines Manns." (Vers 40 f.); aus dem *Orest*: „Vom Volksgewühl hält man die Mädchen fern." (Vers. 108) und aus der *Stheneboia*: „Schafft sie herein! Aber wer bei klarem

[268] Immer noch anregend die Überlegungen von Gunnar Rudberg, „Sokrates bei Xenophon", o. Anm. 239.

[269] Siehe dazu u. Einleitung II, S. 161.

[270] Siehe jeweils unter den betreffenden Autoren.

[271] Immerhin läßt Stobaios fort, was bei Hesiod unmittelbar folgt: „mit Blick auf den Vorrat im Hause. Wer einem Weibe vertraut, der Mann hat Vertrauen zu Gaunern" und erweist sich damit als weniger frauenfeindlich als der Lehrgedichtverfasser.

[272] Wie denn überhaupt eine Untersuchung der Wertungen und Auswahlkriterien dieses Autors fehlt, der als reiner Steinbruch für Fragmente mißbraucht wird.

Verstand ist, wird einer Frau kein Wort glauben." (Frg. 671)[273] Die Zitate, die Stobaios ausgewählt hat, gehören alle in den Themenbereich „Umgang mit der Frau", wofür besonders die Frauendramen des Euripides natürlich viel Material boten. Es ist aber interessant, daß das Thema „Sklaven", das bei Euripides ebenfalls, besonders im *Alexandros* abgehandelt wurde, hier nicht auftaucht, aber das ist eine Frage der Auswahlkriterien des Stobaois.

Die für die Interpretation der *Oikonomika* relevanten Stellen bei Euripides sind zahllos und müßten systematisch gesammelt werden;[274] ich füge nur noch ein Beispiel an, das wichtig ist für das Verständnis umstrittener Stellen in Buch I und III.[275] In der *Iphigenie in Aulis* hält Klytaimnestra ihrem Mann vor Augen, eine wie gute Ehefrau sie ihm gewesen sei: „Mit dir versöhnt – du mußt es zugestehn –/ War ich dem Haus und dir die beste Frau/ Nicht aphroditetoll, die Mehrerin/ des Hauses: freudig gingst du ein und aus/ Nur selten holt ein Mann sich solches Weib/ An schlechten hat es nie gefehlt." (Vers 1157–1163). Daß die Sexualität der Frau hier an so prominenter Stelle genannt ist, deutet darauf hin, daß sie tatsächlich ein Problem für die griechischen Ehemänner darstellte und in Schriften über Oikonomia Eingang fanden. Wichtig auch für die Datierung von Buch III ist ein Euripides-Fragment, das Stobaios dem Antipater entnommen hat:[276] „Nicht ohne Erfahrung im Zusammenleben mit einer Frau sagt Euripides, indem er die in seinen Schriften häufige Frauenfeindschaft ablegt, dieses: eine Frau ist nämlich im Falle von Krankheiten und (anderen) Übeln dem Ehemann das Süßeste [...]." Bis in die Spätantike wird Euripides immer wieder zitiert, wenn es um Ehe- und Frauenprobleme ging, und es fragt sich, ob diese Zitate frühen Oikonomik-Schriften entnommen wurden und insofern helfen könnten, solche zu rekonstruieren, oder ob noch die späten Autoren (wenigstens in ihrer Schulzeit?) Euripides direkt lasen und dann an geeigneten Stellen zitierten.

Einen etwas anderen Schwerpunkt euripideischer ‚Oikonomia' hat jedenfalls Aristophanes zum Thema gemacht, obwohl auch hier das Problem „Frau" letztlich den Ausgangspunkt darstellt. Dazu kommt bei ihm aber die Nähe des Euripides zu den Sophisten,[277] und es ist aufschlußreich für die

[273] Alle Übersetzungen von Gustav Adolf Seeck.

[274] So finden sich auch zahlreiche Euripidesfragmente bei Stobaios, z. B. unter den Stichworten „Über die Ehe" (IV 22, besonders Teil 7: Frauenbeschimpfung) sowie „Ratschläge für die Ehe" (IV 23). Eine systematische Auswertung fehlt m. W.

[275] Vgl. dazu u. Einleitung V, S. 331 ff., sowie Kommentar zu I 4, 1344 a 13 ff., III 144, 16 ff.

[276] IV 67, 25. Zu Antipater vgl. u. S. 251.

[277] Siehe dazu Victor Ehrenberg, 1968, S. 282: Die Quellenstellen belegen, daß „die Öffentlichkeit mit den prominenten Sophisten und einigen ihrer Lehren vertraut war". 283 ff. zur Kenntnis von Tragödie und Literatur. S. 286: Euripides erntete größte Bewunderung und wurde am stärksten diskutiert. Bei dem Komödiendichter Kratinos (Frg. 307, vielleicht aus

Wahrnehmung seiner Zeitgenossen, welche Auswirkungen auf die Haushaltsführung man seiner Dichtung zutraute. So läßt Aristophanes in seinen *Fröschen* Euripides sagen: „Ich gab die ganze Häuslichkeit, worin wir sind und leben/ Und stellte der Kritik mich bloß; denn jeder ist befähigt/ Hierin zu richten meine Kunst" (Vers 966 ff.) und weiter: „Auf solche Weisheit allerdings/ Hab' ich die Bürger eingeschult/ Indem ich Scharfsinn und Räson/ Der Kunst verlieh (Vers 973 f.: λογισμὸν ἐνθεὶς τῇ τέχνῃ καὶ σκέψιν), daß regelrecht/ Jedweder denkt und rationell/ Nun Haus und Hof und Vieh bestellt/ Wie er es früher nie getan/ Und sorgsam forscht: Wie steht's mit dem?/ Wo find' ich dies? Wer nahm mir das?" (Vers 978 ff.) Dionysos verdeutlicht die Wirkungen dann noch in seiner Antwort: „Kein Wunder, wenn nun jeglicher/ Athener, wie er tritt ins Haus/ Scharf sein Gesind' examiniert/ Und tobt: ‚Wo ist der irdne Topf?/ Wer hat den Heringskopf verzehrt?/ Der Wasserkrug vom vor'gen Jahr/ Geht auch nicht mehr zum Brunnen, scheint's?/ Wo ist der Lauch von gestern hin?/ Auch die Oliv' ist angenagt!' –/ Sonst saß der Mann ganz albern da/ Ein Muttersöhnchen, offnen Mauls/ Ein wahres Zuckerpüppchen!" (Vers 987 ff.)[278] Und in der Komödie *Die Weiber am Thesmophoriazusenfest*, die Euripides als den großen Frauenfeind anprangert, heißt es: „Allein, zu schalten/ In Küch' und Keller, nebenher zu nehmen/ Mehl, Öl und Wein – das alles geht nicht mehr:/ Die Männer tragen selbst jetzt kleine Schlüssel/ Geheimnisvolle, ganz bösart'ge Dinger/ Spartanische, mit drei Zähnen an dem Bart/ Sonst konnten wir noch leicht die Türen öffnen/ Mit Ringen, die drei Obolen nur kosten/ Nun lehrt' Euripides, der Naseweis/ Sie wurmzerfreßne Siegelringe tragen/ Am Gürtel [...]" (Vers 417–427). Das läßt sich alles natürlich leicht zurückführen auf die angebliche Bloßstellung der Schlechtigkeit der Frauen durch Euripides. Andererseits betont

der *Pytine* von 423) taucht der Begriff „euripidaristophanisieren" auf, d. h. beide Autoren werden der neuen Generation und dem neuen Geist zugeordnet. „Von beiden nimmt man mit Recht an, daß sie in erster Linie für die Popularisierung der neuen Ideen und der neuen Maximen verantwortlich seien."

[278] Ob es sich bei der Techne hier um die Dichtkunst oder die Hausverwaltungskunst handelt, ist nicht ganz klar. Die Kommentatoren haben dieses Problem nicht als solches gesehen. Ludwig Radermacher, der in diesem Zusammenhang auch auf den xenophontischen Sokrates und dessen Interesse am Thema verweist, hat in seiner eindringlichen Untersuchung, *Aristophanes'* Frösche, Einl., Text u. Komm. von Ludwig Radermacher, *Sb. Öster. Akad. d. Wiss.*, 198, 4, Wien 1921, S. 284 (2. Aufl. 1954), darauf hingewiesen, daß die Fragepunkte „wann, wo, wie" bei Gorgias im *Palamedes* (22) ebenso vorkommen. Sie gehören zur Skepsis, die sich ordnender Kategorien bedient. Insofern hat Aristophanes zumindest sicherlich Lehrbuchmethode karikiert, und es ist wahrscheinlich, daß er an Lehrbücher für die Haushaltsführung dachte. Vgl. u. S. 124 ff. zu Lehrbuch. Nach K. J. Dover, *Frösche*, Oxford 1993, S. 315, gehören die hypothetischen Beispiele allerdings eher auf das Niveau des housekeepers als auf das des householders, aber das ist für die Karikatur nebensächlich, und im Lehrbuch können sie durchaus auch dann ihren Platz gehabt haben.

Aristophanes auch die Rationalität und Systematik („regelrecht") des neuen Verhaltens der Ehemänner und verweist damit auf eine äußerst wichtige Entwicklung: die Entstehung von Lehrbüchern.[279]

Daß Aristophanes selbst als „Wirtschaftstheoretiker" reklamiert worden ist, weil er in seinen Komödien ökonomische Alltagsweisheiten aussprechen läßt, scheint allerdings eher ein Problem der modernen Forschung zu sein.[280] Andererseits sprechen auch diese Äußerungen in den Komödien für ein allgemeines Interesse an Fragen der Regelung des häuslichen Lebens.

Von Menander[281] stammt eine große Rede der getreuen Ehefrau Pamphile. Sie will – gegen den Willen ihres Vaters, der sie mit einem anderen Mann zu verheiraten plant, weil der gegenwärtige in Schwierigkeiten geraten ist – auch im Unglück und obwohl er ihr Unrecht angetan hat, zu ihrem Mann halten und stellt damit sozusagen eine in Szene gesetzte Illustration der Ermahnungen des Autors von Buch III der *Oikonomika* dar, den Mann im Unglück nicht zu verlassen (141, 10 ff.):

„O Vater, nötig wär' es, daß die Worte, die/ ich spreche jetzt, die Deinen wären; denn es ist/ wohl angemessen, daß du mehr Verstand besitzest/ als ich – und auch das Wort ergreifst, wo man es braucht/ Da du es aber unterlassen hast, so bleibt/ nichts andres übrig, als daß notgedrungen ich/ ein Weib, das was gerecht ist, sage! Jener hat das größre Unrecht ganz gewiß getan – und mich/ kann man dafür nicht strafen! Hat er gegen mich/ jedoch gefehlt, so mußte ich es merken – aber ich –/ ich weiß es nicht, wohl weil ich eine Törin bin!/ So möchte ich nicht widersprechen. Wenn die Frau/ o Vater, freilich unverständig ist, ihr Urteil nichts/ in fremden Angelegenheiten wiegt – so denkt/ sie wohl in eigner Sache klug! Sei's, wie du willst, nur sprich es aus, worin er mir ein Unrecht tut?/ Es ist für Mann und Frau bestehendes Gesetz:/ er soll sie lieben, die er hat, bis in den Tod –/ sie muß, was nur dem Mann gefällt, für ihn auch tun!/ Er wurde das für mich, wofür ich ihn erachtet hab'!/ Was ihm gefällt, o Vater, das gefällt auch mir –/ Und in der Tat, er ist ein Edler, tüchtig auch/ doch ist er in Verlegenheit geraten jetzt –/ In dieser Krise willst du einem reichen Mann/ nun, wie du sagst, mich geben in die Hand, damit/ in Trübsal

[279] Vgl. dazu Einleitung II, u. S. 129 ff. Zum „spartanischen Schlüssel" vgl. I 6, 1344 b 30 f. mit Kommentar.

[280] Z. B. Y. Urbain, „Les idées économiques d'Aristophane", in: *L'Antiquité Classique* 8, 1939, S. 183 ff. Vgl. Victor Ehrenberg, 1968, S. 17–20, der es für unmöglich hält, daß Aristophanes „volkswirtschaftliche Lehrbücher" durchgearbeitet haben könnte. S. 18: „Wir dürfen auch nicht annehmen, daß noch andere, mehr wissenschaftliche – als Xenophons *Poroi* –, heute verschollene Arbeiten in Umlauf gewesen seien, da sich sonst Spuren in den Werken des Aristoteles finden müßten, der so viel über oikonomia geschrieben hat." Dieser Schluß Ehrenbergs e silentio ist allerdings weniger überzeugend, vgl. u. S. 130 ff. zu „Lehrbuch".

[281] *Schiedsgericht*, Papyrus Didotiana, in: Menander, *Die Komödien und Fragmente*, eingel. und übertragen von Günther Goldschmidt, Zürich 1949, S. 47 f.

nicht mein Leben mir verfließen soll!/ Wo gibt es so viel Schätze, Vater, sprich, die mehr/ mit ihrer Gegenwart mich freuen als der Mann?/ Wie? Ist's gerecht – wie? Wäre mein Verhalten schön/ wenn ich an seiner Güter Fülle nehme teil –/ an der Bedrängnis aber nicht? Sieh, wenn der neue Mann/ der nun mich nehmen will – was, lieber Zeus, doch nicht/ geschehen möchte, niemals wird geschehn; da ich/ es weder wünsche noch vermag – wenn also dieser Mann/ sein Hab und Gut verliert, wirst du mich dann alsbald/ zu einem andern Manne bringen – und wenn der/ in Armut fällt, zu einem vierten noch? Wie weit/ willst, Vater, du das Schicksal meines Lebens denn versuchen? Als ich noch ein Kind war, mußtest du/ mir einen Mann verschaffen – damals war das deine Wahl!/ Da du mich aber einmal weggegeben hast/ so ist es doch natürlich meine Sache jetzt/ dies Unheil zu bedenken! Unschön werd' ich nicht/ entscheiden und mein eignes Leben nimmermehr/ zu Schaden bringen. So verhält es sich: du darfst/ o Vater, bei der Hestia, des Mannes mich/ berauben nicht, mit dem du mich zusammengabst/ zum Ehebund – Ich fordre, Vater, diese Gunst/ die nur gerecht und menschenfreundlich ist, von dir!/ Wenn du sie nicht gewährst, so mußt du mit Gewalt/ erzwingen, was du willst – ich aber werde dann/ versuchen, ohne Schande zu ertragen mein Geschick!"

Diese Heldin verhält sich konform nicht nur mit den Lehren des Autors von Buch III (siehe besonders 141, 10–13), sondern auch mit dem, was nach Iamblich Pythagoras zu den Frauen von Kroton gesagt haben soll, nämlich daß die Väter es dem weiblichen Geschlecht gestattet hätten, den Ehemann mehr zu lieben als die Eltern (*Vita Pyth.* 54). Ob die Anrufung der Hestia in Beziehung steht zu der pythagoreischen Vorstellung, die Ehefrau sei wie eine Schutzflehende vom Altar aufgenommen worden (Iamblich *Vita Pyth.* 48 und 84, *Oikonomika* I 1344 a 10 f.), muß hier offen bleiben. Die Frage des Verhältnisses der Texte zueinander ist natürlich kaum zu lösen, da es sich bei Menander eher um Allgemeinvorstellungen der zeitgenössischen Popularethik handelt als um direkte Beeinflussung (siehe jedoch Einleitung III, S. 240 zu Beziehungen Menanders zu Theophrast). Es besteht aber keinerlei Notwendigkeit, die Vorstellungen, die den Ausführungen in Buch III zugrunde liegen, erst für spät zu halten.

In den Umkreis dieses „Zeitgeistes", welcher, hier allerdings unter dem Aspekt der Bewahrung des Reichtums, der Haushaltsführung besondere Aufmerksamkeit zuwandte, gehört auch die etwas ältere, berühmte Nachricht über Perikles als Verwalter seines Haushalts, die Plutarch überliefert hat und die ich hier einordne, weil ihre Herkunft quellenkritisch nicht genau zu klären ist.[282] „Während dieser ganzen Zeit blieb sein Denken von aller Gewinn-

[282] Im Zusammenhang der Geschichte des oikonomischen Denkens ist natürlich besonders die Frage nach der Quelle dieses Berichts interessant. Ekkehard Meinhardt hat in seiner Dissertation *Perikles bei Plutarch*, Frankfurt/M. 1957, die Quellen dieser Biographie untersucht

sucht frei, ohne daß er deshalb in Fragen des Gelderwerbs gleichgültig gewesen wäre. Er wollte nicht, daß ihm sein ererbtes, rechtmäßiges Vermögen aus Unachtsamkeit unter den Händen zerrinne, es sollte ihm aber auch nicht zuviel Zeit rauben und ihn von wichtigeren Geschäften abhalten. Deshalb sorgte er dafür, daß es auf eine, wie er glaubte, möglichst einfache und doch genaue Art verwaltet wurde. Er verkaufte den Jahresertrag seiner Güter als Ganzes und ließ dann alles, was er für den Haushalt brauchte, einzeln auf dem Markt einkaufen. Seine erwachsenen Söhne hatten wenig Freude an diesem Regiment; auch den Frauen gegenüber war er keineswegs freigebig, und sie beklagten sich bitter, daß sie das Haushaltsgeld nur für einen Tag und aufs genaueste berechnet erhielten und nie, wie es einem großen und reichen Haus anstehe, aus dem vollen schöpfen könnten, weil jede Ausgabe und jede Einnahme peinlich abgezählt und abgemessen werde. Obwohl die Rechnung in dieser sorgfältigen Weise geführt wurde, lag sie in den Händen eines einzigen Sklaven, des Euangelos, der zur Verwaltung eines Betriebes wie kein zweiter befähigt war oder aber durch Perikles eine besondere Schulung erhalten hatte." (*Leben des Perikles* 16) Stellen wie diese rufen eindringlich in Erinnerung, wie viele Quellen uns verloren gegangen sind und wie vorsichtig wir deshalb bei einer Zuweisung an überlieferte Autoren und/oder Titel sein müssen.

Zusätzliche Literatur zu Tragödie und Komödie: R. E. Harder, *Die Frauenrollen bei Euripides*, Stuttgart 1993; J. Latacz, *Einführung in die griechische Tragödie*, Göttingen 1993, S. 250–383 (zu Euripides); V. Ehrenberg, 1968; D. M. MacDowell, *Aristophanes and Athens*, Oxford, 1995; G. Mastromarco, *Introduzione a Aristofane*, Bari 1994; L. K. Taaffe, *Aristophanes and Women*, London 1993; R. Gonnard, *Rev. d'économie politique*, 18, 1904, S. 53 ff. (Aristophanes als Wirtschaftstheoretiker); J. M. Bremer/E. W. Handley (Hg.),

und schreibt den Bericht über die Vermögensverwaltung „sehr wahrscheinlich" Stesimbrotos von Thasos zu (S. 46 f.) Andere Autoren dachten auch an Theopomp, z. B. H. Sauppe, *Die Quellen Plutarchs für das* Leben des Perikles, 1867, S. 36 = *Ausgewählte Schriften*, 1896, S. 506, und F. Rühl, „Die Quellen des plutarchischen Perikles", in: *Jahrb. f. klass. Philol.* 97, 1868, S. 664. Da aber im biographischen Zusammenhang das Interesse der Forscher bisher immer konzentriert blieb auf die mögliche Herkunft von Nachrichten über das *Privatleben*, helfen diese Zuweisungen nicht viel weiter, wenn man nach der Herkunft des speziellen Interesses an Hauswirtschaftsfragen sucht. Für reinen Klatsch und Tratsch im Hinblick auf das Verhältnis des Perikles zu Söhnen und Frauen seines Haushalts sind die Angaben zu genau. Sie verraten eine besondere Aufmerksamkeit für Haushaltsfragen und für die Tatsache, daß einem Verwalter aus dem Sklavenstand derart weitreichende Kompetenzen zugewiesen wurden, vgl. dazu Buch I, Kommentar zu 1344 a 26, S. 473 f. M. E. liegt ein Zusammenhang mit den zeitgenössischen Überlegungen zum Erwerb und Gebrauch von Reichtum viel näher; vgl. o. S. 57 f. sowie u. Einleitung IV, S. 251 ff., bes. S. 259, unter Philodem. Zur Interpretation der Stelle durch P. Spahn vgl. o. S. 58 f. Siehe auch William F. Campbell, „Pericles and the Sophistication of Economics", in: *History of Political Economy* 15, 1983, S. 112–135 sowie S. Todd Lowry, 1987, S. 22 f. mit Anm. 26, S. 260.

Aristophane, Vandœuvres-Genève 1993; A. M. Bowie, *Aristophanes. Myth, ritual, and society*, Cambridge 1993.

Fazit

Damit ist die Entwicklung des allgemeinen Nachdenkens über das Haus, soweit uns Quellen dafür erhalten sind, in groben Zügen (es gibt sicherlich noch viel mehr Material dazu) bis ins 4. Jahrhundert hinein aufgezeigt. Es hat sich ergeben, daß bei den Griechen die Beschäftigung mit Fragen der richtigen Haushaltsführung bis auf die frühesten literarischen Quellen zurückzuverfolgen ist und das früheste uns überlieferte Lehrgedicht inspiriert hat – ob der Begriff Oikonomia nun auftaucht oder nicht. Daß Verfasser von *Oikonomika* sich auf Hesiods Gedicht berufen, bezeugt, daß sie ihn mit demselben Gegenstand beschäftigt dachten, den sie selber behandelten. Diese Beschäftigung verdankt sich also nicht, wie Spahn (vgl. o. S. 58 f.) meinte, einer bestimmten wirtschaftshistorischen Situation in Athen, zumal sie auch in Großgriechenland nachzuweisen ist.[283] Das wird auch deutlich an der charakteristischen Verbindung hauswirtschaftlicher mit ethischer Fragestellung. Das Interesse des oikonomischen Denkens an der guten Lebensführung des Hausherrn, wozu auch der richtige Umgang mit dem Reichtum zählte,[284] und an der richtigen Herrschaftsorganisation im Oikos, welches die griechische Oikonomik – und in ihrem Gefolge alle alteuropäische Oikonomik – prägt und rein wirtschaftliche Erwägungen teilweise fast in den Hintergrund drängt, spricht grundsätzlich gegen die Annahme, es seien spezielle wirtschaftliche Veränderungen gewesen, die ein derartiges Denken hervorgerufen hätten.[285] Aus diesen Wurzeln des Hauswirtschaftsdenkens, die bis zum homerischen Odysseus zurückreichen,[286] erklärt sich auch die Tatsache, daß in der Nachfolge des Aristoteles in der sog. Peripatetischen Trias[287] die Oikonomik zwischen Ethik und Politik in der Praktischen Philosophie eingeordnet wurde.

Anders sieht Sabine Krüger die Entwicklung. Das praktische Interesse an der Wirtschaft geht ihrer Ansicht nach auf die Sophisten zurück.[288] Dagegen

[283] Vgl. zur Entwicklung des Lehrbuchs u. Einleitung II, S. 118 ff.

[284] Vgl. dazu unten Einleitung IV, S. 252 ff., unter Philodem.

[285] Siehe auch den äußerst anregenden Überblick bei Leonhard Bauer, und Herbert Matis, *Geburt der Neuzeit. Vom Feudalsystem zur Marktgesellschaft*, München 1988, „Die alteuropäische traditionale Gesellschaft, I Die Grundlagen", S. 15–54.

[286] Vgl. o. S. 67 ff.

[287] Vgl. Sabine Krüger, 1964, S 494 und 514; Irmintraut Richarz, 1991, S. 23 mit Verweis auf H. C. Recktenwald, „Die Klassik der ökonomischen Wissenschaft", in: O. Issing (Hg.), *Geschichte der Nationalökonomie*, München 1984, S. 49–71, hier S. 50.

[288] S. 486 f. und 479 ff.; zu den Sophisten vgl. u. Einleitung II, S. 138 ff.

ergebe sich erst durch die bei Xenophon faßbare Verbindung zwischen „Haus" und „Staat", die möglicherweise, jedenfalls nach Xenophon selbst, auf Sokrates zurückzuführen sei, „eine Verschiebung der Akzente von der Wirtschaft auf die Ethik, oder, um das Vokabular der Ökonomik zu gebrauchen, von der Erwerbskunst auf die Ehe (Familie)". Als Beispiel hierfür zieht sie die Art heran, wie Aristoteles (*Pol.* 1252 b 11 f.) Hesiod zitiert. Während es in den *Erga* (Vers 405 f.) heißt: „Erst ein Haus, und dann ein Weib und Ochsen zum Pflügen. Nicht ein ehelich Weib, eine Kebse, die Rinder zu pflegen" – „womit eindeutig eine Wirtschaftsgemeinschaft gemeint" sei, zitiere Aristoteles nur den ersten Vers und interpretiere das „Weib" als Ehefrau. Dieser Gedanke sei dann in der pseudo-aristotelischen *Oikonomik* I weitergeführt und zugespitzt worden mit der an das Hesiod-Zitat anschließenden Formulierung: „Die rechte Hauswirtschaft handelt also vom Umgang mit dem Weibe [...]." „In dieser Entwicklung von der Hauswirtschaftslehre zur vorwiegend ethisch gefärbten Lehre vom Hause nimmt Xenophons *Oikonomikos* eine Übergangsstellung ein, insofern seine Ökonomik in ihrem Hauptteil noch Fachwissenschaft ist,[289] nämlich die Wissenschaft ‚das Hauswesen zu mehren'" (*Oikonomikos* V 13–VI 8), „und Sokrates sich deshalb von einem Fachkundigen, Ischomachos, belehren läßt, andererseits aber dieser Fachmann für Hausverwaltung zugleich ein vollkommener Mensch ist" (*Oikonomikos* VI 13), „fähig, durch Erziehung Könige zu schaffen" (*Oikonomikos* XIII 5). Grundlage für diese Interpretation ist die Stelle aus Xenophons *Memorabilien* (IV 2, 10–13, siehe o. S. 107), in der ein Gespräch zwischen Sokrates und Euthydemos wiedergegeben wird. Sokrates bezeichnet „die Tugend, durch die die Menschen Politiker und oikonomikoi werden" als die schönste Tugend und die höchste Wissenschaft. „Denn sie ist Sache der Könige, und man nennt sie eine königliche Kunst". „Wir haben also bereits hier in der ältesten erhaltenen Ökonomik im ethischen Bereich die Identität von vollkommenem Menschen, vollkommenem Hausherrn und vollkommenem Staatsmann. Dieser Dreiklang von Einzelmensch, Haus (Familie) und Staat, ist, wie etwa die Parallele aus der konfuzianischen großen Wissenschaft zeigt,[290] nicht auf Griechenland beschränkt, sondern typisch für eine patriarchalisch aufgefaßte Monarchie."

Der Überblick über die Quellen in diesem Kapitel hat gezeigt, daß Sabine Krüger die Entwicklung auf den Kopf gestellt hat. Ob Aristoteles sich auf Sophisten bezieht, wenn er sagt, daß für manche Leute die Haushaltskunst mit der Erwerbskunst zusammenfalle, ist leider nicht sicher zu ermitteln.[291]

[289] Mit Verweis auf Xenophon, *Oikonomikos* II 13–III 1.

[290] Vgl. Li Gi, *Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai*, übersetzt von R. Wilhelm, Diederichs Taschenausgaben 16, o. J., S. 50 f., mit Anm. 1, S 328; zitiert nach Krüger.

[291] Vgl. u. Einleitung II, S. 138 ff. zu „Sophisten".

Es hat offenkundig Spezialschriften zur Erwerbslehre gegeben,[292] und man kann wahrscheinlich Buch II dazu zählen, aber die Betrachtung der Quellen hat gezeigt, daß gerade die Verbindung mit der Ethik die ältere Form des Nachdenkens über die Haushaltsführung bestimmt. Die Entwicklung des systematischen Lehrbuchs bringt mit der Ausdifferenzierung des Wissens und seiner Vermittlung die sachliche Restriktion der Thematik mit sich.

[292] Dafür spricht auch der Umstand, daß Platon, *Staat* 498 a, es kritisiert, wenn die Knaben am Anfang ihrer Ausbildung, während sie noch mit Chrematismos und Oikonomia beschäftigt sind, sich schon der Philosophie zuwenden. Es ist anzunehmen, daß dafür Schriften vorlagen, vgl. u. S.135 ff.

II. Der Rahmen

1. Die Entwicklung neuer Formen der Wissenserlangung und -vermittlung

Das Heldenepos – und später das Drama – wirkte über Vorbilder, deren Handlungen oder Ansichten nachahmenswert bzw. zu meiden waren (vgl. o. zu Homer).[1] Aber im Epos sind diese Handlungen und Ansichten an Personen gebunden, die eine Vielzahl von Tätigkeiten ausüben – Odysseus ist König, Heerführer und Krieger, Redner, Hausherr und Landwirt, Ehemann und Vater, Abenteurer und Seefahrer, der sich ein Floß baut, usw. – und sie treten wie im Leben in Erscheinung, vielfach vermischt und verflochten, in einem Geschehen, dem der Hörer/Leser sozusagen beiwohnt. Wie wird also aus diesem Gesamtbild des Lebens – z. B. im Fall des Rates der Athena an Telemachos, bis zu seiner Verheiratung eine Sklavin als Hauswirtschafterin einzusetzen[2] – eine von jedem Einzelfall abstrahierende Lehrschrift über Oikonomik? Oder aus dem Detail einer Schilderung der Wagenrennen bei den Totenspielen für Patroklos eine Kunst der Pferdeführung?[3]

[1] Das Drama lieferte z. B. noch Stobaios eine reiche Fülle von Stoff für die ethischen Themen seiner Anthologie, was die andauernde Wirkung der Dichter als Erzieher der antiken Menschen beweist. Vgl. o. Einleitung I, S. 110 zu Euripides. In der Prosaliteratur übernahm dann die Biographie diese Funktion wohl auch.

[2] *Od.* XV 24–26, vgl. o. Einleitung I, S. 69.

[3] Unter einem anderen Aspekt behandelt Techne Hartmut Wilms, 1995. Er konzentriert sich auf τέχνη im Sinne von „Fertigkeit/Können", das sich ursprünglich „durch das Vorhandensein von Handwerksregeln oder Normen" auszeichnet, „in denen die von vielen einzelnen Handwerkern über viele Generationen hin gemachte Erfahrung verarbeitet vorliegt" (S. 36). Aus den Aussagen hippokratischer Schriften (S. 47–93) und dann vor allem anhand der *Kyrupädie* des Xenophon (S. 100–207) arbeitet er ein ‚τέχνη-Konzept' heraus, dessen zentraler Begriff das „Sich-auf die-τέχνη-Verstehen" sei, „das nur den Fachmann auszeichnet und ihn zu richtigem und erfolgreichem (sic) Handeln befähigt" (S. 114). Die im engeren Sinne handwerklichen „Künste" gaben nach Wilms das Modell ab für diejenigen Fähigkeiten, die seit dem späten 6. und vor allem im 5. Jahrhundert im politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben immer wichtiger wurden und weitervermittelt werden mußten (S. 28 f.). In der aristokratisch-konservativen Tradition, in der banausische Tätigkeiten abgelehnt wurden (S. 39–46), habe eine Abwehr gegen Systematisierung bestanden (S. 20 f.),

Egert Pöhlmann hat dieses letztere sehr lehrreiche Beispiel herangezogen, um auf die Zusammenhänge zwischen Lehrgedicht und wissenschaftlicher Prosa hinzuweisen.[4] In Platons Dialog *Ion* führt der gleichnamige Rhapsode die betreffende Homerstelle als Beispiel für eine Kunst an, die der Dichter zwar beherrschen müsse, der Rhapsode aber nicht (536 e–537 e). Pöhlmann schreibt (S. 239): „Nestor gibt seinem Sohn Antilochos Ratschläge, wie er die Wendesäule beim Wagenrennen umfahren muß. Das Beispiel ist gut gewählt. Es entstammt einem längeren Zusammenhang (23, 313–345), der sich wie eine Partie aus einem Lehrgedicht περὶ ἱππικῆς liest: Lehrer- und Schülerrolle sind mit Vater und Sohn gattungsüblich besetzt; Nestor empfiehlt dem Antilochos seine Lehren und verbürgt sich für den Erfolg seiner Belehrungen (23, 313 f., 345 f.); Exempla aus anderen Bereichen wollen den Wagenlenker für die rechte μῆτις gewinnen (325 f.); der Mißerfolg des Unbelehrten (319–321) wird wirkungsvoll mit dem Erfolg des gelehrigen Schülers verglichen; die eigentlichen Belehrungen sind als Appell an den Schüler formuliert (334–343). Vergleichbares kann man auch bei Hesiod, Xenophanes, Empedokles, Parmenides lesen."

Während aber das Epos Personen und Ereignisse in den Mittelpunkt stellt, von denen die Zuhörer allerdings lernen können, isoliert das Lehrgedicht ein mehr oder weniger spezifisches Wissen aus der Vielfalt der Tätigkeiten der Menschen und vermittelt es gezielt an einen oder verschiedene zu Belehrende. Hesiod behält die „dramatische Situation" des Epos insofern noch bei, als er seine Lehren an seinen Bruder Perses im Zusammenhang eines Ereignisses richtet, nämlich ihres Erbstreits, wobei dieser sehr wohl fiktiv sein kann. Dadurch unterscheidet sich das Lehrgedicht wiederum von der Spruchweisheit, z. B. der Sieben Weisen, die zwar noch die Autorität einer bekannten Persönlichkeit, von der sie stammt, betont, sich aber unpersönlich an alle Menschen, unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Situation und Tätigkeit, richtet und allgemeine „Lebenskunst" vermittelt. Wobei sich allerdings die

weil man glaubte, wirkliches Lernen könne nur durch Nachahmung lebender Personen (S. 145 ff.) und durch Übung (S. 132 ff.) auf der Grundlage einer guten Veranlagung (S. 115 ff.) stattfinden, und sei deshalb nicht kodifizierbar (S. 20 f.), denn die Normen, die aus der Erfahrung gewonnen werden, müßten auch je nach Situation flexibel gehandhabt und unter Umständen verändert/verbessert werden (S. 72 ff., 152 ff.). In dieser Tradition sei die *Kyrupädie* des Xenophon zu verstehen, in der er die Techne/Kunst des „Herrschens über Menschen" darstelle; der angebliche „historische Roman" sei nichts anderes als eine literarische Darstellung der Strategen- und Herrscherkunst (S. 103 f.). Da diese Kunst der herrscherlichen Menschenführung sich in vielen Punkten mit dem deckt, was der gute Hausherr im Oikos beherrschen muß, rückt die *Kyrupädie* in enge Beziehung zur Oikonomia, was Wilms allerdings nicht weiter beachtet hat. Siehe mehr dazu u. S. 159 f.

[4] „Gattungen musikalischen Fachschrifttums im Altertum", in: Wolfgang Kullmann/Jochen Althoff/Markus Asper (Hg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, *ScriptOralia* 95, Tübingen 1998, S. 339–351.

Frage stellt, ob die antiken Griechen einen Unterschied dieser Art zwischen Expertenwissen und Allgemeinwissen gemacht hätten; den Begriff „Kunst" (techne) wendeten sie jedenfalls auf beide Bereiche an.[5] Lehrgedicht und Spruchweisheit stehen mit ihren immanenten Gedächtnisstützen der mündlichen Tradition noch durchaus näher als die mit der Verbreitung der Schriftlichkeit verbundene Prosaliteratur, die ihrerseits in enger Beziehung steht zur rationalen Erfassung der Welt.[6]

Um Schriften wie die pseudo-aristotelischen *Oikonomika* einordnen zu können, müssen die verschiedenen geistigen Veränderung kurz betrachtet werden, die sich während der archaischen Zeit bis ins 5. Jahrhundert hinein abgespielt haben.[7] An erster Stelle steht hier jene grundsätzliche Veränderung in der Auseinandersetzung mit der Welt, die man gerne mit dem Titel des berühmten Buches von Wilhelm Nestle[8] als Schritt vom „Mythos zum Logos" bezeichnet hat. Dieser „Schritt", der quasi ein Schnitt gewesen sei, bezeichnete die Ablösung des menschlichen Nachdenkens von der Tradition, die das Wissen letztlich auf die Musen zurückführte,[9] und damit zugleich den Beginn kritischen, rationalen Denkens, was dann zum so genannten „griechischen Wunder", nämlich zur Entstehung von wirklicher Wissenschaft, geführt habe. Wie Jean-Pierre Vernant ironisch bemerkte: „Das rationale Denken ist ordnungsgemäß im Zivilstandsregister eingetragen: Geburtsdatum und -ort sind bekannt. Es war im 6. Jahrhundert vor unserer Zeit, daß sich in den griechischen Städten Kleinasiens eine neue Form der positiven Reflexion über die Natur herausbildete."[10] Vernant opponierte nicht nur gegen die vermute-

[5] Vgl. dazu gleich u. S. 131 ff.

[6] Dazu unten S. 123 ff. Siehe auch den sehr interessanten Beitrag von Gian Franco Niddu, „Neue Wissensformen, Kommunikationstechniken und schriftliche Ausdrucksformen in Griechenland im sechsten und fünften Jahrhundert v. Chr.: Einige Beobachtungen", in: Wolfgang Kullmann,/Jochen Althoff (Hg.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, *ScriptOralia* 61, Tübingen 1993, S. 151–165. Insgesamt auch G. Cambiano/L. Canfora/D. Lanza (Hg.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, Rom 1992.

[7] Einen Überblick gibt Luciano Canfora, „La trasmissione del sapere", in: Salvatore Settis 1996a, S. 637–663.

[8] *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, vgl. o., Einleitung I, Anm. 13. Zur Geschichte dieses Denkmodells siehe die Einleitung von Richard Buxton zu dem von ihm herausgegebenen Band *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 1999, S. 1–21. Zu Nestles politischer Haltung und deren Implikationen Glenn W. Most, „From Logos to Mythos", ebd. S. 25–47.

[9] Siehe die Musenanrufungen bei Homer und Hesiod, wobei mir allerdings nicht klar ist, wieweit sich die Wahrheitsgarantie hier erstreckt, ob eben auch das alltägliche Wissen, das in der Erzählung steckt oder das Hesiod vermittelt, damit gemeint ist.

[10] „Vom Mythos zur Vernunft. Die Entstehung des positiven Denkens im archaischen Griechenland", in: Claudia Honegger/M. Bloch/F. Braudel/L. Febvre u. a. (Hg.), *Schrift und*

te Plötzlichkeit dieses „Schrittes", indem er den langsamen Übergang von mythischer zu logischer Sicht- und Ausdrucksweise bei den großen Denkern nachwies – wobei mythisches Denken, nicht nur in der Antike, nie ganz verschwand –, er betonte auch die Abhängigkeit der Griechen vom Wissen ihrer orientalischen Nachbarn und untersuchte schließlich, gegen eine rein geistesgeschichtliche Ableitung, die gesellschaftlich-politischen Bedingungen der Veränderungen. Nach Vernant ist es die agora, der Versammlungsplatz der Bürger, auf der im Meinungsstreit die Argumente, vom Gegner kritisch angezweifelt, rational dargelegt und verständlich vermittelt werden müssen. Er gelangte zu dem Fazit: „Die griechische Vernunft verdankt ihre Gestalt weniger den Verhältnissen zwischen Menschen und Dingen als den Beziehungen der Menschen untereinander, und sie hat sich nicht so sehr aus den Techniken der Bearbeitung der natürlichen Welt entwickelt als vielmehr aus den Verfahren, vermittels derer die Menschen aufeinander Einfluß nehmen und deren gemeinsames Werkzeug die Sprache ist: die Kunst des Politikers, die Kunst des Redners und des Lehrers. Die Vernunft der Griechen ist diejenige, die es erlaubt, in positiver, reflektierter und methodischer Weise auf die Menschen einzuwirken; sie ist nicht die einer Umgestaltung der Natur. In dieser ihrer Begrenztheit wie mit all den Neuerungen, die sie hervorgebracht hat, erweist sie sich als das ureigene Produkt der Stadt."[11] Damit kann Vernant allerdings nicht erklären, wieso den Griechen daran gelegen war, in rein theoretischer Absicht z. B. den Erdumfang zu berechnen und wieso sie beispielsweise biologische und medizinische Forschung betrieben. Für die Bemühungen, den ungemein vielschichtigen Prozeß differenzierter und genauer zu untersuchen, sei hier nur auf die Werke von G. E. R. Lloyd verwiesen.[12] In seinem Buch *Demystifying Mentalities*, Cambridge 1990, stellt Lloyd gegen die These J. Goodys von der Bedeutung der Alphabetisierung für die Entwicklung des rationalen Denkens,[13] ähnlich wie Vernant, den Einfluß der öffentlichen Diskussion in der athenischen Demokratie in den Vordergrund.

Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, Frankfurt/M. 1977, S. 335–367, Zitat S. 335. Franz. Originalausg. Paris 1962; der Beitrag von Vernant stammt bereits aus den *Annales E. S. C.* 12, 1957.

11 *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt/M. 1982 (franz. Orig. 1962), Zitat S. 134 f.

12 *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979; *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Antiquitiy*, Cambridge 1983; *The Revolution of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley/Los Angeles/London 1987; *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991; „Methods and Problems in the History of Ancient Science: The Greek Case", *Isis* 83, 1992, S. 564 ff. Vgl. auch J.-F. Mattéi (Hg.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris 1991; André Pichot, *La naissance de la science*, Paris 1991

13 *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977.

Interessant und bedenkenswert ist auch der wenig beachtete Hinweis von S. Todd Lowry auf die steigenden Notwendigkeiten von „städtischer Buchhaltung“ im wachsenden athenischen „Reich“;[14] er überschreibt den entsprechenden Abschnitt seiner Untersuchung mit der Quasi-Aussage „Administrative Order as a Source of Rationality“ und schreibt: „Whether heads of families, tribes, or empires, those who direct administrative processes require rational procedures for the performance of the aggregative and distributive functions necessary for the maintenance of order.“ (S. 23) Es scheint mir kein Zufall zu sein, daß bei Lowry in diesem Zusammenhang ausgerechnet der Name des Pythagoras fällt, in dessen Umkreis, wenn auch erst in einer späten Quelle, zum ersten Mal der Begriff *oikonomikos* im Sinne eines Verwalters eines Gemeinschaftsvermögens auftaucht.[15] Lowry verweist (S. 24) auf einen ausführlichen Essay des berühmten Wirtschaftswissenschaftlers John Maynard Keynes, demzufolge Pythagoras „was inspired to think of his basic philosophical premise – that all things can be represented by number, or more mystically, that all things in fact *are* number – from seeing prices associated with goods being exchanged“[16].

Welche Verflechtungen von Erfahrungen, Motivationen und Absichten auch immer die Neuartigkeit geistiger Tätigkeit bei griechischen Denkern hervorgebracht haben mögen und welchen Vorgängern diese bei aller eigenständigen Veränderung verpflichtet gewesen sein mögen, wesentlich ist die Entwicklung systematisch-logischer Denkformen, die einhergeht mit der Bildung abstrakter Begriffe, d. h. gedanklicher Vorstellungen, welche innerlich zusammenhängende Phänomene zu einer Einheit bündeln, um sie handhaben und verallgemeinern zu können. Diese neue Art des systematischen Denkens stammt nicht aus dem jeweiligen Phänomen, dem das Denken sich zuwendet, sondern beruht auf einem Mentalitätswandel, der sich auf den verschiedensten Gebieten menschlichen Handelns zeigt und in der Art der Diskurse, die über dieses Handeln geführt werden, niederschlägt. Wenn also nach den Bedingungen für die Entstehung des Begriffs Oikonomia und für die Abfassung von Lehrschriften zu diesem speziellen, von anderen Bereichen der Lebenskunst abgesonderten Thema gefragt wird, ist nicht von einer Veränderung im Bereich der Haushalte auszugehen, sondern von einer Veränderung in Mentalität und Diskursart.

Nicht die wirtschaftliche Situation des 4. Jahrhunderts,[17] sondern eine alle Bereiche erfassende Veränderung in der Tradierung des Wissens bewirkt

[14] *The Archaeology of Economic Ideas. The Classical Greek Tradition*, Durham 1987, I. Kapitel 1: „The Emergence of Administrative Rationality“.

[15] Vgl. zu den Pythagoreern o. Einleitung I, S. 91 f.

[16] Elizabeth Johnson/Donald Moggridge (Hg.), *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, Cambridge, 1982, 2. Kapitel: „Keynes and Ancient Currencies“, S. 237–246 (zitiert nach Lowry).

[17] Siehe dazu o. Einleitung I, S. 54 ff., bisherige Deutungsvorschläge.

das Neue, das sich in den Schriften zur Oikonomik zeigt. Es entwickelt sich zunächst die Prosaliteratur überhaupt[18] und dann, als eine ganz neue literarische Prosaform, das systematische Lehrbuch. Mit ihm hat sich in der griechischen Wissensvermittlung etwas völlig Neues herausgebildet, das für die geistige Auseinandersetzung mit der Welt revolutionär war, leider aber den literarischen Ansprüchen der Antike weitestgehend nicht entsprach und uns deshalb nicht bzw. nur in Ausnahmefällen überliefert ist. Eduard Norden[19] schreibt dazu (S. 1): „Werke, die bloß durch die Fülle ihres Inhalts wertvoll waren, ohne eine künstlerische Vollendung in der Form zu zeigen, rechnete das Altertum noch weniger als wir zur eigentlichen Literatur: sie blieben beschränkt auf den kleinen Kreis der Fachgelehrten, so die pragmatischen Schriften des Aristoteles. Aber solche Werke waren überhaupt selten, denn im allgemeinen bestrebte sich auch ein Vertreter der exakten Wissenschaften, elegant zu schreiben, weil er nur so hoffen durfte, weitere Kreise zu interessieren: selbst bei Werken über Tierarzneikunde mußten die Charitinnen des Stils es sich gefallen lassen, Patendienste zu leisten. Wenn ein Autor einen der kunstvollen Darstellung unüberwindliche Schwierigkeiten bereitenden Stoff der Öffentlichkeit übergab, so befahl ihm der gute Ton, sich deswegen zu entschuldigen." Unter anderem aus diesem Grund sind uns wohl auch die meisten Lehrschriften der Sophisten nicht erhalten.[20]

Unabdingbare Voraussetzung für die Entwicklung von Lehrschriften, auf die gleich noch näher eingegangen wird, ist die Übernahme und, noch wichtiger, die weite Verbreitung der Schrift, wodurch nicht nur Epos, Lehrgedicht und Spruchweisheit ihre führende Rolle als Wissensvermittler verloren, sondern das vorhandene Wissen auch auf andere Weise organisiert, überprüft und letztlich erweitert werden konnte. Diesem Prozeß, der sich wegen der Vorzüge des griechischen Lautalphabets in Griechenland zum „Anfang aller

[18] Siehe dazu immer noch Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bde., 1898, 2. Aufl. Leipzig/Berlin 1909, Nachdruck Darmstadt 1974. J. D. Denniston, *Greek Prose Style*, Oxford 1952. Einen sehr instruktiven Überblick gibt Albrecht Dihle, *Griechische Literaturgeschichte*, Stuttgart 1967, S. 79 ff.

[19] Siehe o. Anm. 18.

[20] Albrecht Dihle (o. Anm. 18, S. 82) beurteilt die Situation unter etwas anderem Blickwinkel: „Einmal gibt es bei den Griechen innerhalb der philosophischen und anderen Fachliteratur Werke von literarisch höchstem Rang. Man denke etwa an Heraklit oder Platon. Außerdem aber haben die Griechen bis zum 4. Jh., gerade an der sog. Fachschriftstellerei die ersten Möglichkeiten literarischer Prosa entdeckt und verwirklicht. Seit dem 4. Jh., dem Höhepunkt in der Entwicklung des Prosastils, gilt das nicht mehr. Jetzt trennte sich die Fachschriftstellerei von der literarischen Prosa, und der Literat vermochte bei dem Gelehrten oder Techniker stilistisch nichts mehr zu lernen." Siehe auch u. S. 138 ff. zu den Sophisten. Zum antiken Buchwesen siehe Horst Blanck, *Das Buch in der Antike*, München 1992. Dort S. 26, 114 f. und 134 f. antike Nachrichten über Bücher und Bibliotheken.

kulturellen Entwicklung des Okzidents“[21] entwickelt habe, hat sich für die griechische Welt zunächst vor allem Eric A. Havelock von der sogenannten „Schule von Toronto“ zugewandt.[22] Sehr wichtige Arbeiten dazu stammen aus dem Teilprojekt eines Freiburger Sonderforschungsbereiches mit dem Thema „Die Entwicklung von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit bei den Griechen“.[23] In einem höchst aufschlußreichen Beitrag behandelt Hans-Joachim Waschkies dort die „Mündliche, graphische und schriftliche Vermittlung von geometrischem Wissen im Alten Orient und bei den Griechen“.[24] Waschkies zeigt auf, wie jede Wissenschaft auf vorbegriffliches Wissen und auf Praxis, die averbal, durch bloßes Mittun, erlangt wird, zurückgeht. Mit der Entwicklung ausführlicher schriftlicher Vermittlung kann diese unreflektierte Praxis, die meistens nur symbol- oder schwach terminologiegestützt ist, weitgehend ersetzt werden durch Lehrschriften. Dabei erfolgt häufig eine Verschiebung, auf die schon Arnold Gehlen hingewiesen hat.[25] „Menschen, die ein Mittel zum Erreichen eines Zweckes bereit- oder herstellen, blenden diesen primären Zweck häufig zu Gunsten des sekundären Zweckes aus, dieses Mittel über das zum Erreichen seines primären Zweckes erforderliche Maß hinaus zu vervollkommnen.“[26] Gehlen hatte dabei, nach dem Beispiel, das Waschkies anführt, wohl eher Handwerkszeuge im Sinne, aber schon Waschkies überträgt die Beobachtung auf die Vermittlung von Verwaltungswissen für königliche Beamte im Alten Orient, und für die Fachschriften der Griechen läßt sich diese Beobachtung ebenso machen.

Die Anfänge des griechischen Fach- und Lehrbuchschrifttums liegen, wie könnte es anders sein, im Dunkeln. Dihle schreibt: „Die späterhin hochentwickelte technische Schriftstellerei scheint gleichfalls im 6. Jh. v. Chr., und zwar wiederum im ionischen Stammesbereich, ihren Anfang genommen zu haben. Nach einer durchaus glaubwürdigen Überlieferung beschrieben zwei der Architekten, die am Bau des riesenhaften Artemis-Tempels in Ephesos

[21] Wolfgang Raible, „Die Entwicklung ideographischer Elemente bei der Verschriftlichung des Wissens“, in: Wolfgang Kullmann/Jochen Althoff (Hg.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen* (o. Anm. 6), S. 15–37, Zitat S. 15, in leicht ironischer Absicht.

[22] „Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution“. Mit einer Einleitung von Aleida und Jan Assmann, *Acta humaniora*, Weinheim 1990, posthum. Siehe auch „The oral-literate equation“, in: David R. Olson/Nancy Torrace (Hg.), *Literacy and Orality*, Cambridge 1991, S. 11–27, ebenfalls posthum.

[23] Wolfgang Kullmann/M. Reichel (Hg.), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, *ScriptOralia* 30, Tübingen 1989, sowie die beiden anderen bereits Anm. 6 und 4 genannten Bände der ScriptOralia 61 und 95.

[24] In: *Vermittlung und Tradierung*, siehe o., Anm. 6, S. 39–70. Die frühesten Prosasentenzen tauchen im 6. Jahrhundert v. Chr. auf, sie gelten der allgemeinen Lebensweisheit, vgl. o. Einleitung I, S. 74 ff. zu den Sieben Weisen.

[25] *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt/M./Bonn 1964 (1. Aufl. 1956), S. 29–32, zitiert nach Waschkies.

[26] Waschkies, S. 62.

beteiligt waren, Chersiphron und Metagenes mit Namen, ein Buch über ihre Tätigkeit. Die Tatsache, daß dieser z. T. durch Stiftungen des Lyderkönigs Kroisos ermöglichte Bau eine vielbewunderte technische Leistung darstellte, kann den Beginn technischer Schriftstellerei recht wohl motivieren."[27] Schon Heraklit (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 22, B 129, = Diogenes Laertios VIII 6) erwähnte –interessanterweise in Zusammenhang mit Pythagoras – Prosaabhandlungen: „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, hat von allen Menschen am meisten Erkundung (historie) getrieben, und nachdem er sich diese Schriften (syngraphai) herausgesucht hat, machte er sich daraus eine eigene Weisheit: Vielwisserei, Betrügerei." Frühe Lehrschriften stammten offenbar häufig aus Süditalien, so die Lehrbücher der Rede- und Argumentationskunst des Korax und Teisias, aber auch das Buch der „Sizilischen Kochkunst" eines Mithaikos von Syrakus, das Platon erwähnt (*Gorgias* 518 b).[28]

In seiner Darstellung der Geschichte des antiken Lehrgedichts[29] gelangt Egert Pöhlmann zu folgendem Ergebnis: „In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts erfaßt die Prosa alle Wissensgebiete, z. B. bei Demokrit: Ethik, Physik, Mathematik, Musik, Medizin, Landwirtschaft, Zeichnen, Strategie. Ähnlich weit waren die Themen des Sophisten Hippias, der, anders als Gorgias, Protagoras und Prodikos, sich auf allen Gebieten des Wissens betätigte. Auch Fachschriftsteller im engeren Sinn sind wenigstens durch Namen und Titel belegt. Um 400 beginnen die Fachschriftsteller dann auch für Laien zu schreiben und entwickeln hierfür neue literarische Formen, weshalb das Lehrgedicht den Vorteil der schönen literarischen Form verliert. Hinzu kommt, daß die im Kreis der Sokratiker entstandenen Einkleidungsformen des Prosadialogs und des Gastmahls sowie der Lehrbrief nicht nur der Philosophie dienten, sondern für andere Wissensgebiete nutzbar gemacht wurden." Albrecht Dihle[30] zählt schon aus wenigen Jahrzehnten der Zeit um 400 v. Chr. Lehrbücher „zur Ackerwirtschaft (Antiphon, Demokrit), zum Städtebau (Hippodamos), zur Bildhauerei, Malerei und Architektur (Poly-

[27] Dihle, *Griechische Literaturgeschichte* (o. Anm. 18), S. 83 f.

[28] Mithaikos schrieb wohl noch Ende des 5. Jahrhunderts, vgl. Athenaios, *Deipnosophisten* XII 516 c, VII 282 a, 325 f. Ob es sich bei den auch sonst meist verächtlich erwähnten „Kochbüchern" nur um Niederschläge des sizilischen Luxuslebens handelte oder ob die von den Pythagoreern entwickelte Diätetik hier eine Rolle spielte, müßte noch untersucht werden; seitens der Ärzte gab es jedenfalls, auch seit dem Ende des 5. Jahrhunderts, eigene Kochbücher und Diätschriften. Eine Lehrschrift über die Gymnastik von einem Ikkos aus Tarent erwähnt Platon (*Protagoras* 316 D) in Zusammenhang mit der „sophistischen Kunst". Vgl. u. Einleitung III, S. 206 ff. zu den *Oikonomika* allgemein.

[29] „Nützliche Weisheit: das antike Lehrgedicht", in: *Propyläen Geschichte der Literatur*, Bd. 1: „Die Welt der Antike", 1200 v. Chr.–600 n. Chr., Berlin 1981, S. 138–165, Zitat S. 141.

[30] „Mündlichkeit und Schriftlichkeit nach dem Aufkommen des Lehrbuchs", in: W. Kullmann/ Jochen Althoff/Markus Asper (Hg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, o. Anm. 4, S. 265–277, Zitat S. 266; vgl. auch die Aufzählung in der Griechischen Literaturgeschichte, siehe o., Anm. 18, S. 202. Siehe auch M. Vegetti, *Il sapere e le sue istituzioni nella*

klet[31], Parrhasios, Iktinos – also die berühmtesten Meister ihrer Kunst), zur Verwendung des Chors in der Tragödie (Sophokles), und zur Gestaltung der Bühnenkulissen (Agatharchos), zur Psychotherapie (Antiphon), Traumdeutung (Antiphon), Rhetorik (Teisias, Korax), zur Musiktheorie (Damon) und Mnemotechnik (Hippias) sowie, als erhaltene Beispiele, zur Reit- und Kriegskunst (Xenophon, Aineias)“ auf, wobei er die medizinische Literatur, repräsentiert durch das Corpus Hippocraticum und die frühesten Beispiele von Fachliteratur aus Mathematik, Geographie und Philosophie beiseite läßt. Felix Heinimann hatte bereits 1961 darauf hingewiesen, daß eine vollständige Zusammenstellung der für den mündlichen und schriftlichen Unterricht der Sophisten bezeugten τέχναι zu fehlen scheint. „Die τέχναι, die in solcher Weise gelehrt wurden, waren zweifellos vielfältiger, als die literarischen Zeugnisse erkennen lassen. Da solche Literatur ihrem Wesen nach kurzlebig und von neuen Einsichten der Praxis bald überholt war, hat sie sich nur erhalten, wo sie unter einem berühmten Namen (wie Hippokrates, Demokrit oder Xenophon) überliefert wurde oder in eine spätere Lehrsammlung (wie der Taktiker Aeneas) geriet.“[32] Für die allgemeine Beliebtheit von Fachbüchern ist Aristophanes ein Beleg, wenn es in seiner Komödie *Frösche* heißt: „Jeder treibt Lektür' und lernt aus Büchern Witz, Geschmack und Ton“ (Vers 1114).[33]

Den meines Wissens neuesten Stand der Forschung und eine Fülle von Material bieten die Beiträge in dem bereits erwähnten, von W. Kullmann. J. Althoff und M. Asper herausgegebenen Band *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*.[34] So weist Alfred Stückelberger in seinem Aufsatz „Vom anatomischen Atlas des Aristoteles zum geographischen Atlas des Ptolemaios: Beobachtungen zu wissenschaftlichen Bilddokumentationen“[35] darauf hin, wie viele verschiedene Gattungen sich bei näherem Zusehen hinter dem zunächst einheitlich erscheinenden Begriff „wissenschaftli-

città antica, Bologna 1983, Renate Johne, „Zur Entstehung einer „Buchkultur“ in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. u. Z.“, *in: Philologus* 135, 1991, S. 45–54, und Luciano Canfora, „La trasmissione del sapere“, siehe o., Anm. 7, S. 637–663.

31 In seiner Fachschrift zur Bildhauerkunst, dem *Kanon*, ist pythagoreischer Einfluß übrigens unübersehbar. Sie wird heute 430/420 v. Chr. datiert; vgl. D. Schulz, „Zum Kanon Polyklets“, *Hermes* 83, 1955, S. 200–230.

32 „Eine vorplatonische Theorie der τέχνη“, *Mus. Helv.* 18, 1961, S. 105–130, hier S. 109, Anm. 19.

33 Vgl. Vers 950: „abgeseiht aus Büchern“; siehe auch *Vögel*, Vers 969 ff. das wiederholte „da sieh ins Buch“, und Vers 1024: „Wieder so ein Schelmenbuch?“ (es geht um Orakelbücher, vgl. dazu Isokrates XIX 5); Vers 1440 ff., mit Victor Ehrenberg, 1968, Anm. 161 auf S. 453. Vgl. auch Alexis, Fragment 140, die Techne des Simos, wiederum ein, allerdings erst aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammendes Kochbuch; siehe dazu Rudolf Löbl, 1997, S. 116, Text 192.

34 Siehe o. Anm. 4.

35 S. 287–307, Zitat S. 287.

che Literatur" verbergen: „Da gibt es ungeordnete, notizbuchartige Materialsammlungen und ausgereifte, systematisch angeordnete Lehrbücher, polemische Propagandaschriften und sachliche Monographie, leichtverständliche Einführungsschriften und hochspezialisierte Einzeltraktate, gefällig formulierte Abhandlungen und trockene Zahlentabellen." Renate Wittern[36] und Jochen Althoff[37] arbeiten die große Variationsbreite der literarischen Formen dieser Lehrschriften heraus. W. Kullmann weist die erstmalige Verschriftlichung zoologischer Kenntnisse bei Speusipp nach[38] und macht (S. 135) auf das Unterhaltungsinteresse aufmerksam, das sich im Laufe der Zeit (z. B. bei Plinius dem Älteren und Aelian) diesen wissenschaftlichen Themen zuwendet und dabei auf eine universale Darstellung im Dienste der Allgemeinbildung zielt. Doris Meyer[39] vermutet als Ursprung der Periplusliteratur Rechenschaftsberichte von Erkundungsreisenden wie den des Skylax von Karyanda für Dareios I. (522–485),[40] und zeigt, wie selbst die als Prototyp einer buchlosen Kunst angesehene Steuermannskunst (Polybios XII 25 d 5) für Studien- und Bildungszwecke literarisiert wird. Auf allen Gebieten des menschlichen Wissens und Tätigseins entwickelt sich also seit dem Ende des 6. Jahrhunderts und besonders dann am Ende des 5. Jahrhunderts eine äußerst reichhaltige und vielgestaltige Prosaliteratur, von der uns leider nur spärlichste Reste, ja teilweise nur Titel oder Autornamen erhalten sind, die aber nicht übersehen werden dürfen, wenn nach den Anfängen der Oikonomia-Literatur gefragt wird.[41]

[36] „Gattungen im Corpus Hippocraticum", in: Wolfgang Kullmann/Jochen Althoff/Markus Asper (Hg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, siehe o., Anm. 4, S. 17–36.

[37] „Die aphoristisch stilisierten Schriften des Corpus Hippocraticum", in: Wolfgang Kullmann/Jochen Althoff/Markus Asper (Hg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, siehe o., Anm. 4, S. 37–63.

[38] „Zoologische Sammelwerke in der Antike", in: Wolfgang Kullmann/Jochen Althoff/Markus Asper (Hg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, siehe o., Anm. 4, S. 120–139. Vermutlich im Dienste des Entwurfs eines systematischen Aufrisses aller Art- und Gattungsunterschiede in der Realität in Fortentwicklung von Platons systematischen Ansätzen, mit Hinweis auf dens., *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin 1974, S. 145 ff., S. 342 ff., sowie H. Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike. Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Bd. 3, Basel/Stuttgart 1983, S. 22 ff.

[39] *Hellenistische Geographie zwischen Wissenschaft und Literatur: Timosthenes von Rhodos und der griechische Periplus*, S. 193–215.

[40] Vgl. Felix Jacoby, Artikel „Hekataios", *RE* XIV, 1912, Sp. 2689, demzufolge es zur Zeit des Hekataios, also in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, „wohl sicher Handbücher für den praktischen Gebrauch, d. h. mit Entfernungsangaben, die Vorläufer der Periplen" gab. „Es existierten ferner Relationen über einzelne besonders bedeutende Fahrten, die vielleicht schon in primitiver Weite literarisch verarbeitet waren." Zitiert nach D. Meyer.

[41] So wäre es auch wichtig zu wissen, seit wann es Spezialschriften über die Ehe gegeben hat. Neuere Untersuchungen dazu sind mir nicht begegnet. Die Dissertation von Friedrich

Dieses Thema selbst taucht als solches in der frühen Überlieferung allerdings noch nicht auf.

Auf eine besondere Gruppe von didaktischen Handbüchern, die zeigen, wie weit sich „Spezialwissen" im Lauf der Zeit auffächerte, und die unter Umständen Berührungspunkte mit Fragen des ehelichen Umgangs aufwiesen, hat Holt N. Parker hingewiesen: die Sexualhandbücher[42], von denen leider so gut wie nichts erhalten geblieben ist. Neben reinen Auflistungen von Positionen beim Geschlechtsverkehr, die in der Antike bezeichnenderweise vor allem Autorinnen zugewiesen wurden (Parker, S. 92 f., 106), hat es offenkundig auch ausführliche Lehrschriften über den gesamten Bereich sexueller Aktivitäten gegeben, die häufig unter dem Namen einer Philainis liefen, von der man annahm, sie habe um 370 v. Chr. geschrieben.[43] Ovid benutzte und parodierte in seiner *Ars amatoria* diese Schriften.[44] Parker erklärt ihre Entstehung (S. 100 ff.) mit dem besonders im Peripatos gepflegten Bestreben, durch Analyse und Klassifikation menschlicher Aktivitäten zur Konstituierung und Kontrolle abgegrenzter Wissensgebiete zu gelangen, die dann als Lehrgegenstand beherrscht und normativ weiter vermittelt werden konnten. So sei eine praktische Kontrolle der Phänomene, die jeweils beschrieben wurden, erreicht worden. Beispielsweise wurde von Zenon von Kition (um 300 v. Chr.) eine *Kunst des Liebens*, τέχνη ἐρωτική, überliefert, deren Echtheit allerdings angezweifelt wurde (Diogenes Laertios VII 34), und auch von vielen anderen Autoren gab es Schriften über den Eros.[45] Vom Inhalt dieser Schriften geben die spärlichen Fragmente allerdings keine klare Vorstellung; überwiegend scheint es um die Knabenliebe zu gehen, und in wie weit vom ehelichen Sexualverhältnis die Rede war, läßt sich leider gar nicht feststellen. Plutarchs *Erotikos*, der eine Art Wettstreit zwischen ehelicher und Knabenliebe darstellt, scheint eher eine Ausnahme gewesen zu sein. Ovid jedenfalls schrieb explizit nicht für Ehefrauen.[46] Interessant für einen Vergleich mit den Schriften über die Oikonomik ist Parkers Hinweis: „We may deduce that the writers of sex manuals, like other didactic authors, may

Buddenhagen, *Περὶ γάμου. Antiquorum poetarum philosophorumque Graecorum de matrimonio sententiae e quibus mediae novaeque comoediae iudicia locique communes illustrentur*, siehe o., Einleitung I, Anm. 92, liegt leider nur als Auszug aus der eigentlichen Arbeit gedruckt vor.

[42] 1992, S. 90–111.

[43] Vgl. Einleitung V unter Sexualität, S. 344, Anm. 113.

[44] Siehe dazu W. Stroh, „Rhetorik und Erotik. Eine Studie zu Ovids liebesdidaktischen Gedichten", *Würzburger Jahrbücher*, N. F. 5, 1979, S. 117–132.

[45] So ein Dialog von Aristoteles (Valentin Rose, *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig 1863, S. 105–107), von Theophrast eine Schrift *Erotikos* und eine *Über den Eros* (Diogenes Laertios V 43); von Zenon eine *erotike techne* (Diogenes Laertios VII 34; siehe Parker, 1992, S. 110, Anm. 26 f.

[46] Siehe Molly Myerowitz, *Ovid's Games of Love*, Detroit 1985, Parker, 1992, S. 95 ff.

have learned more form each other than from experience, and despite the claim of *usus*, may owe more to literature than to life" (S. 96). Die in den pseudo-aristotelischen Oikonomiken auffallende Nähe zu literarisch vermittelten Lebensweisheiten (siehe die Kommentare zu den Einzelstellen) bestätigt diese Beobachtung eindringlich.[47]

Eine literarische Sonderform der Wissensvermittlung in Prosa, das systematische Lehrbuch, τέχνη, hat Manfred Fuhrmann grundlegend untersucht,[48] und es lohnt sich für das Verständnis der pseudo-aristotelischen *Oikonomika*, seine Ergebnisse kurz zusammenzufassen, weil durch sie erst die eigentliche Leistung dieser Autoren, besonders des Autors des ersten Buches, wirklich verständlich wird.

Anhand der Rhetorik des Anaximenes von Lampsakos, des frühesten uns erhaltenen Beispiels dieser Gattung,[49] arbeitet er folgende, Aufbau und Darstellungsform eines systematisches Lehrbuchs bestimmende Charakteristika heraus: Erstens „als auffälligste logische Operation der Τέχνη" (S. 17), die Einteilung, Dihairesis, der Materie in Einzelpunkte. Sie steht meist am Beginn der Schrift; der Begriff ‚Einteilung' kommt in Verb- und Substantivform immer wieder bei der Gliederung des Stoffes vor. Zweitens die systematische Klassifikation, die im Zusammenspiel mit Klassifikationsbegriffen wie „Gattung" und „Art" Über- und Unterordnungen in beliebig vielen Wiederholungen bis hin zu kompliziertesten Hierarchien gestattet (S. 18). Drittens die Distinktion, die „Unterscheidung parallelgeordneter Begriffe" (S. 22), im Griechischen gekennzeichnet durch diaferein bzw. diafora. Sie wird quasi ergänzt durch die Abgrenzung gemeinsamer und spezifischer Merkmale. Viertens die Definition (orizein, diorizein), wobei das Definiendum meistens am Anfang des Satzes steht. In der Gliederung des Stoffes beachten die Autoren meist ein bestimmtes Schema: der einleitenden Einteilung, die die verschiedenen Gliederungspunkte der Gesamtmaterie aufzählt, folgt eine Definition von Glied 1, der weitere Charakterisierungen angeschlossen sind. Dann wird das gleiche Schema auf Glied 2, 3 usw. angewendet. Die einzelnen Abschnitte werden durch überleitende Phrasen miteinander verknüpft; zunächst wird das bisher erörterte Thema noch einmal zusammenfassend genannt, dann wird der Punkt angekündigt, dem der Autor sich nun zuwendet (S. 28).

Diese Charakteristika konnte Fuhrmann in allen späteren, aus fünf Jahrhunderten stammenden Kompendien, die er parallel untersucht hat (S. 29–121), wiederfinden. Methode und Darstellungsform stimmen in allem Wesentlichen überein, so daß die genannten Merkmale zweifelsfrei das konstitutive

[47] Siehe auch Einleitung V, S. 311 f.

[48] Manfred Fuhrmann, 1960.

[49] = Teil I, S. 11–28; die pseudo-aristotelischen Oikonomiken hat Fuhrmann leider nicht berücksichtigt.

Grundschema eines systematischen Lehrbuchs bilden. „[...] die Intention, die den Stoff in eine geschlossene Begriffspyramide einordnen möchte, läßt sich nirgends verkennen, und überall bedient man sich hierzu der Einteilung, der Zerlegung von Gattungen und Arten, man definiert, unterscheidet und stellt Gemeinsamkeiten fest, man verwendet hierbei stets dieselben stereotypen Ausdrücke und Formeln und hält sich mit peinlicher Genauigkeit an bestimmte Aufbauschablonen, die jeder Einzelmaterie ihre unverrückbare Stelle innerhalb der Darstellung zuweisen" (S. 122).

Während die Rhetorik des Anaximenes am Ende des 4. Jahrhunderts bereits alle Merkmale voll ausgebildet aufweist, sind über Entstehung und Entwicklung dieser Gattung wissenschaftlicher Literatur nur Vermutungen möglich. Vor Fuhrmann wurde zur Erklärung der Methode des Anaximenes vor allem „auf die sokratisch-platonische und aristotelische Logik hingewiesen",[50] Fuhrmann versucht dagegen, über den Gegenstand selbst, auf den die philosophische Methodik angewendet worden sein soll, also über eine Betrachtung der Formen und Methoden der frühen Rhetorik und über die Quellen zum Unterrichtsbetrieb der Sophistik zu Aussagen über die Entstehung des systematischen Lehrbuchs zu gelangen (S. 123 –144). Er zeigt, daß schon die ältere Rhetorik System und Terminologie kannte. Das methodische Hilfsmittel der Begriffsbestimmung muß bereits in der Mitte des 5. Jahrhunderts nicht nur bei den Rhetoren, sondern auch bei Naturphilosophen, Mathematikern und Medizinern in Gebrauch gewesen sein (S. 126 f.). Das Einteilungs- und Unterscheidungsverfahren läßt sich bei Protagoras, Prodikos u. a. nachweisen, und auch die später prägende Darstellungsform läßt sich nach einigen Anzeichen in der Überlieferung bereits bei den frühen Sophisten für die Vermittlung ihres Lehrstoffs vermuten (S. 128 ff., 142). Fuhrmann gelangt zu dem Schluß: „Die Lehrer der Beredsamkeit haben sich offenbar stets darauf beschränkt, handliche, leicht faßliche Kenntnisse zu vermitteln; hierfür wählten sie den Weg des geringsten Risikos und ließen auswendig lernen, Musterreden sowohl wie eine schematisierte Theorie. Autoritativ boten sie ihren Stoff gleichsam als fertige Gegebenheit dar: nichts wurde begründet, bewiesen oder abgeleitet. Appellierte man somit lediglich an das Gedächtnis und nicht an die Einsicht der Zöglinge, so konnte man sich auch die Mühe ersparen, tiefer in die Zusammenhänge der Materie einzudringen, und gab sich statt dessen mit einer beliebigen äußeren Organisation zufrieden, auf die man um so größeren Wert legte, als sie eine wichtige Voraussetzung für die Gedächtnisarbeit der Schüler war. Anaximenes repräsentiert die formale, methodische, pädagogische Gesinnung aller seiner verschollenen Vorgänger: was sein Werk an angewandter Logik enthält, beherrschten auch die älteren Sophisten ohne Reflexion" (S. 137). Der Einfluß

[50] S. 123 mit Literaturangaben.

der Philosophie zeigt sich dann bei Aristoteles, der aus den platonischen Lehren die Konsequenzen zog und sie auf die Rhetorik anwendete.[51] „[...] während Anaximenes seinen Leser stets nur mit Resultaten bekannt macht, läßt Aristoteles die Theorie gleichsam vor ihm entstehen; er leitet ab und begründet, er deduziert von Prinzipien, er erläutert und entwickelt umständlich, was es mit den Einteilungen und Bestimmungen auf sich hat." (S. 141)

Leider hat Fuhrmann in seiner so überaus fruchtbaren Untersuchung, die er auch noch auf Lehrbücher der hellenistischen Zeit ausdehnte, die Bücher I und II der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* keiner Beachtung gewürdigt. Dabei hätten sie ihm als frühe, vielleicht einzigartige Beispiele einer Verbindung von alter Lehrbuchschematik mit Anlehnungen an die aristotelische Philosophie dienen können, wobei die Autoren sich darum bemühten, die „für eine bestimmte Disziplin nötige Praktikabilität" (Fuhrmann, S. 134 f.) nicht aufzugeben.[52]

In Zusammenhang mit der Entwicklung der Lehrprosa oder besser, in wechselseitiger Beeinflussung mit ihr, steht schon bei den Sophisten[53] eine Diskussion darüber, was eigentlich unter „Kunst", „Techne", zu verstehen sei, bzw. was diesen Namen verdiene. Rudolf Löbl[54] hat die Bedeutung des Wortes techne seit Homer eingehend untersucht und kommt in seiner eindrucksvollen, bisher bis zu den Sophisten gelangten Arbeit zu folgenden Ergebnissen, die wörtlich zitiert werden sollen, weil ihre Prägnanz kaum mit Umformulierungen wieder erreicht werden kann, andererseits aber für die Einordnung der Oikonomia von großer Bedeutung sind:[55] Zu Anfang „haben die Götter die Menschen die technai gelehrt und das waren zunächst nur handwerklich-technische Kenntnisse und Fähigkeiten. Nachdem die technai einmal da waren, wurden sie in der Familie weiter vererbt: der Sohn lernte das Handwerk des Vaters, und, wie wir bei Demosthenes gesehen haben, der Sklave das seines Herrn, die Sklavin die Fertigkeiten ihrer Herrin, wie es schon die *Ilias* zeigt. Diese Bedeutung des Wortes und seiner Ableitungen verschwindet nicht etwa, sie spielt auch weiterhin eine bedeutende Rolle; beginnend schon in der Epik griff das Wort über den handwerklichen Bereich hinaus, sein Inhalt blieb aber weiterhin praxisbezogen. Praxis – nicht im Sinn der späteren Unterscheidung des Aristoteles – sondern einfach im Sinn von Tätigsein verstanden gibt es bei allem, was der Mensch tut. So ist es

[51] Ein Vergleich zwischen Anaximenes und Aristoteles bei Fuhrmann, 1960, S. 139 ff.

[52] Siehe dazu u. S. 211 u. 218 f., Einleitung III 1 und 2 die Analysen der betreffenden Bücher.

[53] Felix Heinimann, „Eine vorplatonische Theorie der τέχνη", siehe o., Anm. 32, S. 105–130.

[54] Siehe Löbl, 1997; vgl. auch die hervorragende, ihrer Zeit weit vorauseilende Dissertation von Jörg Kube, *TEXNH und APETH: Sophistisches und platonisches Tugendwissen*, in: *Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*, Bd. XII, Berlin 1969, Kapitel A: „Vorgeschichte des sophistischen τέχνη-Verständnisses", S. 9–47.

[55] Die folgenden Hervorhebungen durch Fettdruck in den Zitaten stammen vom Autor selbst.

nicht verwunderlich, wenn die Tätigkeit in immer mehr Lebensbereichen mit dem Wort τέχνη bezeichnet wurde. Damit sollte aber angezeigt werden, daß es sich nicht um eine *beliebige* Tätigkeit handelt, sondern eine solche, für die Kenntnisse und Fertigkeiten nötig sind, daß es eine Tätigkeit ist, für die man – wie Demokrit formuliert – etwas *gelernt* haben muß, um sie ausüben zu können, nämlich die *Regeln*, nach denen man vorgehen muß, um sein Ziel zu erreichen. Das Wort entwickelte so den Zug des **Wissens**, der von Anfang an in ihm enthalten war, immer stärker zur Voraussetzung von Können. Je mehr Tätigkeiten unter diesem Begriff subsumiert und mit diesem Wort bezeichnet worden sind, um so mehr Tätigkeiten wurden unter dem Aspekt dessen betrachtet, was ihnen gemeinsam war und den Kern der Bedeutung dieses Wortes ausmachte: gelerntes Wissen und erlernte praktische Fertigkeit. Die Bedeutung des Wortes verliert jede Besonderheit einer einzelnen Tätigkeit, eines einzelnen Berufes, einer speziellen Kenntnis und wird immer allgemeiner. Sie läßt sich schließlich umschreiben als: **Methode als ein System von Regeln, in dem spezifische Kenntnisse zum Zweck der praktischen Anwendung ausgearbeitet und zusammengefaßt sind.**

In dieser allgemeinen Bedeutung läßt sich das Wort dann auf jede Tätigkeit übertragen, die

1. auf Kenntnissen und Fertigkeiten beruht
2. in einem solchen Regelwerk dargestellt werden kann.

Daß im Zuge der enormen Vermehrung der Kenntnisse und der Entstehung der Einzelwissenschaften, sowie der zunehmenden Arbeitsteilung im Laufe des 5. u. 4. Jahrhunderts, gefördert durch die politische Entwicklung in Richtung auf den mündigen Bürger der Polisgesellschaft ein immer größeres Bedürfnis entstand, technai zu lernen, ist nicht verwunderlich. Der bisher gewonnene sprachliche Befund bestätigt das sehr eindrucksvoll."[56]

Durch die Verallgemeinerung im Gebrauch des Wortes techne war es bedingt, daß dieses nicht mehr den Bereich anzugeben vermochte, auf den es sich bezog, so daß dieser speziell bezeichnet werden mußte. Dieses erfolgte meistens durch ein Adjektiv der Form auf -ikos/-ike. Mit der Zeit trat dieses dann auch allein auf und bezeichnete seinen Gegenstand als techne. Löbl zählt – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – folgende Beispiele auf, die in der Zeit zwischen Pindar und Lysias auftreten:

Musike/Musenkunst (Pindar, Heraklit, Philolaos, Archytas, Demokrit), grammatike/Grammatik, Literaturkunde (Heraklit), mantike/Mantik, Seherkunst (Aischylos), nautike/Nautik, Seefahrskunst (Herodot), mathematike/Mathematik (Archytas), logistika/Rechenkunst (Archytas), geometrika/Meßkunst, Geometrie (Archytas), sphairika/Sphaerik(Archytas), iatrike/

[56] S. 180. Bei der Techne trennt sich das Wissen von der Person, die dieses Wissen ursprünglich durch Erfahrung erworben hatte (S. 16).

Heilkunst (Herodot), politike/Staatskunst (Demokrit), akestike/Schneiderkunst (Demokrit), hyphantike/Webkunst (Demokrit)[57], hippike/Reitkunst (Aristophanes), myrepsike/Salbenherstellung (Lysias), lithurgike/Steinmetzhandwerk (Lysias), lithotribike/Polierhandwerk (Lysias). Der Dichter Choirilos von Samos kann als Zeuge dafür gelten, daß am Ende des 5. Jahrhunderts diese Verwendung des Technebegriffs allgemein war und man das Gefühl hatte, „daß der Prozeß der Arbeitsteilung zu seinem Ende gekommen und jedes Gebiet schon von irgendeiner τέχνη okkupiert sei".[58]

Löbl fährt fort (S. 181): „Alle diese Namen verraten uns, welche spezifischen Berufskenntnisse sich aus reiner Erfahrung zu einer Spezialdisziplin, zu berufsbezogener Fachkenntnis entwickelt haben; weiter sehen wir daraus auch, daß einige darunter sind, die sich zu methodisch arbeitenden Fachwissenschaften herausgebildet haben, wie die Mathematik in ihren Teilgebieten, die Musik und die Medizin. In jedem Fall aber müssen sie gelernt werden, wenn man sie und sich anerkannt wissen und sie als Beruf ausüben will: ἐπὶ τέχνῃ nennt das **Platon**. Damit aber wurden diese technai zu einem μάθημα/mathema, zu einem Lehr- und Lerngegenstand. Da war es nur natürlich, daß mit der Ausbreitung des Buchwesens im 5./4. Jahrhundert diese Lehrinhalte (Stoff, Regeln, praktische Übungen) systematisch ausgearbeitet, methodisch gegliedert und in Büchern niedergelegt wurden."

Aus dieser Entwicklung erklärt es sich, daß dann auch das Lehrbuch selbst, das den Stoff des jeweiligen Lehrfaches systematisch und methodisch gegliedert darbietet, als Techne bezeichnet wurde. Welche Voraussetzungen erfüllt sein mußten, damit ein Tätigkeitsbereich in die Gruppe der Technai aufgenommen wurde, war in der Antike umstritten. Heinimann hat sich dieser Frage gewidmet und folgende vier Punkte als Voraussetzungen festgestellt: „1. Ziel der Techne ist es, zu nützen, Förderliches zu schaffen. Wo einmal eine Ausnahme eingeführt wird, sie könnte auch schaden, muß dies umständlich begründet werden. 2. Jede Techne hat ihre ganz bestimmte Aufgabe und Leistung: So ist beispielsweise das ἔργον (bzw. die δύναμις) der Medizin die Gesundheit, das des Ackerbaus die Ernährung. 3. Die Techne beruht auf dem Wissen des Sachverständigen, der alle Mittel ihrem einen Zweck unterzuordnen und für ihn einzusetzen versteht. 4. Jede Techne ist lehrbar; nur was sich an einen anderen als Lehrgegenstand übermitteln läßt, hat Anspruch auf den Namen Techne."[59]

57 Diese beiden Beispiele typisch „weiblicher Künste" sprechen gegen die Annahme Natalis (siehe o., Einleitung I, S. 60), mit der Übertragung der Haushaltsführung auf den Mann sei die Oikonomik zu einer Techne geworden.

58 Frg. 1, FEpG Kinkel, Kube, „TEXNH", o. Anm. 54, S. 32.

59 Siehe o. Anm. 32, S. 105 f. Vgl. jetzt Burkhard Meißner, 1999, S. 37: kennzeichnend für jede Technik sind folgende Elemente: (1) Orientierung auf Zweck, Ziel oder Produkt, (2) lebenspraktischer Nutzen, (3), Lehrbarkeit, (4) eigentümliche Struktur und Systematik der litera-

Anders setzt die Akzente Burkhard Meißner in seinem neuen Buch über „Die technologische Fachliteratur der Antike".[60] Zur Entstehung von Fachliteratur schreibt er (S. 144): „Literarisch wurde Praxiswissen nur niedergelegt, wo es durch Imitation und Vergleich allein nicht ausreichend mitgeteilt und überprüft werden konnte, wo die Menge des Wissens die Möglichkeiten der Weitergabe vom Vater auf den Sohn überstieg, wo also die Gefahr eines Traditionsverlustes empfunden wurde; unter diesen Bedingungen bildeten Techniken, denen ein besonderes öffentliches Interesse oder Ansehen zukam, Fachliteraturen heraus (Landbau, Musik, Strategie, Taktik, Mechanik, Architektur, Medizin, Tiermedizin, Pharmazie, Kriegsgerätebau etc.), die stabilisierend, teilweise auch kritisch gegenüber der geübten Praxis wirkten, deren Veränderungen ablesbar machten und das Bewußtsein eines Fortschrittes formulieren konnten, und damit als Bewahrungs- und Reflexionsinstanz für die berufliche Praxis dienten. Der hohe soziale Rang und das Ansehen, das die Vertreter literarisierter Disziplinen beanspruchen konnten, ergab sich aus der Tatsache, daß sie für die Gesellschaft besonders vitale und zugleich gefährdete Funktionen versahen; bestimmte Angehörige dieser Disziplinen gehörten zu den höchsten gesellschaftlichen Schichten und empfanden das Bedürfnis, ihre Position auch literarisch zu legitimieren; entsprechende Literatur las man nicht in erster Linie zu Zwecken einer geregelten Ausbildung, sondern als Angehöriger der literarischen Eliten, die in Ämtern und Funktionen zu entscheiden, dafür jedoch keine Ausbildung zu durchlaufen hatten."[61] Zu Xenophons „Fachschriften" bemerkt Meißner (S. 148): „Auch landwirtschaftliches Wissen erweist sich im Fortgang des Dialogs über Landbau und Hauswirtschaft als eines, das im Grundsatz jeder hat und haben soll; [...] Diese Schriften richten sich nicht an berufliche Spezialisten, sondern an eine bestimmte Schicht von Landwirten bzw. Bürgern; sie vermitteln nicht Spezialkenntnisse, sondern praktische Urteilskompetenz, die ohne literarisch vermitteltes technisches Wissen nicht oder nicht mehr möglich ist, weil die Diversifikation der Wissenszweige fortgeschritten ist, und die Lehre von Krieg und Landwirtschaft ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit beraubt hat."[62] Im Hinblick auf die in den Oikonomiken enthaltenen Anweisungen zum Umgang mit der Ehefrau, auf die das vorher Gesagte kaum zutreffen kann, scheint mir allerdings wichtiger, was Meißner zu Hesiod schreibt (S. 147): „Hesiods *Opera* machen Perses, dem Bruder und Adressaten Hesiods,

rischen Vermittlung, (5) Verbesserbarkeit durch Erfahrung, also die Möglichkeit zu Fortschritt.

[60] Siehe Meißner, 1999.

[61] Meißner verweist hier auf B. Campbell, „Teach Yourself How to be a General", *JRS* 77, 1987, S. 13–29.

[62] Vgl. S. 145: „Entstehung und Funktion praxisorientierter Fachliteratur waren ebenfalls verbunden mit Durchbrechungen des familialen Prinzips der Berufsausbildung; die Entste-

Vorschriften, die Inhalt des allgemeinen Bewußtseins sind oder sein sollten, und die Perses aufgrund persönlicher Unzulänglichkeit nicht befolgt. Inhaltlich betrifft die Mitteilung des Dichters nicht ein besonderes Wissen, sondern eine allgemein einsehbare Wahrheit; sie richtet sich an den Bruder des Dichters an Stelle einer Vielzahl von möglichen Hörern, weil das Arbeitsethos des Bauern und Seehändlers, das sie zum Ausdruck bringt, eine allgemein geteilte, nicht eine spezielle Lebensform darstellt. Diese Literatur beschreibt eine Lebensform als Norm, weil diese bereits Gegenstand persönlicher Wahl geworden ist. Diese Wahl ist aber nicht abhängig von einer Ausbildung, die man erwerben muß: Die Fähigkeit zur Umsetzung des Mitgeteilten wird selbstverständlich vorausgesetzt, nicht aber die Neigung dazu. Diese Literatur teilt ihren Lesern kein neues Wissen mit, sondern ordnet, was sie als Praxiswissen bereits beherrschen müssen. Sie dient nicht der Vermittlung beruflicher Kenntnisse, sondern der unterstützenden Bewahrung eines nicht mehr selbstverständlichen und als gefährdet betrachteten Habitus." Dieser Aspekt der Verschriftlichung von Wissen entspricht dem popularphilosophisch paränetischen Charakter von beispielsweise Xenophons *Oikonomikos* und von Buch III der pseudo-aristotelischen *Oikonomika*.

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Entwicklung der Wissensvermittlung in Griechenland sind die drei Bücher, die uns als pseudo-aristotelische *Oikonomika* überliefert sind, zu analysieren und zu bewerten. Daß die Autoren der Bücher I und II sich bemühten, Technai im Sinne von systematischen Lehrbüchern zu verfassen, scheint von Methodik und Darstellungsform her klar, und sie strebten auch danach, ihren Gegenstand den Anforderungen einer Techne im Sinne von systematisierbarem, verallgemeinerungsfähigem und lehrbarem Wissen anzupassen[63]. Grundlage und Ursprung ihres „Stoffes" bildeten sicherlich die Ratschläge und Vorschriften zum „guten Leben" der alten Weisen und Dichter.[64] Irgendwann aber im Lauf der Rationalisierung und Systematisierung des allgemeinen Wissens und der immer stärker werdenden Sektoralisierung des Denkens muß die Verwaltung des Haushalts als gesondertes, von anderen Aspekten des „guten Lebens" und der damit verbundenen Fähigkeit zu herrschen getrenntes, wenn auch diesem Ziel untergeordnetes und also zur Ethik gehörendes Wissens- und Lehrgebiet begrif-

hung einer hauswirtschaftlichen und landwirtschaftlichen Literatur in klassischer Zeit zeigt, daß auch die Landwirtschaft aus dem Bereich selbstverständlicher familiärer Prägung herausfiel und ein neuer Typus landwirtschaftlicher Investoren bzw. Verwalter mit der Mobilisierung von Kapital und Person auch einer neuen Mobilisierung von Wissen bedurfte." Siehe auch H. R. Breitenbach, 1966, Sp. 1864 ff., ausgehend vom dritten Teil des xenophontischen *Oikonomikos*.

[63] Vgl. dazu u. Einleitung III, S. 206 ff. die allgemeine Einführung sowie die jeweiligen Abschnitte zu den Einzelbüchern.

[64] Vgl. Parker, 1992, zur Methode des Abschreibens bei den Schriftstellern erotischer Technai.

fen worden sein.[65] Der Umgang mit dem Reichtum stellte bereits für die Sieben Weisen ein wichtiges Thema im Zusammenhang mit dem „guten Leben" dar,[66] und insofern wurzelt auch die Lehre von der Erwerbskunst in diesem Umfeld. Ob die Chrematistik ursprünglich als das Erwerben von Reichtum in den Bereich der Überlegungen über den richtigen Umgang mit diesem gehörte oder als Teil einer als solche eigenständig konzipierten Hausverwaltungslehre angesehen und erst in der komplizierter werdenden Welt, in der Geld und Gelderwerb zunehmend eine Rolle spielten, aus dieser ausgegrenzt wurde, läßt sich ohne eine nähere Untersuchung, die leider fehlt, nicht sagen. Auf wen Aristoteles sich bezieht, wenn er (*Pol.* I 3, 1253 b 13 15) schreibt, daß einige Autoren die gesamte Hausverwaltungskunst mit der Erwerbskunst, der Chrematistik, gleichsetzten,[67] andere darin wenigstens den größten Teil der Oikonomik sehen, ist leider nicht mehr sicher festzustellen.[68] Im *Oikonomikos* des Xenophon spielt die Vermehrung des Reichtums als Aufgabe der Hausveraltung im ersten Teil des Dialogs, im Gespräch zwischen Sokrates und Kritobulos, sowie im Schlußteil, der eigentlichen Landwirtschaftslehre, eine wesentliche Rolle,[69] im zweiten, viel ausführlicheren Teil des Werks, in dem Ischomachos der Belehrende ist, treten dagegen die zwischenmenschlichen Beziehungen und mit ihnen die Herrschfähigkeit entschieden in den Vordergrund. Versteht man Chrematistik allgemein als Vermehrung des Reichtums, so fällt sie für diesen Autor allerdings mit der Oikonomik zusammen, aber das entspricht nicht dem, was Aristoteles bei der Ausgliederung der reinen Chrematistik im Sinne hatte.[70] Bei Platon

[65] Vgl. dazu u. Einleitung V, S. 352 f. die Überlegungen von Michel Foucault zum Zusammenhang der Oikonomik mit der Diätetik und der Askese zum Zweck der Erlangung von Selbstbeherrschung und damit Herrschaftsfähigkeit.

[66] Vgl. o. Einleitung I, S. 74 ff.

[67] Als später Vertreter dieser Ansicht ist Philodem zu sehen, siehe dazu u. Einleitung IV, S. 253.

[68] Eckart Schütrumpf, I 1991, Kommentar zur Stelle, S. 231, verweist auf Xenophon, *Oikonomikos* VI 4 und XI 9 (vgl. dazu H. R. Breitenbach, 1966, Sp. 1753) und auf Platon, *Apologie* 36 b 7 (vgl. *Staat* 498 a 1), weil der Reihenfolge der Begriffe in der Formulierung ἀμελήσας ... χρηματισμοῦ τε καὶ οἰκονομίας diese Auffassung zugrunde liege. Zum Verhältnis von Chrematistik zu Oikonomik bei Aristoteles siehe u. S. 181 ff. Eine eigene Schrift *Über die Einkünfte/Poristik* (ποριστικὴ βίβλος) erwähnt der Fachschriftsteller Aeneas Taktikus in seiner wohl zwischen 360 und 346 v. Chr. verfaßten Schrift über Belagerungstechnik (*Poliorketika*), 14, 2, interessanterweise im Zusammenhang mit der Notwendigkeit, die Eintracht der Bürger zu erhalten. Siehe dazu die Bemerkungen des Herausgebers und Übersetzers Marco Bettalli, *Enea Tattico, La difesa di una città assediata (Poliorketika)*, Pisa 1990, S. 11 f.

[69] Siehe u. S. 155 zu Xenophon, vgl. H. R. Breitenbach, 1966, Sp. 1839 und 1870.

[70] Siehe dazu u. S. 183 ff. zu Aristoteles. Eine Untersuchung dieser Techne fehlt leider. Ein Versuch, die Ausgrenzung der Chrematistik bei Aristoteles als ethische Reaktion gegen die neuen wirtschaftlichen Verhältnisse in Athen zu deuten, bei Spahn 1984, S. 317. Dagegen Sarah Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, London 1978, S. 153 f. Irmintraut Richarz, 1991, S. 25, meinte, daß die Autorität des Aristoteles „zu einer Begrenzung der Oikonomik

scheint mir die Formulierung gerade eher dafür zu sprechen, daß es sich um zwei verschiedene Bereiche handelt: Sokrates kümmerte sich, wie jeder Athener wußte, weder um den Erwerb seines Lebensunterhalts noch um die rechte Ordnung seines Haushalts, wofür die berüchtigte Xanthippe der bekannteste Beleg sein mag. Aus dem Kreis der großen Sophisten sind die Autoren, auf die Aristoteles verweist, nicht gekommen;[71] die Stelle beweist wieder einmal, wieviel an antiker Fachliteratur uns überhaupt nicht überliefert ist und wie wenig wir uns darauf verlassen können, im erhaltenen Bestand einen einigermaßen repräsentativen Ausschnitt vor uns zu haben.

Vielleicht bewirkte das Bedürfnis nach weiterer Spezialisierung oder der philosophische Protest gegen eine Vermischung ethischer mit rein materiellen Fragen eine Trennung von Oikonomik und Chrematistik.[72] Die eigentliche Hausverwaltung behielt ihren uralten Ort in der Ethik und damit in der Nähe der Philosophie, verlor aber damit gleichzeitig wohl weitgehend die Vorbedingungen dafür, in einem systematischen Lehrbuch abgehandelt zu werden, wie Buch III und die vielen anderen Traktate zum ebenfalls ausgegliederten Thema Ehe zeigen. Chrematistiken wird es sicherlich weiterhin gegeben haben, unter Umständen auch unter dem Titel Oikonomik, wie Philodem zeigt,[73] aber deren Fachwissen wurde, wie anderes auch, nur insoweit tradiert, wie es dem allgemeinen Bildungsinteresse der Zeit des Hellenismus – und später – entgegenkam,[74] und das heißt, sie wurden eben nicht weiter abgeschrieben und überliefert.

auf den Haushalt beigetragen und demgegenüber die Erkenntnis marktwirtschaftlicher Vorgänge, die auch den Oikos, das Haus, betrafen, gehemmt" haben könne; weitere Literatur dazu auf S. 26.

[71] Vgl. u. S. 141 zu den Sophisten.

[72] Zur Ausgliederung der Landwirtschaft (wie auch der Kindererziehung) aus der Oikonomik siehe Ulrich Victor 1983, S. 210, Anm. 2, und S. 213. Siehe dazu auch u. S. 145 zu Demokrit. Nach H. R. Breitenbach, 1966, Spalte 1840 f., gehörte auch eine Schrift wie die περὶ ἱππικῆς im Grunde zur Hausverwaltung, aber da sich hier eine eigene Techne entwickelt habe, habe Xenophon dieses Gebiet ausgegliedert. Zu frühen Schriftstellern über die Landwirtschaft siehe H. R. Breitenbach, Sp. 1865 ff. Sarah B. Pomeroy, weist in ihrem Kommentar zu Xenophons *Oikonomikos*, 1994, S. 46 f. auf die Nachwirkungen des Peloponnesischen Krieges hin, die ihrer Ansicht nach die Entwicklung von Landwirtschaftsschriftstellerei begünstigt haben, vgl. das Kapitel „Estate Management in Classical Athens", S. 51–55, sowie ihre Kommentare zu V 1, *Lob der Landwirtschaft*, S. 254, XVI 1, zu *Schriften*, S. 322.

[73] Einleitung IV, S. 251 ff.

[74] W. Kullmann in: ders./Jochen Althoff/Markus Asper (Hg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, o. Anm. 4, S. 9.

2. Einzelne Autoren

Die Sophisten

Als die Gruppe griechischer ‚Intellektueller', der am ehesten die „Entdekkung" der Oikonomik als eigenständiges Gebiet, das einer Techne würdig ist, zugeschrieben werden kann, gelten häufig die Sophisten.[75] Schon F. Heinimann[76] zählte die Ökonomik, „in einer auf Grundbesitz und Urproduktion beruhenden Wirtschaft vornehmlich in Form des Landbaus", neben Medizin, Rhetorik und Kriegskunst zu den Gebieten, die von den Sophisten in Vorträgen und Schriften als diejenigen Technai angepriesen wurden, welche „Leben und bürgerliche Existenz zu sichern und im Falle äußerster Gefährdung zu retten versprechen". Neben den bekannten Versen aus den *Fröschen* des Aristophanes, in denen Euripides sich rühmt, Vernunft und prüfende Betrachtung in die Poesie gebracht und die athenischen Bürger die Hausverwaltung gelehrt zu haben,[77] hat wohl allgemein das den Sophisten eigene „Praktikabilitätsdenken",[78] ihre Bedeutung für die Entwicklung von Lehrbüchern[79] und die bekannte Stelle aus Platons *Protagoras* (318 e), der zufolge Protagoras „die Wohlberatenheit (eubulia) in den eigenen Angelegenheiten, wie einer sein Hauswesen am besten verwalten könne", neben der politischen τέχνη als eigenen Lehrgegenstand bezeichnete, zu dieser Einschätzung geführt. Peter Spahn sprach gar von einer „ersten wissenschaftlichen Ökonomie" der Sophisten, welche die Chrematistik in den Vordergrund rücke.[80] Während Spahn selbst in seiner Neubehandlung des Themas[81] 1992 seine These wieder hat fallen lassen, ist Sabine Krüger ihm darin ge-

[75] Zur allgemeinen Charakteristik sowie zu den einzelnen Autoren siehe George B. Kerferd/ Hellmut Flashar, Kapitel 1: „Sophistik", in H. Flashar, 1998, S. 3–137. Zu dem Sophisten als „Kaufmann oder Kleinkrämer in solchen Waren, von welchen die Seele sich nährt" siehe Platon, *Protagoras* 313 c.

[76] Siehe o. Anm. 32, S. 109.

[77] 971–991, siehe dazu o. Einleitung I, S. 111, grundlegend: Ludwig Radermacher, „Aristophanes' ‚Frösche'", siehe o., Einleitung I, Anm. 278, S. 284. Aufgeführt wurden die *Frösche* an den Lenaeen 405 v. Chr.

[78] Siehe z. B. Kerferd-Flashar, o. Anm. 75, S. 11 und passim.

[79] Vgl. Aristophanes, *Frösche*, Vers 1114, vgl. den Kommentar zu Buch III, 140, 11, zu letzterer Stelle auch Einleitung I, S. 126.

[80] Peter Spahn 1984, S. 301–323, hier S. 314 f. und S. 322 f. (jetzt auch wieder „Sophistik und Ökonomie", siehe o., Einleitung I; Anm. 35); vgl. o., Einleitung I, S. 56 ff. Spahn zählt auch Demokrit zu den Sophisten, der hier gesondert behandelt wird, siehe u. S. 141 ff.

[81] Siehe Peter Spahn, Artikel „Wirtschaft" in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vgl. o., Einleitung I, Anm. 35.

folgt.[82] Es muß aber unterschieden werden zwischen den Bemühungen der Sophisten um „einen zu bürgerlicher Tüchtigkeit und allgemeinem Lebenserfolg leitenden Unterricht“[83] aufgrund einer Neubegründung der sozialen Regeln sowie ihrer Bedeutung für die Entwicklung neuer Methoden der Wissensvermittlung und damit auch der Lehrschriften allgemein[84] einerseits und der Konzeption eines spezifischen neuen Wissensbereichs, einer neuen Techne, andererseits, ganz abgesehen davon, daß Spahn wie die meisten anderen Autoren, die sich mit dem Thema befaßten, an Ökonomik in modernem Sinne dachten, nicht an die Lehre von der Hausverwaltung. Aufgrund der uns erhaltenen Fragmente lassen sich die Anfänge dieser Spezialtechne nicht auf die Sophisten speziell zurückführen.[85] Wie schon K. Singer gesehen hat, der allerdings auch eher an Wirtschaft in modernem Sinn dachte, gibt es bei keinem Sophisten einen Anhaltspunkt dafür, daß er eine Spezialschrift über Oikonomik verfaßt habe.[86] Ausschließlich an der schon genannten Protagoras-Stelle wird die Oikonomik als Lehrgegenstand dieses Sophisten genannt, wobei aber auffälligerweise nicht von Techne die Rede ist, sondern eben von „Wohlberatenheit“ (Eubulia)[87], und es auch nicht klar ist, ob diese hier von der „Klugheit in den Angelegenheiten des Staates“ als klar getrennter Bereich innerhalb der allgemeinen Belehrungen zu einem richtigen Leben aufgefaßt ist.[88] P. Thrams[89] setzt allerdings nach Platon, *Protagoras* 319 a, Euboulia und Techne gleich und gelangt zu dem Schluß (S. 80): „Wer mit euboulia sein eigenes Hauswesen und auch die Angelegenheiten der Polis gut verwaltet, handelt klug und findet damit durchaus seinen inneren Seelenfrieden im Sinne der demokriteischen Euthymie.“ Insgesamt urteilt Thrams (S. 82), es sei „festzustellen, daß in der Ethik die Sophisten die ersten gewesen sind, die eine auf rationalen Erwägungen aufgebaute Technik der richtigen Lebensführung gelehrt haben. Sokrates kommt dann das Verdienst zu, sich mit diesen Bestrebungen auseinandergesetzt und die Suche nach dem

[82] Vgl. o., Einleitung I, S. 63 f. Siehe auch W. F. Campbell, „Pericles and the Sophistication of Economics“, *History of Political Economy*, 15, 1983, S. 122–135.

[83] Albrecht Dihle, 1995, S. 13. Dihle verweist sehr zu Recht darauf, daß es sich dabei um alte und allgemein anerkannte Verhaltensregeln handelte, vgl. Einleitung III, S. 211 ff., auch 191, zu den Quellen der *Oikonomika*.

[84] Siehe dazu B. Meißner, 1999 (zugänglich über den Index „Sophisten“). Siehe auch den Index bei Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, unter „techne“.

[85] Siehe auch die Aufzählung sophistischer Technai bei Platon, *Sophistes*, 232 b ff., wo sogar das Ringen aufgezählt wird, die Oikonomik aber fehlt.

[86] „Oikonomia“, siehe Einleitung I, Anm. 1, S. 49 ff., 65 f.

[87] Siehe dazu Platon, *Protagoras*, Werke VI 2, Übersetzung und Kommentar von Bernd Manuwald, Göttingen 1999, S. 153.

[88] Siehe K. Meyer, 1975, S. 91.

[89] *Die Morallehre Demokrits und die Ethik des Protagoras*, siehe o., Einleitung I, Anm. 229, S. 69 ff., besonders S. 75 ff. zur eubulia.

Guten ‚als den einzigen Weg sittlicher Lebensgestaltung'[90] entdeckt zu haben." Dem ist nur zu zustimmen, aber ob sich diese ‚Technik der richtigen Lebensführung' bei den Sophisten bereits aufgespalten hat in eine *politike* und eine *oikonomike techne* läßt sich eben nicht mehr feststellen.

Auch Gorgias äußerte sich zwar zum Problem der Einheitlichkeit der Tugend: „Die Tugend des Mannes besteht in der Fähigkeit zu politischer Tätigkeit, wobei er versuchen wird, seinen Freunden zu nützen, seinen Feinden zu schaden und sich selbst vor Nachteil zu hüten. Auch die Tugend der Frau ist nicht schwer zu bestimmen: sie besteht darin, daß sie das Hauswesen wohl verwaltet, das vorhandene Gut erhält und ihrem Mann gehorcht"[91], aber diese Stelle spricht ja mit ihrer Zuweisung der Hausverwaltung ausschließlich an die Frau, die dafür mit einer spezifischen Tugend ausgestattet ist, gerade *gegen* die Konzeption einer *oikonomike techne* als Lehrgegenstand für Männer. Aus welcher Schrift des Gorgias das von Plutarch (*Kimon* 10) zitierte Fragment stammt: „Kimon habe Schätze erworben, um sie zu brauchen, und sie gebraucht, um Ehre zu erwerben" (Übersetzung K. Ziegler, Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 82, B 20), ist leider nicht überliefert und, wenn ich nichts übersehen habe, bisher nicht untersucht. Es könnte in ein Werk *Über den Reichtum* und damit in die Nähe der Chrematistik gehören.[92] Hier fehlen genauere Untersuchungen. Ebenso zusammenhanglos ist ein Fragment überliefert, in welchem das Wesen des Eros behandelt wird: „Ist er (d. h. der Eros) dagegen ein menschlich Gebrechen und eine Unbedachtsamkeit der Seele, so ist dies nicht als Verfehlung zu tadeln (es geht wohl um Helena, R. Z.), sondern als Unglücksfall einzuschätzen, es kam nämlich, wie es kam, auf Grund von Befangenheiten der Seele (ψυχῆς ἀγρεύμασι), nicht durch Ratschlüsse des Denkens (γνώμης βουλεύμασι), und durch die Zwänge des Eros, nicht durch künstliche Vorkehrungen (τέχνης παρασκευαῖς)."[93] Es könnte sich um einen Ausschnitt aus einem Beispiel für das Wirken des Eros im Rahmen einer diesem Thema allgemein gewidmeten Schrift handeln.

Prodikos (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 84, B 8, aus Pseudo-Platon *Eryxias* 397 d ff.[94]) und Antiphon (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 87, B 53 und 54) behandelten ebenfalls das Thema des richtigen Umgangs mit Reichtum, das dann auch im Gespräch zwischen Sokrates und Kritobulos in Xenophons

[90] Albrecht Dihle, s. v. Ethik, *RAC* VI, Stuttgart 1966, S. 648.

[91] Platon, *Menon*, 71 e = Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 82, B 19; vgl. B 22: „Nicht schöne Gestalt, sondern guter Ruf der Frau soll vielen bekannt sein."

[92] Näheres dazu u. Einleitung IV, S. 251 ff., unter Philodem.

[93] Gorgias, Frg. 11, 19, Thomas Buchheim (Hg.), *Philosoph. Bibliothek*, Bd. 404, Hamburg 1989. Vgl. dazu den Kommentar zu III 141, 14 ff. zum Eros als Krankheit.

[94] Zu einem von Prodikos überlieferten Lob des Ackerbaus siehe Kerferd-Flashar, o. Anm. 75, S. 60, mit Hausverwaltung hat er nicht das geringste zu tun.

Oikonomikos eine gewichtige Rolle spielt, aber eben bereits bei Solon ohne erkennbare Beziehung zu einer Lehre von der Hausverwaltung auftaucht.[95] Und wenn Antiphon[96] in seiner Schrift *Über die Eintracht* über die Gefahren der Ehe (B 49), die Notwendigkeit von Freundschaften (B 64) und die Altenpflege (B 66, sie ähnelt seiner Meinung nach der Kinderpflege) schreibt, so sind das zwar Themen, die in den uns erhaltenen Oikonomiken eine Rolle spielen, aber sie tauchen hier ganz allgemein im Zusammenhang damit auf, „wie der Mensch sich in ihr (der offiziellen Rechtsordnung, R. Z.) in möglichst ungetrübter Lebensweise einrichten kann".[97] Der Anonymus Iamblichi, der immer wieder als einer der Begründer der Oikonomik angesehen wird,[98] beschäftigt sich nicht speziell mit Hausverwaltung, sondern reflektiert im Rahmen einer durchaus idealistischen Ethik die Bedeutung des Geldbesitzes sowohl allgemein als auch im Hinblick auf eine politische Karriere[99] sowie die Rolle der guten staatlichen Ordnung, unter anderem auch für einen ruhigen Geldverkehr,[100] so daß selbst eine Chrematistik, im Sinne einer Lehre oder Kunst des Erwerbs eines Vermögens, bei ihm nicht zu belegen wäre. Auch die anderen Sophisten beschäftigen sich mit Fragen der Ethik, besonders einer moralischen Erziehung, aber die Konzeption einer Hausverwaltungslehre läßt sich nirgends belegen, selbst bei Hippias nicht, der doch wohl am ehesten alle Bereiche der zeitgenössischen Forschung aufgegriffen hat.

Demokrit

Peter Spahn hat zum Beleg seiner These von einer „sophistischen Oikonomik" auch Demokrit herangezogen[101] und sich dabei vor allem auf die Fragmente Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 68; B 218 ff. und 279 ff.[102] berufen. Es handelt sich hierbei um meist sehr kurze, von Stobaios überlieferte Passagen, einer-

[95] Siehe o. Einleitung I, S. 76.

[96] Zur Frage der Trennung des Rhetors vom Sophisten siehe Kerferd-Flashar, o. Anm. 75, S. 69 ff., auch J. Wiesner, „Antiphon der Sophist und Antiphon der Redner – ein oder zwei Autoren?", *WS* 107, 1995, S. 225–244, sowie Ronald Bilik, „Stammen P. Oxyr. XI 1364 + LII 3647 und XV 1797 aus der Ἀλήθεια des Antiphon?", *Tyche, Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik*, 13, 1998, S. 29–49.

[97] Kerferd-Flashar, „Sophistik", siehe o., Anm. 75, S. 80.

[98] Michele Faraguna, „Alle origine dell' oikonomia: dall' Anonimo di Giamblico ad Aristotele", in: *RAL*, ser. 9, v. 5, 1994, S. 551–589.

[99] Vgl. dazu u. Einleitung IV, S. 258 f., die Plutarch-Stellen zu Kimon und Perikles.

[100] Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 89, besonders S. 402, Zeile 10 ff. und 403, Zeile 17 ff.; deutsche Übersetzung bei Wilhelm Capelle (Hg.), *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1968, S. 381 ff. Siehe auch Kerferd-Flashar, o. Anm. 75, S. 101–104.

[101] Vgl. o., Einleitung I, S. 56 ff.

[102] Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 68.

seits allgemein zum Thema des Reichtums und des Umgangs mit ihm,[103] andererseits um seine Rolle bei der Kindererziehung[104]. Spahn hat diese Fragmente hervorgehoben, weil es ihm auf die Reflexion über das Geld und den Gelderwerb ankam. Betrachtet man aber alle ethischen Fragmente im Zusammenhang, so wird sehr schnell deutlich, daß Demokrit in den sogenannten Gnomai (B 35–115), insbesondere aber in den von Stobaios überlieferten Bemerkungen so ziemlich alle Themen behandelt, die zum „guten Leben" und zur Erlangung der „Tugend" und dann auch zur richtigen Hausverwaltung gehören:[105] die Kinderzeugung (B 275–280), die Kindererziehung (z. B. B 178–180, 228), die Selbstbeherrschung (B 209, 212, 214, 234 f.), das Verhalten der Frau (B 273 f., vgl. 110 f.), die Verwendung von Sklaven (B 270), die Bedeutung eines guten Schwiegersohns (B 272) sowie der Freundschaft (B 97–101, 106 f., 109) und Fragen des richtigen Aufwands (B 229 f., 282). Insgesamt stehen die Aufforderungen des Demokrit unter der Maxime des Strebens nach einem befriedigenden und ehrbaren Leben, das die Glückseligkeit als höchstes Gut beinhaltet. Der „Fachausdruck", den er dafür verwendet, lautet Euesto (εὐεστώ), unter welchem Titel Diogenes Laertios aus dem Schriftenverzeichnis des Thrasyllos auch eine Schrift des Demokrit aufführt, allerdings als nicht auffindbar.[106] Interessanterweise erläutert Hesych in seinem Lexikon den Begriff *euesto* als „die Glückseligkeit, die aus der guten Einrichtung des Haushalts erwächst" (εὐδαιμονίαν ἀπὸ τοῦ εὖ ἑστάναι τὸν οἶκον).[107] Der Gedanke, hier könne eine frühe, noch vollständig an der Ethik orientierte und auf sie zielende Form der Haushaltungslehre vorliegen, ist nicht ganz von der Hand zu weisen,[108] zumal überliefert ist, daß Demokrit

[103] Z. B. „Reichtum, der aus schimpflichem Gewerbe erwächst, besitzt einen um so offenkundigeren Makel" (B 218), oder: „Wenn Geldgier nicht im Genughaben ihre Grenze findet, ist sie viel schlimmer als äußerste Armut. Denn größere Begierden erwecken größere Bedürfnisse" (B 219, Übersetzung Diels-Kranz). Hierzu gehören auch die Frg. B 281–284.

[104] B 279: „Unter seine Kinder soll man, soweit es sich nur immer durchführen läßt, sein Vermögen verteilen und zugleich dafür sorgen, daß sie mit dem, was sie in Händen haben, nichts Unsinniges begehen. Denn einmal werden sie dann viel sparsamer mit dem Geld und eifriger im Erwerben, und es entsteht auch ein Wettstreit untereinander. Denn in der gemeinsamen *Wirtschaft* schmerzen die Ausgaben nicht so wie im Einzelhaushalt, und die Einnahmen erfreuen nicht ebenso, sondern viel weniger."

[105] Siehe auch P. Thrams, o. Anm. 89, S. 51–58. Zur Euthymie des Demokrit vgl. o. S. 139.

[106] IX 46, vgl. Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 68, A 167 und B 2c. Zu dem Begriff siehe Kurt v. Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York 1938, S. 35.

[107] Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr.68, B 140.

[108] So hat schon Gerd Ibscher in seiner griechisch-deutschen Ausgabe von Demokrits *Fragmenten zur Ethik*, Stuttgart 1996, in seinem Kapitel 10, S. 84–90, „Notizen zum Ethos der Familiengemeinschaft" zusammengefaßt. Er bemerkt dazu in seiner Kurzeinleitung : „Die meisten der folgenden Texte machen nicht den Eindruck sentenzenhafter Aussagen, sondern eher von Randbemerkungen und auch von Bruchstücken, die aus größeren Zusam-

auch eine „Krankheit des Haushalts" (νόσος οἴκου) und des Lebens (βίου) wie des Körpers (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 68, B 288) erwähnte. Er wird unter dem Gesichtspunkt frühpythagoreischen Einflusses auf die Entwicklung der Oikonomik um so verführerischer, als einerseits enge Beziehungen zwischen Demokrit und den Pythagoreern zweifelsfrei belegt sind,[109] andererseits aus dem Umkreis des Pythagoras Belege für ein intensives Nachdenken über die Haushaltsführung stammen.[110] Während Pythagoras, zumindest nach Iamblich,[111] einen Zusammenhang zwischen dem Wohlergehen der einzelnen Haushalte und dem des Gemeinwesens insgesamt betonte,[112] forderte Demokrit die „guten Bürger" (χρηστοί) dazu auf, ihre privaten Angelegenheiten nicht zu vernachlässigen (B 80, 253). Daß Demokrit sich gegen Ehe und Kinderzeugung aussprach (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 68, A 170, B 275–279, eine Adoption ist vorzuziehen, wenn man unbedingt einen Erben braucht), muß nicht gegen die Abfassung einer Lehre von einem gut geordneten Haushalt sprechen, wenn die Euesto das Hauptziel dieser Lehre darstellt, denn Ehe und Kinder können die Glückseligkeit empfindlich stören, wenn man z. B. den Tod eines Familienangehörigen zu beklagen hat.[113] Demokrit bezieht deutlich Stellung gegen eine zumindest weitverbreitete Meinung, wenn er schreibt: „Offenbar halten es die Menschen für eine von der Natur und irgendeinem Urzustand festgesetzte Notwendigkeit, sich Kinder anzuschaffen. Dies ist denn bei den übrigen Lebewesen ersichtlich. Sie alle legen sich nämlich aus Naturtrieb und keinesfalls aus irgendeinem Nützlichkeitsmotiv Nachkommen zu; bekümmern sie sich doch darum und

menhängen gerissen worden sind." Der Gedanke an eine Oikonomik ist ihm allerdings nicht gekommen.

[109] Vgl. hierzu insgesamt o. Einleitung I, S. 79–98 zu den Pythagoreern; die genauen Literaturangaben dort in Anm. 129. Siehe W. Burkert, WuW, S. 148. Burkerts gelinde Verwunderung darüber, daß Demokrits Buch *Pythagoras* im Schriftenkatalog unter den ethischen Tetralogien eingeordnet ist, zeigt, wie wenig bisher die Bedeutung der Pythagoreer für die Ethik in den Blick der Forschung gelangt ist. Siehe aber auch Cornelia J. De Vogel, 1966, Kapitel 4, S. 176–189: „The moral philosophy of the Pythagoreans", und L. Zhmud, 1997, S. 39 ff.; S. 41: „Schon Aristoteles hat mehrfach auf die Verwandtschaft der pythagoreischen Philosophie mit den Lehrsätzen des Demokrit hingewiesen. (Belege in Anm. 71, R. Z.) Natürlich ist Demokrit nicht Schüler der Pythagoreer in dem Sinn, wie dies die antiken ‚Philosophenfolgen' gesehen haben, aber er hat vieles von ihnen übernommen." P. Thrams, o. Anm. 89, leitet die Ethik des Demokrit von der altägyptischen ab, die auch Platon beeinflußt habe. Er stützt sich dabei auf J. Baillet, *Introduction à l'étude des idées morales dans l'Egypte antique*, Paris 1912, der S. 185 unter die Griechen, die von Ägypten gelernt hätten, bei den Philosophen Thales, Pythagoras, Xenophon und Demokrit zählt. Siehe auch Ernst Günther Schmidt, „Demokrit und die östliche Welt", in: ders., *Erworbenes Erbe*, Leipzig 1988, S. 216–244.

[110] Vgl. o. Einleitung I, S. 89 ff.

[111] *Vita Pyth.* 47, 169 f.

[112] Siehe dazu o. Einleitung I, S. 90 f.

[113] Diese Diskussion ist alt, schon die Sieben Weisen sollen darüber gestritten haben. Vgl. die Anekdote Plutarch, *Solon* 6, siehe Einleitung V, Anm. 157. Vgl. auch Theophrast, u. S. 201.

ernähren ein jedes, so gut sie können, sobald es geboren ist, und hüten es ängstlich, solange es klein ist, und sie leiden, wenn ihm etwas zustößt. So ist nun einmal die Natur aller mit Seele begabten Wesen. Beim Menschen ist allerdings dann die Meinung aufgekommen, es müsse sich mit den Nachkommen auch ein gewisser Vorteil verbinden" (B 278, Übersetzung G. Ibscher). Daß auch die Tiere mit einer Seele begabt sind, entspricht der pythagoreischen Seelenwanderungslehre, und nach Iamblich lag für die Pythagoreer der allerdings sehr ideelle Wert der Kinder in der Erhaltung von Gläubigen für die Götter.[114] Die Ansicht, die Selbstbeherrschung des Vaters sei das beste Vorbild für seine Kinder (B 209) und die Forderung nach Schlichtheit des Schmucks der Frau (B 274) sowie nach Zurückhaltung in Hinblick auf Speise, Trank und Liebesgenuß (B 235)[115] decken sich mit den Anschauungen der Pythagoreer,[116] wobei die Thematik Mäßigung (wie B 234) auch aus der Schrift über die Diätetik stammen kann, die von Demokrit überliefert ist (Diogenes Laertios IX 48, unter den „technischen" Schriften aufgeführt, B 26c) und die ihrerseits wiederum pythagoreischen Einfluß belegt. Auch eine in der ethischen Tetralogie des Schriftenverzeichnisses unter dem Titel „Über die Dinge im Hades" überlieferte Schrift, könnte mit orphisch-pythagoreischen Seelen- und Jenseitsvorstellungen verbunden gewesen sein.[117]

In die Gruppe der Technai gehört eine Schrift des Demokrit über den Ackerbau (Περὶ γεωργίας), die Varro, *De re rustica* I 1, 8, bezeugt.[118] Die Echtheit dieser Schrift ist umstritten. M. Wellmann[119] hält die Titelangabe für apokryph und weist die Schrift – ebenso wie die über den Hades in Thrasyllos' Schriftenkatalog (Diogenes Laertios IX 46) – dem Neupythagoreer Bolos Demokritos von Mende zu, der seiner Ansicht nach dem 2. Jahrhundert v. Chr. angehörte und das ‚Pseudonym' Demokritos wählte, „weil er in dem gleichfalls in die Pythagoraslegende verflochtenen Abderiten den Begründer der ihm eigenthümlichen Betrachtungsweise der Natur sah" (S. 17). Interessant in unserem Zusammenhang ist vor allem, daß es auch dann wieder der Umkreis der Pythagoreer wäre, aus dem diese Landwirtschaftsschrift

[114] *Vita Pyth.* 83, 86; vgl. o. Einleitung I, S. 93. Dieser Gedanke taucht wieder auf in Buch III 143, 20 f., siehe den Kommentar zur Stelle. Der Autor von Buch I, 1343 b 21, sieht in der Kinderzeugung nicht nur eine Pflicht gegenüber der Natur, sondern auch einen Vorteil für die Eltern, siehe den Kommentar zur Stelle.

[115] Hierzu gehört sicher auch Frg. 271, das Diels-Kranz als unverständlich bezeichneten, Ibscher aber wohl richtig mit: „Den Vorwurf der sinnlichen Liebe tilgt die echt geliebte Frau" übersetzte.

[116] Siehe o. Einleitung I, S. 93 f.

[117] Diogenes Laertios IX 46. Auch von Antisthenes wird eine Schrift dieses Titels bei Diogenes genannt, vgl. u. S. 153.

[118] Diogenes Laertios IX 48: *Von der Landwirtschaft oder Landmessung*, vgl. o. S. 137, Anm. 72.

[119] „Die Georgika des Demokritos", *ADAW* 4, Berlin, 1921, 4. S. 42–58 eine Sammlung der 82 Fragmente, die Wellmann dem Bolos zuschreibt.

stammt.[120] F. Heinimann[121] neigte, wie Diels-Kranz, eher dazu, sie für echt demokriteisch zu halten. Leider läßt sich über den Inhalt nur sehr wenig aussagen, denn Varro bleibt ausgesprochen vage, wenn er schreibt, daß von den mehr als fünfzig griechischen Autoren zum Thema res rustica „der eine dieses, der andere das darüber geschrieben" habe (alius de alia re).[122] Unter den Philosophen, die sich zu diesem Thema geäußert haben, nennt er Demokrit an erster Stelle und charakterisiert ihn durch den Zusatz physicus, was für Wellmann gerade ein Beleg dafür ist, daß nicht der Philosoph aus Abdera, sondern eben Bolos gemeint sei. Es folgen Xenophon, der Sokratiker, Aristoteles und Theophrast, die Peripatetiker, und Archytas, der Pythagoreer. Bei Aristoteles und Theophrast kann Varro nach seiner Formulierung sehr wohl die naturwissenschaftlichen Schriften im Auge gehabt haben, wofür auch die Zitate sprechen.

Von Demokrit überliefert Columella (*De re rust.* III 12, 5 = Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 68, B 27) den Hinweis, daß nach Norden angelegte Weinberge den meisten Ertrag einbrächten, wobei die Qualität dann allerdings nicht an erster Stelle stünde, sowie die Ansicht (XI 3, 2 = Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 68, B 28), es lohne sich nicht, einen Garten zu ummauern, weil der Aufwand für eine wirklich haltbare Mauer dem Wert der Sache nicht entspreche und bei einem großen Grundstück das väterliche Erbe in Anspruch nehmen würde. Das sind ausgesprochen ‚technische' Hinweise, und es läßt einen zunächst daran zweifeln, daß eine derartige Schrift auch ethische Lehren zur Oikonomik enthalten haben könne.[123] Andererseits könnte das Vorbild des Hesiod noch immer wirksam gewesen sein, wie sich ja auch noch bei Xenophon eine Verbindung von ethischen und rein sachbezogenen praktischen Lehren findet.[124]

[120] Aus Wellmanns Quellenanalyse (siehe besonders S. 34–41) ergeben sich immer wieder die Beziehungen verschiedener Landwirtschaftsschriftsteller zu den Pythagoreern, so auch bei Cato, von dem Cicero (*De senectute* 39) berichtete, daß er als junger Mann im Jahr 209 im Hause eines Gastfreunds, des Nearchos von Tarent, die jungpythagoreische Lehre des Archytas kennengelernt habe. Damit stellt er seine eigene Annahme (S. 4), auch die von Varro genannte Schrift dieses Archytas sei apokryph, etwas in Frage.

[121] „Eine vorplatonische Theorie der τέχνη" (siehe o., Anm. 32), S. 109, Anm. 19. Siehe auch W. Kroll, „Bolos und Demokritos", *Hermes* 69, 1934, S. 228–232.

[122] Es scheint mir deshalb auch falsch, wenn Wellmann (siehe o., Anm. 119) in diesem Zusammenhang von apokryphen Schriften des Theophrast, Aristoteles und Archytas spricht (S. 4). Varro braucht nicht nur an reine Georgika gedacht zu haben. Siehe auch Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 323: nicht alle bei Varro genannten Autoren haben technische Monographien verfaßt.

[123] Interessanterweise hält Wellmann, o. Anm. 119, S. 20, es auch bei der von ihm rekonstruierten Schrift des Bolos Demokritos für möglich, daß sie auch die Hauswirtschaft behandelte. Leider fehlen genauere neue Untersuchungen zu diesem Thema.

[124] Ulrich Victor 1983 geht, wie in Anm. 72 schon vermerkt, davon aus, daß sich Oikonomik und Landwirtschaft erst im Laufe der Spezialisierung aufgrund des Wissenszuwachses von einander getrennt hätten. Wann das allerdings gewesen sein könnte, sagt er nicht.

In seiner Einleitung nennt Columella die in universa rerum natura sagacitas des Demokrit und des Pythagoras, die der vollkommene Landwirt in sich aufgenommen haben müsse (praef. 32), wobei die Zusammenstellung mit Pythagoras einerseits die Annahme eines starken Einflusses auf Demokrit unterstützt, andererseits aber nicht weiterhilft, weil eine frühe pythagoreische Landwirtschaftsschrift unbekannt ist, falls man nicht die bei Varro erwähnte Schrift des Archytas von Tarent als Beleg dafür nehmen kann. Leider wissen wir von ihr gar nichts. Frühe Schriften über den Ackerbau kannten Xenophon (*Oikonomikos* XVI 1; der Praktiker Ischomachos macht sich über die Theoretiker etwas lustig), und Pseudo-Platon (*Minos* 316 e), und Aristoteles nennt (*Pol.* I 1258 b 40 f.) Charetides von Paros sowie Apollodor von Lemnos. Zwischen Anaxagoras/Parmenides und Leukipp erwähnt Aetius (*Plac.* 420, 7 D) die Landwirtschaftsschrift eines Leophanes, die Aristoteles (übrigens in gar nicht landwirtschaftlichem Zusammenhang: *De gen. an.* IV 1, 765 a 23, was die oben versuchte Deutung der Columella-Einleitung unterstützt) und Theophrast (*c. pl.* II 4, 12) benutzt haben.[125]

All diese verstreuten Einzelnotizen zeigen wieder einmal, daß wir wegen des schlechten Überlieferungsstandes manche Fragen kaum mehr klären können. Daß aber Demokrit in der Tradition der *Oikonomika* und bei der Vermittlung pythagoreischer Gedanken eine wichtige Rolle gespielt hat, kann wohl als nicht ganz unwahrscheinlich festgehalten werden. Die vielfältige Verflochtenheit der gegenseitigen Beeinflussungen der griechischen Denker hat P. Natorp[126] so formuliert: „Demokrit und Platon stehen – von Sokrates abgesehen – unter den gleichen historischen Einwirkungen: auf beiden Seiten haben am stärksten die Eleaten und Herakleitos gewirkt, daneben die Pythagoreer. Sie können daher in gar vielem übereinstimmen, ohne daß gerade der Eine auf den andern eingewirkt haben muß." Die Schwierigkeit einer Zuweisung bestimmter Ideenverbindungen sind damit gekennzeichnet.

Zusätzliche Literatur zu Demokrit: L. E. Navia, *The Presocratic Philosophers: An Annotated Bibliography*, New York 1993.

Bryson von Herakleia

Nach einem Vorwurf des Theopomp in seiner Schrift gegen Platons Schule[127] hat Platon unter anderem auch in vielen seiner Dialoge Diatriben eines

[125] W. Kroll, *RE* XII 2, 1925, Sp. 2057, s. v. Leophanes. Wellmann, o. Anm. 119, S. 37 f., nimmt an, Aristoteles habe, wie auch Theophrast, die beiden von ihm genannten Autoren auch als Quellen benutzt.

[126] *Die Ethika des Demokritos*, Marburg 1893, ND Hildesheim 1970, S. 164, zitiert nach Thrams, o. Anm. 89, S. 64.

[127] Athenaios, *Deipnosophisten* XI 508 d.

Bryson ausgeschrieben. Die Nachrichten über diesen Autor sind sehr verworren,[128] und von seinen Schriften ist nichts erhalten, aber er wurde der Megarikerschule zugerechnet.[129] Nach den antiken Erwähnungen beschäftigte er sich mit Mathematik und Rhetorik. Erhalten ist in zwei Fragmenten bei Stobaios und in arabischer Übersetzung unter dem Namen Bryson eine Schrift über die Hausverwaltung, die wegen des lakonischen Dialekts der Fragmente bei Stobaios allgemein dem Kreis der Neupythagoreer zugewiesen wird. Sie findet sich deshalb dort behandelt,[130] obwohl diese Zuweisung m. E. nicht ausreichend bewiesen ist. Hier fehlt eine genauere Untersuchung der Ethik der frühen Pythagoreer. Selbst wenn der „Bryson“ der uns erhaltenen Oikonomik seine Schrift erst in der Zeit des Wiederaufblühens pythagoreischer Lehren verfaßte, so ist doch zu fragen, warum dieses Thema gerade bei den Neupythagoreern so vielfaches Interesse fand. Sie müssen sich doch wohl auf Überlieferungen gestützt haben, die es ihnen nahelegten, ihre Schriften fiktiv in die Zeit der frühen Pythagoreer zurückzuverlegen und dafür spezifische Namen zu wählen.

Die Sokratiker

Bei den vielfachen persönlichen Kontakten zwischen Sophisten und Sokratikern, die uns überliefert sind,[131] und angesichts des schlechten Erhaltungszustands ihrer Schriften, scheint es mir ausgesprochen problematisch, scharfe Trennungslinien zwischen den Lehrmeinungen dieser beiden Gruppen ziehen zu wollen. Wir können ja nicht einmal sagen, ob alle Sokratikerschriften, deren Titel wir kennen, tatsächlich aus der Zeit nach ihrer Kontaktaufnahme mit Sokrates stammen. Die Sophisten haben zwar wohl einen entscheidenden Beitrag zur Entwicklung von Fachwissen und -literatur geliefert, aber es läßt sich nicht zeigen, daß sie es waren, die den spezifischen Gegenstand Oikonomia als solchen erfaßt und als Techne-würdig entdeckt haben. Es ging ihnen zwar schon um eine „Technik der richtigen Lebensführung“,[132] aber die verschiedenen Bereiche dieser guten Lebensführung scheinen noch nicht in verschiedene Technai aufgegliedert worden zu sein. Zusammenfassend läßt sich B. Meißner zitieren: „Die Sophisten bestimmten als Ziel der Techniken ganz allgemein die Befriedigung von Lebensbedürfnissen, auch die Existenzsicherung. Die Sokratiker postulierten dagegen eine

[128] Siehe Klaus Döring, 1998, S. 212–214.
[129] Siehe Aristoteles, *Soph. el.* XI 171 b 7–18 = Frg. 209 A Döring.
[130] Siehe u. Einleitung IV, S. 265 ff.
[131] Siehe jeweils die Einzeldarstellungen von Kerferd-Flashar, siehe o., Anm. 75, und Klaus Döring, 1998.
[132] P. Thrams, vgl. o. Einleitung I, Anm. 229.

Werthierarchie zwischen zweckorientierten Betätigungen, die der Existenzsicherung dienten und solchen, die politische Organisation und Kultivierung menschlicher Existenz zum Ziel haben."[133] Ergänzend muß dazu allerdings gesagt werden, daß für Sokrates, der in der athenischen Diskussion die Rolle eines „bindenden Geistes"[134] gespielt zu haben scheint, wie auch schon für die Pythagoreer und Demokrit und dann für Xenophon diese Bereiche durchaus ineinander greifen und sich, zum Beispiel was den Ackerbau betrifft, gegenseitig bedingen,[135] insofern die zweckorientierte Betätigung beitragen kann zur sittlichen Vervollkommnung. Es ist mit Meißners Feststellung aber eine weitere Differenzierung angesprochen, nämlich die zwischen – möglicherweise sogar banausischem – Fachwissen einerseits und Allgemeinbildung andererseits, die bei der Einordnung der Oikonomia als Techne und bei der Bestimmung des Adressatenkreises von oikonomischen Schriften eine Rolle spielt.[136] Es ist wohl nicht so sehr die Differenzierung eines bestimmten Wissens, die dieses als Fachwissen von der ethischen Allgemeinbildung abtrennt, sondern die gesellschaftliche Akzeptanz des behandelten Gegenstandes, so daß beispielsweise auch medizinisches Fachwissen durchaus für Laien zur Allgemeinbildung gerechnet werden konnte. Und auch die Landwirtschaft blieb wegen ihres hohen Ranges im gesellschaftlichen Wertekanon immer auch für die Allgemeinbildung und die Ethik von Bedeutung.

Die große Schwierigkeit bei der Beurteilung der Schriften der Sokratiker besteht darin, daß „kein einziger philosophischer Traktat eines Sokratikers erhalten oder auch nur in Umrissen rekonstruierbar ist".[137] Und auch von den sokratischen Dialogen, dieser bei den Sokratikern besonders beliebten Form der Behandlung eines Themas, sind nur vereinzelte Bruchstücke erhalten. Dies ist um so bedauerlicher, als die verschiedenen Autoren in ihren Schriften offenkundig Bezug auf einander nahmen, so daß es für das Auftauchen eines Gesprächsgegenstandes in ihrem Kreise von Bedeutung wäre zu wissen, welcher Autor ihn in die Diskussion eingebracht hat.

[133] Burkhard Meißner, 1999, S. 38; vgl. auch S. 142: „Sophistische Ausbildung und sokratische Kritik".

[134] Nach Christoph Martin Wieland, *Versuch über das Xenophontische Gastmahl*, 1801, zitiert nach Rainer Nickel, 1979, S. 79.

[135] Siehe die entsprechenden Abschnitte zu den einzelnen Denkern. Zur Landwirtschaftsschriftstellerei allgemein o. S. 137, Anm. 72.

[136] Siehe dazu u. Einleitung III, S. 243 ff.

[137] Klaus Döring, 1998, S. 180.

Aischines von Sphettos und Antisthenes

Die Schriften dieser beiden Sokratiker, überwiegend scheinen es Dialoge gewesen zu sein, sind leider lediglich so bruchstückhaft überliefert, daß sich nur ein äußerst unsicheres Bild von ihnen gewinnen läßt und vor allem auch die chronologischen Beziehungen zwischen den verschiedenen Dialogen im Grunde nicht geklärt werden können.[138] Die Untersuchungen von Heinrich Dittmar[139] sind bis heute nicht überholt, weil sie zwar Aischines zum Hauptthema haben, in ihrem nach Dialogfiguren gegliederten Aufbau aber auch Schriften gleichen Titels anderer Autoren sowie den übrigen „Figurenkosmos" der Gesprächspartner mit in den Blick nehmen[140] und so eine Ahnung von der literarischen Diskussion innerhalb des Sokratikerkreises ermöglichen. Seine Rekonstruktionsversuche gehen allerdings im Wagemut ihrer Spekulationsfreude oft weit über das Quellengesicherte hinaus und können deshalb oft nicht überzeugen.

Für das Thema Oikonomik wichtig ist das bei Cicero, *De inventione* I 31, 51 überlieferte Fragment aus dem Dialog *Aspasia* des Aischines.[141] Aspasia brachte hier, quasi als „weiblicher Sokrates"[142], den jungen Xenophon und dessen Frau im elenktischen Gespräch zu der Erkenntnis, daß sich der Wunsch, mit dem besten Partner verheiratet zu sein, nur erfüllen lasse, indem jeder der beiden sich darum bemühe, selbst so gut wie möglich zu werden. Die Stelle wird im Zusammenhang der sokratischen Liebestheorie gedeutet, derzufolge der wahre Eros dazu führe, besser zu werden und besser zu machen.[143] Der Hinweis des Sokrates im xenophontischen *Oikonomikos* (III 14), er wolle seinen Gesprächspartner Kritobulos auch zu Aspasia führen, die ihm besser als er die Frage der Erziehung der Ehefrau erklären könne, sowie die Äußerung des Ischomachos in seinem Erziehungsgespräch mit sei-

[138] Die Fragmente bei G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 Bde., Neapel 1990. Die Datierungskriterien, die in der Forschung hier Anwendung finden, scheinen mir alles andere als ernsthaft reflektiert. Wieso soll z. B. Klarheit und Kohärenz der Formulierung eines Gedankens ein Indiz für zeitliche Priorität sein? So etwa Christian Mueller-Goldingen, 1995, S. 47 f., im Zusammenhang der Datierung der *Kyrupädie*. Die unbeholfenere Formulierung – wenn sie es denn wirklich ist – könnte ja auch den Anstoß für eine Perfektionierung gegeben haben. Siehe z. B. Gunnar Rudberg, 1939, S. 6 f. und passim.

[139] Heinrich Dittmar, 1912.

[140] Aspasia, Alkibiades, Kritobulos usw. Anachronismen spielen für die Autoren dabei offensichtlich keine Rolle, es kommt auf die spezifische Thematik an, die durch den Namen signalisiert wird. Der Begriff „Dichtung" in diesem Zusammenhang, auch schon auf Sokrates bezogen (S. 62 ff.), ist bei Dittmar bereits grundlegend und somit nicht erst von Olof Gigon in dessen Sokratesbuch von 1947 geprägt.

[141] Siehe Heinrich Dittmar, 1912, S. 17–55; allgemein siehe Klaus Döring, 1998, S. 201–206.

[142] Klaus Döring, 1998, S. 206, nach R. Hirzel, *Der Dialog*, Leipzig 1895, Bd. I, S. 80.

[143] Barbara Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*, in: *Zetemata* Bd. 41, München 1966.

ner jungen Frau (VII 13), der tüchtigere Partner in der Ehe trage den wertvolleren Teil zum Hauswesen bei, wird allgemein auf den *Aspasia*-Dialog des Aischines zurückgeführt.[144] Ob dort das Thema in Richtung „Hauswirtschaftslehre" vertieft wurde, läßt sich in keiner Weise mehr erkennen.

Die Frage, warum Aischines ausgerechnet Xenophon in dieser Partie als Gesprächspartner gewählt hat, wird, soweit ich sehe, leider nie gestellt. Die Anspielung auf Aspasia bei Xenophon wird lediglich als dessen Dank für diese Auswahl durch Aischines gesehen.[145] Aber dieser muß doch wohl einen Anlaß dafür gehabt haben, ausgerechnet den späteren[146] Hauswirtschaftsautor für das Thema „Ehe und ihre Aufgaben" zum Mitunterredner und Schüler des „weiblichen Sokrates" Aspasia auszuwählen. Mir scheint deshalb das Aischines-Fragment ein Beleg dafür zu sein, daß im Kreis des Sokrates auch und zwar gerade im Beisein des Xenophon über diesen Themenkreis debattiert worden ist.

Daß es sich hierbei auch um die allgemeine Frage nach der Beschaffenheit der Tugend der Frau handelte, zeigt eine Stelle aus Aischines, die im Anonymus, *Tractatus de mulieribus* 8,[147] überliefert ist und derzufolge die Tugend einer einzelnen Frau oder ganzer Frauengruppen bei bestimmten Gelegenheiten die des Mannes (der Männer) übertrifft.[148]

Der *Aspasia*-Dialog des Antisthenes[149] ist noch weniger kenntlich als der des Aischines, gegen den er sich nach Dittmar richtete.[150] Es läßt sich, falls die Thematik dieser Schrift nicht letztlich politisch ausgerichtet war, höchstens vermuten, daß die anderweitig von diesem Autor überlieferten Anschauungen, denen zufolge die Tugend für Mann und Frau gleichartig sei (Caizzi, Frg. 72 = Diogenes Laertios VI 12) und der Eros eine Krankheit, die in der ehelichen Beziehung keinen Raum haben sollte,[151] auch in ihm

[144] Vgl. u. S. 166, sowie meinen Beitrag „Sokrates und die Pythagoreer", in: Herbert Kessler (Hg.), *Sokrates. Nachfolge und Eigenwege*, *Sokrates-Studien* V, Die Graue Reihe 31, Kusterdingen 2001, S. 167–200.

[145] Heinrich Dittmar, 1912, S. 34; ihm folgen Olof Gigon, „Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien", *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft*, Heft 7, Basel 1956, S. 155, und Klaus Meyer, 1975, S. 111. Etwas anders Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 232 ff.

[146] Barbara Ehlers, o. Anm. 143, datiert S. 95 den *Aspasia*-Dialog des Aischines zwischen 393/392 und 385/384, zu Xenophon siehe u. S. 166 f. Heinrich Dittmar, 1912, S. 234 ff. zum Verhältnis zwischen Aischines und Xenophon.

[147] Nestle, *Sokratiker*, Frg. 15, S. 185.

[148] Vgl. Sabine Krüger, 1964, S. 496. Krüger verweist in diesem Zusammenhang auch auf Plutarch, *De virtutibus mulierum*, passim, sowie Clemens von Alexandrien, *Stromateis*, IV 118 f.

[149] Siehe Andreas Patzer, *Antisthenes der Sokratiker*, Diss. Heidelberg 1970; H. D. Rankin, *Antisthenes Sokratikos*, Amsterdam 1986; G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, siehe o., Anm. 138; Klaus Döring, 1998, S. 267–280.

[150] Siehe Heinrich Dittmar, 1912, S. 10–17. Dittmars Datierung: um 386.

[151] Die Stellen bei Heinrich Dittmar, 1912, S. 12, gesammelt. Vgl. den Kommentar zu III 141, 14 ff.

zur Sprache kamen. Die von Diogenes Laertios überlieferte Ansicht des Antisthenes (VI 11 = Caizzi Frg. 115), der Weise „werde heiraten um der Nachkommenschaft willen, wobei seine Wahl auf die schönsten Frauen fallen werde. Auch verlieben werde er sich, denn der Weise allein wisse, wen man lieben dürfe“ (Übersetzung Otto Apelt), könnte nach Rankin[152] in dem Buch *Von der Kindererzeugung oder von der Ehe: eine Diskussion über den Eros* (Diogenes Laertios VI 15), ihren Platz gehabt haben, aber auch die Schrift *Über die Lust* (Diogenes Laertios 17) käme dafür in Frage, da Antisthenes das Thema Lust und Sexualität ausführlicher behandelt haben muß. Ob es ihm dabei lediglich um das Verhalten des Philosophen ging[153] oder ob diese Thematik in der doch wohl allgemeiner ausgerichteten Schrift mit dem merkwürdigen Titel „Oikonomikos oder Über den Sieg“ (Diogenes Laertios VI 16) zur Sprache kam, muß leider völlig offen bleiben, zumal bei der Vielzahl der überlieferten Titel kaum Klarheit darüber zu gewinnen ist, wie sie sich zu einander verhalten.[154] Der *Oikonomikos* des Antisthenes wurde jedenfalls schon von Joël wegen der Ähnlichkeiten zwischen Xenophon und Musonius als Vorlage für beide Schriften angesehen.[155] Victor wollte in ihm die gemeinsame Vorlage für Xenophons *Oikonomikos* und Buch I der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* erkennen.[156] Weil wir überhaupt nicht abschätzen können, was uns an einschlägigen Schriften verloren gegangen ist, halte ich angesichts der Kargheit der reinen Titelüberlieferung eine derartige Zuschreibung für wenig hilfreich. Erweckt sie doch den Eindruck, es könne keine andere Möglichkeit gegeben haben. Es genügt völlig festzuhalten, daß das Thema im Kreis der Sokratiker diskutiert worden sein muß.

[152] H. D. Rankin, *Antisthenes Sokratikos*, siehe o., Anm. 149, S. 131 ff. und 136 ff.

[153] Zu diesem Standardthema vgl. u. S. 196 f. zu Aristoteles und S. 201 zu Theophrast.

[154] Siehe dazu Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1871. Breitenbach faßt die drei in den Werklisten des Diogenes Laertios vor dem *Oikonomikos* genannten Schriften, nämlich: 1. π. ἐλευθερίας καὶ δουλείας, 2. π. πίστεως und 3. π. ἐπιτρόπου ἢ π. τοῦ πείθεσθαι, als Teile des *Oikonomikos* auf und ordnet sie sowohl Xenophons *Oikonomikos* als auch Buch I der *Oikonomika* zu: 1. = Xen. XIV 9/*Oec.* 44 a 28 ff., 2. = IX 5 und 12/44 b 15–18, und 3. = XIV/44 a 26 ff. (vgl. den Kommentar zu den einzelnen Stellen). Es geht an allen diesen Stellen allerdings nur um das Thema Sklaven, so daß dieser Vorschlag nicht überzeugt hat: siehe Carlo Natali, 1995, S. 17. Einen Überblick über die Forschungsmeinungen zum Inhalt der antisthenischen Schrift gibt G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, siehe o., Anm. 138, Bd. IV, S. 246 f.

[155] *Der echte und der xenophontische Sokrates*, siehe o., Einleitung I, Anm. 233, Bd. II, 1, S. 370 mit Anm. 2. Siehe auch H. R. Breitenbach, 1966, Sp. 1870 f. Zu einem Rekonstruktionsversuch siehe Ulrich Victor, 1983, S. 189 ff. Otto Luschnat weist die antisthenische Sentenz bei Diogenes Laertios VI 5, es sei besser, „unter die Geier als unter die Lobschreier zu geraten, denn jene fressen die Toten, diese die Lebenden“, dem *Oikonomikos* des Antisthenes zu: *Theol. Viat.* XI, 1973, S. 136.

[156] Siehe S. 187–192.

Unter Umständen läßt sich diese Beobachtung auch durch die Überlieferung stützen, die Antisthenes wenigstens *einen* Dialog *Kyros* zuschreibt.[157] Dieser Perserkönig galt griechischen Autoren schon vor Xenophons *Kyrupädie* als Exemplum, an dem sich Idealeigenschaften manifestieren ließen.[158] Nach Dittmar lag der *Kyros* des Antisthenes, dessen Spuren er im *Alkibiades* I ausfindig macht, schon vor, als der *Alkibiades* des Aischines erschien, den er, wegen Platons *Menon*, in die Jahre zwischen 393 und 391 v. Chr. datiert.[159] Platons Bemerkung in den *Gesetzen*, Kyros habe sich gerade nicht als guter Hausherr erwiesen, weil er die Erziehung der Söhne den Frauen überlassen habe, wird seit der Antike im allgemeinen als Replik auf seine Stilisierung als idealer Herrscher und Hausherr bei Xenophon in der *Kyrupädie* und im *Oikonomikos* aufgefaßt.[160] Über den Inhalt des antisthenischen *Kyros* gibt der Zusatztitel „Über die Königsherrschaft" indirekt karge Auskunft.[161] Immerhin kann hier wieder ein Beleg dafür gesehen werden, daß das Thema der monarchischen Herrschaft, die gerade im Oikos als die grundsätzliche Herrschaftsform galt,[162] auch sonst und anhand der gleichen beispielhaften Personen bei Sokratikern behandelt wurde. Wichtig erscheint mir der Hinweis von Chr. Mueller-Goldingen, daß es sich bei Antisthenes wie bei Xenophon in diesem Zusammenhang aber um eine Herrschertheorie gehandelt habe, nicht um eine Staatstheorie wie bei Platon und Aristoteles.[163]

Eine bedeutende Rolle spielte in der „Lehre" des Antisthenes, soweit es eine solche gab und wir davon wissen, die Selbstbeherrschung, die *enkráteia*[164], die ihrerseits wieder bei Xenophon im *Oikonomikos* die Grundlage für die Erlangung der königlichen Kunst der Menschenführung darstellt und auch in den *Memorabilien* immer wieder thematisiert wird. Von daher ist schon seit langem an einen Einfluß des Antisthenes auf Xenophon gedacht wor-

[157] Zu Titel und Zahl der Schriften des Antisthenes über Kyros siehe Christian Mueller-Goldingen, 1995, S. 32–35: „ein Gestrüpp von Hypothesen". Siehe auch Rankin, o. Anm. 149, S. 143 f., und Klaus Döring, 1998, S. 271.

[158] Siehe dazu Christian Mueller-Goldingen, 1995, I: „Der Kyrosstoff in der Historiographie und Philosophie vor Xenophon", S. 1–44, bes. 2: „Die politische Theorie und das Kyrosbild des Antisthenes", S. 25 ff.

[159] Heinrich Dittmar, 1912, S. 150 ff., 158 f.; S. 68 ff. zur Rekonstruktion des Dialogs selbst, S. 78 f. zur Beziehung zum *Alkibiades* I.

[160] Siehe u. S. 164 f. zu Xenophon und S. 176 f. zu Platon.

[161] Siehe Christian Mueller-Goldingen, 1995, S. 26–31 zur politischen Theorie und Ethik des Antisthenes. S. 28, Anm. 14, wird auf die Gleichheitsdebatten des 5. und 4. Jahrhunderts, die auch bei Antisthenes ihren Niederschlag fanden, unter Verweis auf Archytas verwiesen. Vgl. auch Bernhard Huss, *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, siehe o., Einleitung I, Anm. 79, S. 212 ff.

[162] Siehe Kommentar zu Buch I, 1343 a 4.

[163] Siehe Christian Mueller-Goldingen, 1995, S. 25 f., S. 44; vgl. Rankin, o. Anm. 149, S. 135 ff.

[164] Siehe Klaus Döring, 1998, S. 195. Bernhard Huss, siehe o., Einleitung I, Anm. 79, S. 27 f., Rainer Nickel, 1979, S. 22 ff.

den.[165] Andererseits spielt die Selbstbeherrschung in der Ethik der Pythagoreer bekanntlich eine überragende Rolle,[166] deren Einfluß auf die Philosophen in Athen besser untersucht werden müßte.

Von Antisthenes ist Interesse an, jedenfalls Kenntnis von pythagoreischen Lehren bezeugt.[167] Er äußerte sich zumindest über den je nach Zuhörerschaft variierenden Stil der verschiedenen Krotoniatischen Reden des Pythagoras,[168] den er deswegen mit dem vielseitigen (polytropos) Odysseus verglich.[169] Und Mueller-Goldingen bemerkt: „Daß Antisthenes Herakles zum beispielhaften Vertreter des πόνος macht, ist nichts Neues: er steht damit in pythagoreischer Tradition."[170] Mueller-Goldigen schränkt gemäß der deutschen Forschungstradition diese Beobachtung allerdings sofort wieder ein, wenn er schreibt (Anm. 62): „Dies zwingt nicht zu der von M. Detienne, Rev. d'Hist. de Religions, 158, 1960, 19–53, hier 34 ff., vertretenen Annahme, Antisthenens hänge direkt von pythagoreischen Quellen ab. Es ist vielmehr mit einer weiten Verbreitung dieses Heraklesbildes zu rechnen." Warum sich dieses Heraklesbild ganz unabhängig von pythagoreischem Gedankengut so weit verbreitet haben soll, leuchtet mir allerdings nicht ein.[171] Vertreter dieser „Lehre" traten in Athen spätestens seit dem Ende des 5. Jahrhunderts auf, und auch Aischines gibt einen Hinweis darauf, daß sich vermutlich Sokrates selbst,[172] zumindest aber der Kreis der Sokratesschüler mit ihnen beschäftigt haben muß, denn er brachte in seinem Dialog *Telauges* mit dem Mann dieses Namens einen „Pythagoristen", das heißt einen „Vertreter des in schmutzige Askese verwandelten Pythagoreismus" (Dittmar, S. 216 f.), in Kontakt mit Sokrates. Eine Re-

[165] Siehe den Forschungsüberblick bei Rainer Nickel, 1979, S. 92 ff.

[166] Siehe o. Einleitung I, S. 93 unter Pythagoreer.

[167] Ob das von ihm in den Werklisten bei Diogenes Laertios (VI 17) aufgeführte Buch *Über die Dinge im Hades* – genannt nach den Schriften *Vom Sterben* und *Über Leben und Tod* – orphisch-pythagoreische Gedanken behandelte, ist völlig offen, aber nicht unmöglich. Auch von Demokrit (siehe o., S. 144) ist ein derartiger Titel überliefert. Und es ist vielleicht kein Zufall, daß Xenophons Ischomachos seine große Rede über die königliche Kunst und damit den *Oikonomikos* insgesamt mit einem Hinweis auf das schreckliche Schicksal des Tyrannen, der im Hades wie Tantalos die ständige Furcht vor einem zweifachen Tode erleiden muß, abschließt (XXI 12), vgl. u. S. 157.

[168] F. Decleva Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, Varese-Milano 1966, Frg. 51 = Dindorf, *Scholia Graeca in Homer. Od.* I 1, Bd. I, S. 9–11. Vgl. dazu o. Einleitung I, S. 84 ff. zu Pythagoreern.

[169] Siehe Rankin, o., Anm. 149, S. 66.

[170] Christian Mueller-Goldingen, 1995, S. 36. Zu den Herakles-Schriften des Antisthenes und zum Herakles-Thema überhaupt siehe Rankin, o., Anm. 149, S. 101 ff.

[171] Viele der Züge, die in meinen Augen pythagoreisch begründet erscheinen, werden in der Forschung allgemein auf spartanische Einflüsse zurückgeführt. Zum „Lakonismus" des Antisthenes siehe z. B. Rankin, o. Anm. 149, S. 114 f.; Christian Mueller-Goldingen, 1995, S 25. Die askesis, die bei Antisthenes eine bedeutende Rolle spielt, bringt auch Rankin, S. 110 f., mit den Pythagoreern in Verbindung. Es fehlt eine genauere Untersuchung des Verhältnisses dieser beiden „Kulturen" zu einander.

[172] Siehe dazu o. Einleitung I, S. 99 f., 106 f. unter Sokrates.

konstruktion dieses Dialogs hat Dittmar versucht.[173] Ihm zufolge traten sich in diesen beiden Personen zwei Ideale der Bedürfnislosigkeit gegenüber, wobei Sokrates die falsche Bedürfnislosigkeit des „Pythagoristen" kritisierte.[174] Einen Niederschlag fand dieser Dialog noch bei Marc Aurel, der sich fragte: Woher wissen wir, daß Telauges nicht mehr taugte als Sokrates?[175] Es scheint demnach, daß eher ein Gegensatz zwischen den Protagonisten der äußerlich ähnlichen Lebensformen hergestellt wurde, was wiederum zu den Invektiven des Aristoxenos gegen den Lebenswandel des Sokrates passen und erklären würde, warum Sokrates nirgends als Pythagoreer auftaucht, obwohl er sich durchaus mit pythagoreischem Gedankengut auseinandergesetzt zu haben scheint.[176]

Insgesamt sind die Nachrichten über die Schriften dieser beiden Sokratiker sehr spärlich, aber sie deuten sowohl auf Interesse ihrer Autoren an Fragen der Haushaltsführung im Kontext einer allgemeineren Popularethik hin als auch auf Kenntnisse über und Beschäftigung mit pythagoreischem Gedankengut.[177]

Xenophon

Die xenophontischen Nachrichten über die Bedeutung der Oikonomik für Sokrates selbst sind bereits behandelt,[178] hier wird es um seinen *Oikonomikos* gehen, wobei die Frage nach dem historischen Sokrates aber natürlich nicht ausgespart bleiben kann.

Xenophons Schrift ist die erste und, abgesehen von Buch I der pseudoaristotelischen *Oikonomika* und der Oikonomik des Bryson, auch die einzig erhaltene vollständige Hauswirtschaftslehre. Obwohl Xenophon auch in der Abfassung von rein technischen Schriften geübt war,[179] wählte er für die-

[173] Siehe Heinrich Dittmar, 1912, S. 213–244. Kritobulos ist ein bei allen Sokratikern immer wieder auftauchender Gesprächspartner. Siehe z. B. Ivo Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*, siehe Einleitung I, Anm. 240, S. 421, und Olof Gigon, „Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien", siehe o., Anm. 145, S. 127 zu II 6. Auch im *Telauges* des Aischines spielte Kritobulos eine Rolle, siehe Heinrich Dittmar, 1912, S. 231 ff.

[174] S. 216 ff., besonders S. 237 f. Vgl. Aristoteles, *EN* IV 13, 1127 b 26 ff., demzufolge z. B. das Tragen eines lakonischen Kleides als Prahlerei angesehen werden kann.

[175] Εἰς ἑαυτόν, VII 66, zitiert nach Dittmar, S. 237 f.

[176] Siehe o. Einleitung I, S. 99 ff., 106 f. unter Sokrates.

[177] Christos P. Baloglou/Helge Peukert, 1992, S. 54 f., verstehen als Hauptgedanken der antisthenischen „Ökonomie" die Idee der Einheit von politischer und oikonomischer Kunst im Begriff der „königlichen Kunst", in der sich beide Bereiche vereinigen. Sie verweisen auf Xenophon, *Mem.* IV 2, 11, und lassen die Frage, wer Vorlage für wen war, offen.

[178] Siehe o. Einleitung I, S. 98 ff.

[179] Zu den *Poroi* und den hippischen Schriften siehe allgemein Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1753 ff.; Rainer Nickel, 1979, S. 62 ff.

sen Gegenstand die Form des sokratischen Dialogs, wohl auch in der Absicht, schon rein äußerlich die Zugehörigkeit des Themas zur Ethik und damit zum Interessengebiet des Sokrates hervorzuheben.[180] Im ersten Teil dieses auffällig zweigegliederten Werkes ist denn auch Sokrates die führende Persönlichkeit.[181] Er ist es, der in einem einleitenden Gespräch mit dem jungen Kritobulos, der auch sonst in sokratischen Schriften häufiger auftaucht als „Typ des eleganten jungen Herrn, der nichts als Liebe im Kopf hat"[182], die Frage nach der Hauswirtschaft aufwirft. Nachdem deren Wesen und Aufgabe über eine Definition des Begriffs Oikos[183] und über eine Diskussion des rechten Gebrauchs (ὀρθὴ χρῆσις) von Besitz[184] geklärt worden ist, bittet der inzwischen von der Wichtigkeit des Themas überzeugte Kritobulos den Sokrates um Rat für die Vermehrung seines Hauswesens, welche sich als wesentlicher Zweck der Hausverwaltung erwiesen hatte.[185] Der erklärt sich zwar auf Grund seiner Armut für inkompetent, verspricht aber, Kritobulos das Wissen der einschlägigen Fachleute zu vermitteln. Auffallend ist hierbei die Erwähnung der Aspasia als Kapazität im Zusammenhang mit der Bedeutung der Ehefrau und ihrer Erziehung (III 14, vgl. *Mem.* II 6, 36). Im weiteren Verlauf des Dialogs taucht sie nicht mehr auf. Sarah Pomeroy[186] schlägt mehrere Erklärungsmöglichkeiten vor, darunter die, daß Xenophon zwei verschiedene Quellen in den beiden Dialogteilen benutzt und nicht völlig in Übereinstimmung gebracht habe.

K. Meyer (S. 111) resümiert: „Die Beiläufigkeit ihrer Erwähnung ist nach O. Gigon (Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons *Memorabilien*, Basel 1956, S. 155) auf den durch Aischines' Dialog *Aspasia* (vgl. H. Dittmar a. a. O.[187] S. 1 ff. [Die Aspasiadichtung der Sokratiker], vor allem S. 34 ff.!) bedingten hohen Bekanntheitsgrad ihres Wirkens zurückzuführen. Dittmar geht noch einen Schritt weiter, für ihn wird Aspasia hier bewußt ‚als Autori-

180 Zur Form des sokratischen Dialogs siehe Klaus Döring, 1998, S. 180.

181 Eine gute, kommentierte Inhaltsangabe bei Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1838 ff.

182 Olof Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953, S. 105, zitiert nach Klaus Meyer, 1975, S. 93 f. Zu Kritobulos bei Aischines siehe o. Anm. 173.

183 I 5: „Was wollen wir aber nun unter ‚Hauswesen' verstehen? Das was die Behausung ausmacht, oder gehört auch alles das zum Hauswesen, was einer außerhalb seiner Behausung als Besitz erworben hat? – Mir jedenfalls, antwortete Kritobulos, scheint alles, was einer als Besitz erworben hat, sogar wenn es nicht in demselben Staatsgebiet liegt, in dem der Besitzer seinen Wohnsitz hat, zum Hauswesen zu gehören" (Übersetzung K. Meyer). Zu den Definitionsbemühungen als typisch sokratisch siehe auch Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 43.

184 Vergleichsstellen zu diesem in Sophistik und Sokratik beliebten Thema bei Breitenbach, 1966, Sp. 1839; siehe auch Rainer Nickel, 1979, S. 101. Es zeigt sich wieder die enge Beziehung zur Thematik der Schriften *Über den Reichtum*; siehe dazu S. 136 f.

185 Siehe Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1870; Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 52 f.; Fabio Roscalla, „La dispensa di Iscomaco. Senofonte, Platone e l'amministrazione della casa", *Quaderni di storia* 16, 1990, S. 35–53, bes. 36 ff.

186 Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 232 ff.

187 Vgl. o. S. 149 f., unter Aischines, Heinrich Dittmar, 1912.

tät aufgeführt in der Frage nach der sittlichen Erziehung der Frau durch den Mann in der Ehe' (ähnlich Mem. II 6, 36!), darin sieht er einen deutlichen Hinweis ‚auf die Behandlung dieses Themas in Aischines' *Aspasia*' (S. 34) – und zugleich einen Dank Xenophons für die ihm erwiesene Ehre, in den genannten Dialog selbst eingeführt zu sein (vgl. Cic. *De inv.* I 31!)."[188]

Kapitel III liefert dann eine „Art Inhaltsangabe oder Dispositionsschema" (Breitenbach, Sp. 1840), des im zweiten Teil folgenden Ischomachosgesprächs. Meyer (S. 109) ermittelt folgende Themen: Hausbau, Aufbewahrung des Hausrats, Behandlung der Sklaven, Möglichkeiten der Landwirtschaft, Pferdezucht und Ehefragen,[189] und er schlußfolgert: „Die Nichteinhaltung der vorgegebenen Reihenfolge ergibt sich aus der wenig systematischen (und wohl auch durch zeitliche Intervalle unterbrochenen) Arbeitsweise Xenophons". Der folgende „Angriff des Sokrates" auf die banausischen Künste, „ein Gedankenblock, der in der sokratischen Literatur zwar öfters auftritt, aber wohl ursprünglich aus einem anderen Bereich als dem sokratischen stammt",[190] findet in Buch I der *Oikonomika* eine Entsprechung an ähnlich exponierter Stelle (1443 a 25–b 6) und ebenfalls in Verbindung mit einem Lob der Landwirtschaft, wie es Xenophon in den anschließenden Kapiteln seinen Sokrates erst am Beispiel des Perserkönigs Kyros, das in der Betonung der Eudaimonia gipfelt, (Kapitel IV 4–25), dann in eigenen Worten vortragen läßt (Kapitel V 1–17). Breitenbach sieht in den Kapiteln IV und V Exkurse (Sp. 1848), diskutiert aber nicht deren Verhältnis zu Buch I, dessen Autor entweder Xenophon hierin gefolgt ist, falls die Einfügung von diesem stammen sollte, oder aber aus einer gemeinsamen Vorlage schöpfte.[191]

Auf eine Zusammenfassung der bisher im Dialog erreichten Ergebnisse in Kapitel VI folgt dann in den Kapiteln VII bis zum Schluß des *Oikonomikos* der Bericht des Sokrates über sein Gespräch mit Ischomachos, der interessanterweise nicht als vorbildlicher Hauswirt eingeführt wird, sondern insgesamt als „Schöner und Guter", kalos kai agathos, also als vollendeter Mensch.[192] Damit

[188] Zur Bedeutung der Wahl der Gesprächsteilnehmer in sokratischen Dialogen siehe u. S. 158 ff. Zur Motivation des Aischines bei dieser Gesprächspartnerwahl siehe o., S. 149 f.

[189] Vgl. S. 118 den Überblick über die Zusammenfassung des bisherigen Gesprächs in Kapitel VI 4–10.

[190] Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1841 mit Verweis auf Olof Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947, S. 139 f., der hier spartanischen Einfluß erkennen zu können glaubte. Das paßt natürlich gut zu dem Spartafreund Xenophon, der im Dunstkreis des spartanischen Kosmos am *Oikonomikos* gearbeitet habe. Aber die Abwertung der abhängigen Arbeit ist viel verbreiteter in Griechenland. Siehe nur das Gesetz der Thebaner, demzufolge „keiner ein Staatsamt bekleiden durfte, wenn er nicht zehn Jahre lang von jedem Marktgeschäft sich ferngehalten hatte" (Aristoteles, *Pol.* III 5, 1278 a 25 f.).

[191] Zum Verhältnis der beiden Schriften zu einander siehe u. S. 167 und 211 ff.

[192] VI 14–17. Zum Gebrauch dieses Begriffs bei Xenophon siehe Bernhard Huss, o., Einleitung I, Anm. 79, S. 62 f.

ist der Dialog in seinem Mittelteil (Kapitel VII bis XV, dann folgt in den Kapiteln XVI bis XIX die eigentliche Landwirtschaftstechne) trotz der viel konkreteren Behandlung der Einzelbereiche doch noch nicht auf eine rein praktische, die Besitzsteigerung zum einzigen Ziele setzende Seite der Haushaltsführung ausgerichtet,[193] sondern er stellt das Thema auf eine höhere Ebene, auf der guter Hauswirt, guter Bürger und guter Mensch zusammenfallen in dem Beherrscher der „königlichen Kunst" der Menschenführung, welche die Selbstbeherrschung als Grundlage hat.[194] Insgesamt ergibt sich also folgende Stoffdisposition für den *Oikonomikos*:

Kapitel I–VI: Gespräch zwischen Sokrates und Kritobulos – Definition des Gesprächsgegenstandes, Wesen und Aufgabe der Hausverwaltung, richtiger Gebrauch des Reichtums, Wege zum Erlernen der Hausverwaltungskunst, Verurteilung der handwerklichen Tätigkeiten, Lob der Landwirtschaft, Zusammenfassung des Erörterten und Überleitung.

Kapitel VII–XXI: Gespräch zwischen Sokrates und Ischomachos – Die Erziehung der Frau, die Tätigkeiten des Hausherrn, die Erziehung des Verwalters, die eigentliche Kunst der Landwirtschaft, ethische Schlußfolgerung.[195]

Ischomachos behält in diesem Gespräch das Schlußwort; in einem längeren Monolog preist er die königliche Kunst des gerechten Herrschens, weist auf die Schwierigkeiten hin, die ihrer Erlangung entgegenstehen, und schließt endlich mit einem Verweis auf die Tantalos-Qualen, die den ungerechten Herrscher quälen. Daß Xenophon die Idealgestalt des Ischomachos als Sprachrohr für seine eigensten Überzeugungen benutzte, ist seit langem behauptet worden. Werner Jaeger sah in ihr sogar „ein zur Dichtung gesteigertes Selbstporträt des Verfassers"[196]. Daß Sokrates selbst bei seiner bekannten Gleichgültigkeit gegen Haushalt und Erwerb für diese Rolle nicht zur Verfügung stand, ist einleuchtend (vgl. II 12 f., XI 3) und sicher historisch bedingt. Die Auffassung, daß Xenophon auch andere Persönlichkei-

[193] So Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 8. Sie sieht die Schrift als einheitlich an trotz eines gewissen Mangels an Folgerichtigkeit in der Durchführung, der auf der Benutzung zweier verschiedener Quellen beruhen möge; Teil I behandle die Theorie, Teil II die Praxis.

[194] Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1859 f. mit weiteren Stellen zum Thema Herrschfähigkeit und enkrateia, das letztlich das Zentralthema der Kyrupädie bildet; vgl. auch Klaus Döring, 1998, S. 198, mit Verweis auf D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*, Oxford 1993, S. 26–131: „Socrates in Persia".

[195] Zum Verhältnis zwischen Xenophons *Oikonomikos* und Buch I der *Oikonomika* siehe Ulrich Victor 1983, S. 177–186.

[196] Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Leipzig 1939, Bd. III, S. 247, zitiert nach Rainer Nickel, 1979, S. 14 f., der noch auf Ivo Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*, siehe Einleitung I, Anm. 240, S. 416, verweist: „Er (scil. Xenophon) denkt sich die Idealgestalt eines vornehmen Atheners aus, [...]."

ten als Sprachrohre benutzte, veranlaßte Huss[197] kürzlich zu der Kapitelüberschrift „Sokrates ist Antisthenes ist Lykurg ist Kyros ist Agesilaos. Xenophons Sokratesbild" (S. 25). Mir scheint diese Beurteilung der literarischen Technik des sokratischen Dialogs nicht gerecht zu werden. Nicht nur Xenophon bediente sich ja dieser Taktik.

Platon entwickelte eine extreme Subtilität und Raffinesse bei der Auswahl der Gesprächsteilnehmer in seinen Dialogen, durch welche er verdeckte Hinweise auf die geistige Herkunft einzelner Positionen oder die Weiterentwicklung des Philosophierens seit Sokrates gab, wie David Sedley gezeigt hat.[198] Platon lasse beispielsweise seinen Sokrates im *Timaios* nicht zufällig zu den Füßen dieses offenkundigen Pythagoreers sitzen, um von diesem zu lernen. Die Verschiebung der Rollen bezeugt nach Sedley Platons Bewußtsein davon, daß sein sokratisches Erbe ungenügend für das Thema des *Timaios* sei und daß er jetzt auf den Pythagorismus zurückgreifen müsse, um einen neuen Weg einschlagen zu können. Diese Auswahl der Sprecher als Repräsentanten philosophischer Traditionen sei ein prägender Zug in Platons späteren Dialogen, in denen die Sprecher weitgehend Symbolcharakter hätten als sorgfältig durchdachte Zuweisung eines *intellectual copyrights* (S. 5 f.). Es ist nicht anzunehmen, daß nur Platon sich dieses Stilmittels bediente, mag er es auch als größter Dichter unter den Sokratesschülern mit besonderer Kunstfertigkeit gehandhabt haben. Die überwiegende Zahl der Sokratiker-Dialoge trägt als Titel wiederholt vorkommende Personennamen, deren Träger irgendwie in Beziehung gestanden haben müssen zu dem Hauptthema der Schrift. Mögen die Titel als solche auch erst von den frühhellenistischen Gelehrten hinzugefügt worden sein, so folgten sie dabei doch dem Fingerzeig, den der Autor selbst gegeben hatte. Auch der übrige am Gespräch beteiligte Personenkreis war sicher nicht willkürlich zusammengestellt.[199]

Der Ischomachos des *Oikonomikos* bereitet deshalb Schwierigkeiten, weil er für uns ein weitgehend Unbekannter ist. Die historisch bezeugten Namensträger, die chronologisch in Frage kommen könnten, bleiben weitgehend konturlos, jedenfalls was ihr Denken angeht.[200] Wir können nicht, wie bei Lykurg, Kyros usw. direkt vom Namen ableiten, wofür Ischomachos steht, warum gerade er für das Thema Hausverwaltung der geeignete Sprecher ist.

[197] Siehe o., Einleitung I, Anm. 79.

[198] David Sedley, „The Dramatis Personae of Plato's *Phaedo*", in: Timothy Smiley (Hg.), *Philosophical Dialogues. Plato, Hume, Wittgenstein*, siehe o., Einleitung I, Anm. 139, S. 3–26.

[199] Vgl. o. S. 149 zum ‚Figurenkosmos' bei den Sokratikern, sowie Anm. 173.

[200] Vgl. Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1848 f.; Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 259 ff., Kommentar zu VI 17. Carlo Natali, 1995, S. 18 ff., hält die Figur für fiktiv und äußert Zweifel am Realitätsgehalt des Bildes. John S. Traill, Persons of Ancient Athens, Bd. 9: „Th–to Tooana-", Toron-

In einem Dialog des Aischines wurde berichtet, der Sokratesschüler Ischomachos habe in Olympia durch seinen Bericht über die Gesprächsführung des Sokrates den Aristipp derart beeindruckt, daß dieser so schnell wie möglich nach Athen gereist sei.[201] Der Namensträger gehörte also zumindest in den „Figurenkosmos" der Sokratiker. Fabio Roscalla hat in einem sehr anregenden Artikel[202] in Ischomachos quasi einen athenischen Kyros zu erkennen gesucht, der einen persischen Typ der Haushaltsführung propagiere. Während die Forschung bisher dazu neigte, Xenophon seinen Sokrates nach Persien versetzen zu lassen,[203] wandert nun also Kyros nach Athen, was durch die Arbeit von Hartmut Wilms über die Kunst der Menschenführung in Xenophons *Kyrupädie* starke Unterstützung erhält.[204] Als Ausgangs- und klarer Anhaltspunkt für seine These dient Roscalla ein Abschnitt aus Xenophons *Kyrupädie* (VIII 1, 9–16), in welchem das Problem diskutiert wird, wie die ökonomische Verwaltung des Staates angemessen bewältigt und vereinbart werden könne mit der Notwendigkeit, freie Zeit (schole, VIII 1, 14) für andere Aufgaben zu behalten.[205] Diese Problematik habe Xenophon auf Athen übertragen und in der Persönlichkeit des Ischomachos dargestellt, der es sich, weil er seinen Haushalt so gut geordnet hat, leisten kann, auf dem Markt untätig auf seine Freunde zu warten.[206] Weil sich Xenophon im *Oikonomikos* immer wieder auf Persien und seinen König bzw. seine Könige beziehe, weil der Begriff *epitropos* für den Verwalter bei Herodot fast ausschließlich im Zusammenhang mit der persischen Reichsverwaltung vorkomme,[207] weil das Modell der Oikonomia, das Ischomachos verkörpere, eine Übertragung des persischen Organisationstyps darstelle[208] und weil natürlich Xenophon aus seinen direkten persischen Erfahrungen schöpfen konnte, bietet sich für Roscalla die Schlußfolgerung als fast zwingend an, die gesamte Lehre von der Hauswirtschaft stamme letztlich aus Persien und sei von dort prägend beeinflußt. Es ist sicher richtig, daß die persische Reichsverwaltung auf die Oikonomikkonzeption von Buch II der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* eingewirkt hat,[209] und die engen Verbindungen zwischen der Kon-

to 2000, S. 576 f., s. v. Ischomachos Nr. 542570–542665. Traill identifiziert unter der Nr. 542575 den Ischomachos der Aristipp-Anekdote mit dem des *Oikonomikos*.

201 Plutarch, *de curios.* 516 c = SSR IV a 2,7–8; zitiert nach Klaus Döring, 1998, S. 206.

202 Siehe o. Anm. 185.

203 Siehe o. S. 157, Anm. 194: D. L. Gera, „Socrates in Persia".

204 Siehe Hartmut Wilms, 1995.

205 Vgl. Christian Mueller-Goldingen, 1995, S. 226.

206 *Oikonomikos* VII 1 f., XII 1, siehe gleich unten.

207 Vgl. dazu Kommentar zu I 44 a 26, S. 473.

208 Hier bezieht Roscalla auch Buch I, 1344 b 31 ff., mit ein sowie den berühmten Bericht über die Haushaltsführung des Perikles (Plutarch, *Leben des Perikles* 16, 3–6); vgl. dazu o. Einleitung I, S. 113 f. und u. S. 509.

209 Siehe u. S. 214 ff., bes. S. 226.

zeption der Menschenführung in der *Kyrupädie* und derjenigen im *Oikonomikos* werden aufgrund der Arbeit von Wilms[210] noch deutlicher, aber gerade Wilms zeigt eindringlich anhand von Vergleichen mit anderen Schriften des Xenophon, daß es sich bei den am idealen Kyros aufgezeigten Normen um solche der traditionellen griechischen Polis handelt.[211] Roscalla hat also doch grundsätzlich die Tradition des innergriechischen Nachdenkens über die beste Ordnung des Hauses, dessen Intensivierung schon bei Aristophanes karikiert wird,[212] zu Unrecht ebenso außer Acht gelassen wie die Behandlung der Kyrosfigur in der griechischen Literatur vor Xenophon, besonders bei einem Autor wie Antisthenes.[213] Und er macht keinen Versuch zu erklären, warum Xenophon seine Schrift in zwei Gespräche aufgeteilt und einen Ischomachos als Sprachrohr gewählt hat. Es bleibt Roscallas Verdienst, auch im Bereich der Hausverwaltung noch einmal darauf hingewiesen zu haben, daß griechisches Denken nicht auf Griechenland beschränkt blieb, weder in der Rezeption von Anregungen noch in seiner Auswirkung.

Gerade das Motiv der freien Zeit, die sich Ischomachos nimmt, scheint mir dagegen eine sehr diskrete, aber eindeutige Charakterisierung des Ischomachos als Pythagoreer anzudeuten. Xenophon läßt Sokrates berichten, er habe Ischomachos zu seiner Verwunderung untätig in der Halle des Zeus Eleutherios angetroffen. Auf seine Frage, wieso der sonst nie Müßige sich so gegen seine Gewohnheit verhalte, habe Ischomachos geantwortet, er sei nur deswegen untätig, weil er vereinbart habe, an diesem Treffpunkt auf Freunde zu warten (VII 1 f.). Als das Gespräch sich dann immer mehr in die Länge zieht, fragt Sokrates wiederum (XII Anfang), ob er Ischomachos nicht aufhalte, wenn dieser schon gehen wolle. „Nein, ganz gewiß nicht, Sokrates, entgegnete er; denn ich möchte nicht eher weggehen, bis der Markt sich völlig aufgelöst hat. Beim Zeus, sagte ich, du achtest allerdings sehr darauf, daß du deinen Beinamen nicht verlierst – ein ‚kalos kai agathós' genannt zu werden. Denn während zur gleichen Zeit vielleicht viele Dinge deiner Aufsicht bedürfen, wartest du hier, da du es nun einmal versprochen hast, auf deine Freunde, um nicht unglaubwürdig zu werden." Nach Iamblich war es ein Erkennungszeichen der Pythagoreer, Verabredungen auf jeden Fall genau einzuhalten. So schreibt er (*Vita Pyth.* 256): „Ebenso (erregte es Verwunderung), daß sie, wenn ein Mitschüler sie an einen bestimmten Ort bestellte,

[210] Siehe Hartmut Wilms, 1995.

[211] Daß Xenophon allerdings für die Behandlung grundsätzlicher Herrscherfähigkeiten die Form eines Lehrgesprächs zwischen Vater und Sohn wählt (*Kyrupädie* I 6), erinnert an östliche Formen traditioneller Wissensvermittlung, vgl. Einleitung I, S. 72 f., vgl. S. 119.

[212] *Frösche*, Vers 966 ff., vgl. o. Einleitung I, S. 111.

[213] Siehe dazu Christian Mueller-Goldingen, 1995, S. 1–44; zur Datierung der *Kyrupädie* und ihrem Verhältnis zu Platon: S. 45–55. Nach R. Hoistad, *Cynic Hero and Cynid King*, Uppsala 1948, S. 82 ff., hängt Xenophons *Kyrupädie* direkt von Antisthenes und letztlich von

dort warteten, bis er kam, und wenn es auch den ganzen Tag und die Nacht währte."[214] Außerdem betont Ischomachos in seinem Bericht über das Gespräch mit seiner jungen Frau (VII 8) auffällig, daß er es nicht begonnen habe, ohne vorher den Göttern geopfert zu haben. Ein Pythagoreer sollte, mehr als andere Menschen, keine bedeutendere Handlung ohne vorhergehendes Opfer beginnen;[215] Ischomachos charakterisiert sich also hier als solcher und hebt dabei zugleich die Bedeutung dieses Gesprächs besonders hervor. Anklänge an orphisch-pythagoreisches Denken finden sich möglicherweise auch in dem Hinweis des Ischomachos auf die Leute, „die nach der Sage (Wasser) in das durchlöcherte Faß schöpfen, weil sie umsonst sich abzumühen scheinen" (VII 40), denn diesen Mythos, den auch Platon erwähnt (*Gorgias* 493 a–b und *Phaidon* 107 c–108 c) und der sich auch auf der berühmten Darstellung des Eingangs zum Hades fand, die Polygnot in der Halle der Knidier in Delphi gemalt hatte, brachten die Orphiker oder Pythagoreer mit dem Schicksal der Seelen in der Unterwelt in Zusammenhang.[216] Und vielleicht auch nicht zufällig schließt Ischomachos seinen großen Schlußmonolog über die königliche Kunst mit einem Hinweis auf die Qualen des Tyrannen, der in der Unterwelt wie Tantalos „seine Zeit hinbringt, in ständiger Furcht vor einem zweifachen Tode" (XXI 12)[217]. Wenn Xenophon seinen Sokrates im zweiten Dialogteil die Ansichten des Ischomachos nur referieren läßt, macht er damit – auch unabhängig von der sachlichen Inkompetenz des Sokrates für Hauswirtschaftsfragen – deutlich, daß nun Auffassungen wiedergegeben werden, die nicht von Sokrates selber entwickelt worden sind. Auffälligerweise überschneiden sich die Ansichten gerade dieses Teils mit denen des Autors von Buch I der *Oikonomika*, der explizit auf die Pythagoreer Bezug nimmt (1344 a 10 f., vgl. den Kommentar zur Stelle) und dessen Nähe zu pythagoreischem Gedankengut im Kapitel über die Pythagoreer aufgezeigt worden ist.[218] Auch Xenophon unterschob also im *Oikonomikos* dem Lehrer nicht einfach seine eigenen Ansichten, sondern bediente sich der Methode des „assignment of intellectual copyright". Der Kenner[219] verstand den Hinweis auf Ischomachos als Pythagoreer, und durch dieses so charakteri-

einer „Ionic Cyrus Tradition" über Kyros den Jüngeren ab. Siehe auch Fabio Roscalla, „Influssi antistenici nell' *Economico* di Senofonte", *Prometheus* 16, 1990, S. 207–216.

[214] Vgl. Kapitel 185 die ausführliche Anekdote dazu.

[215] Siehe z. B. die Goldenen Sprüche, die Pythagoras zugeschrieben wurden, Zeile 48 f.

[216] Siehe dazu Lars Albinus, „The House of Hades", vgl. o., Einleitung I, Anm. 201, S. 130 ff. Siehe auch Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 283 f.

[217] Vgl. o. S. 144 unter Demokrit, und Anm. 167 unter Antisthenes, zu deren Schriften *Über die Dinge im Hades*.

[218] Siehe o. Einleitung I, S. 92 ff.

[219] Zum realen und idealen Leser xenophontischer Sokratika siehe Bernhard Huss, o., Einleitung I, Anm. 79, S. 49 ff.: nur ein Zeitgenosse konnte alle Anspielungen verstehen; vgl. auch

sierte Sprachrohr brachte Xenophon im zweiten Dialogteil pythagoreische Haushaltslehren[220] vor sein Publikum, während er sich im ersten Teil stärker an dem orientierte, was aus dem Kreis des Sokrates selbst stammte.[221] Indem er allerdings Sokrates an keiner Stelle dem Ischomachos widersprechen läßt und letzterem auch das emphatische Schlußwort in den Mund legt, gibt er zu erkennen, daß seiner Meinung nach Sokrates diesen Anschauungen, die im Athen seiner Zeit und nach Ausweis der *Memorabilien* auch von Sokrates selbst diskutiert wurden, zumindest nicht grundsätzlich abgeneigt war.[222] Daß Aristoxenos in seiner Sokratesbiographie[223] diesem einen schlechten Lebenswandel vorgeworfen hat, kann m. E. nicht als Gegenargument ins Feld geführt werden. Eine enge Verbindung zwischen Sokrates und Pythagoras sah zumindest die kynische Tradition wegen der Bedürfnislosigkeit beider, wie der Bericht des Onesikritos (bei Strabon XV 63 ff., 715 f.) zeigt, er habe den indischen Gymnosophisten auf ihre Frage, ob es bei den Griechen ihnen ähnliche Weise gebe, mit dem Hinweis auf Pythagoras, Sokrates und Diogenes geantwortet. Es könnte ja sein, daß Aristoxenos beweisen wollte, Sokrates befolge in seiner Lebensführung gar nicht das, was er in seinen Gesprächen befürwortete und sei deshalb ein schlechter Pythagorasnachahmer.[224] In seiner Pythagoras-Vita ließ Aristoxenos dagegen nach Dittmar „den Py-

Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 9 f. Victor Ehrenberg, 1968, S. 90, sieht in den Eigentümern der in den 90er Jahren des 4. Jahrhunderts angewachsenen Landgüter die „Gutsherren", für die Xenophon den *Oikonomikos* schrieb.

220 Siehe o. Einleitung I, S. 89 ff. Eine Parallele zu der sog. Ersten Rede des Pythagoras hat Cornelia J. De Vogel, 1966, S. 75, in *Mem.* II 2 gesehen: kosmische Proportionen und Bewegungen spiegelten sich in menschlichem Verhalten und Denken. Sie verweist dazu auch auf Platon, *Gorgias* 507 d 6–508 b 3, und *Timaios* 47 a–c. Man kann auch an die göttliche Ordnung der Geschlechterrollen (VII 18 ff.) und überhaupt an Xenophons Begeisterung für „schöne Ordnung" wie auch an die verschiedenen Erwähnungen diätetischer Überlegungen (Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1856, zu XI 12; Rainer Nickel, 1979, S. 36) als pythagoreisch beeinflußt denken.

221 So z. B. die Bemühung um Begriffsbestimmungen, vgl. *Mem.* I 1, 16, IV 61, die auch Albin Lesky, *Griechische Literaturgeschichte*, 3. Auflage, Bern 1971, S. 562 f. für typisch sokratisch hält. Die Problematik des richtigen Gebrauchs wird von W. Nestle, „Die Horen des Prodikos", *Hermes* 71, 1936, S. 151–170, auf Prodikos zurückgeführt. M. Untersteiner will Prodikos als Quelle für Kapitel VII des *Oikonomikos* ausmachen: „Prodico e Xenoph. *Oec.* VII", in: *Studi in onore di L. Castiglioni*, Florenz 1960, II, S. 1059–1070. Siehe auch H. R. Breitenbach, 1966, Sp. 1839, mit Vergleichsstellen. Rainer Nickel, 1979, S. 34 f., erscheint dieses Thema allerdings so allgemein, daß Xenophon alles, „was er Sokrates in diesem Zusammenhang sagen läßt, [...] aus eigener Erfahrung und ohne weitgespannte philosophische Spekulation gewonnen haben" könne. Insgesamt zu den Quellen des *Oikonomikos*: H. R. Breitenbach, 1966, Sp. 1870 f., Rainer Nickel, 1979, S. 97 ff., Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 7.

222 Vgl. o. Einleitung I, S. 106 ff. zu Sokrates.

223 Frg. 51–60, Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, siehe o., Einleitung I, Anm. 158.

224 Vgl. o. Einleitung I, S. 99 f. Wehrli schreibt in seinem Kommentar, S. 65: „Die (trotz A. v. Meß, Rh. M. 71, 1916, S. 86) lieblose Behandlung des Sokrates läßt sich aus der herabsetzenden Haltung Platon gegenüber verstehen (J. Geffcken, „Antiplatonica", *Hermes* 64, 1929,

thagoras das tun, was Plato den Sokrates seinen jüngern (sic) raten läßt (*Phaidon* 78 a)".[225] Auch Aischines brachte in seinem Dialog *Telauges* Sokrates in Verbindung mit einem Pythagoreer.[226] Nach Dittmar traten sich dabei in diesen beiden Personen zwei Ideale der Bedürfnislosigkeit gegenüber, wobei Sokrates die falsche Bedürfnislosigkeit des Pythagoristen kritisierte.[227] Wie Sedley[228] wegen der unterschiedlichen Reaktionen des Simmias und Kebes auf die Fragen des Sokrates im Fall der Seelenlehre im *Phaidon* annahm, gab es wohl auch in der Alltagsethik verschiedene Ausprägungen und Richtungen der pythagoreischen Lehre, die sich z. B. eben in der Erscheinung der Pythagoristen manifestierten und die sich eventuell bekämpften. Die Aristoxenos-Fragmente können also nicht als Gegenargument gegen eine zustimmende Haltung des Sokrates zu pythagoreischer Haushaltsethik dienen.

Sokrates war offenbar die Persönlichkeit, durch deren Insistieren auf gründlichem Nachdenken auch die Thematik der Haushaltsführung für die Schüler zur allerdings dann verschieden gearteten geistigen Weiterentwicklung vorbereitet wurde.[229] Bei Aischines und Antisthenes hat das Thema offenkundig eine Rolle gespielt, und gegenseitige Bezugnahmen deuten eine Diskussion innerhalb des Sokratikerkreises darüber an.[230] Dabei muß das Interesse keineswegs auf das rein „Private" beschränkt gewesen sein. Xenophon geht es letztlich um den vorbildlichen Politen, da Oikonomia und Politike untrennbar mit einander verbunden sind.[231] Ich halte deshalb Werner Jaegers Charakterisierung[232] für völlig verfehlt, wenn er schreibt. „Was sich uns hier als die echte Kalokagathie enthüllt, ist nichts anderes als das Leben eines vortrefflichen Landwirts, der seinen Beruf mit wahrer Freude und vollem Verständnis ausübt und das Herz auf dem rechten Fleck hat." Damit wird Xenophon wieder einmal verniedlicht und sein Anliegen gründlich mißverstanden.

S. 91 ff.)." In seiner Unbeherrschtheit soll Sokrates als Gegensatz zum disziplinierten Archytas (Frg. 49) wirken.

225 Heinrich Dittmar, 1912, S. 171 f., Anm. 32. Dittmar beruft sich auf Eduard Schwartz, zitiert allerdings lediglich Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, III 2, S. 440.

226 Vgl. o. S. 153 f., zu Marc Aurels Frage, ob nicht der Pythagorist Telauges möglicherweise mehr taugte als Sokrates.

227 Siehe Heinrich Dittmar, 1912, S. 216 ff., besonders 237 f. mit Verweis auf R. Hirzel, *Der Dialog*, Bd. I, siehe o., Anm. 142, S. 136.

228 Siehe o., Anm. 198.

229 Zur Kontinuität der eigentlich sokratischen Gesprächsmethode mit seiner daraus entwikkelten eigenen bei Platon formuliert Sedley, o. Anm. 198, S. 21, sehr schön: „He seems almost to be saying: we needed Socrates to show us that we knew nothing, so that we could then proceed to seek out the truth." Daß diese Wahrheit bei Xenophon eine andere war als bei Platon ändert nichts an der Rolle des historischen Sokrates für beide.

230 Vgl o. S. 150 und u. S. 166 f.

231 Vgl. dazu auch Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 52, die Verbindung von privatem Reichtum und politischen Aufgaben.

232 Werner Jaeger, *Paideia* III, siehe o., Anm. 196, S. 247.

Daß sich bei Platon davon nur schwache Reflexe finden, ist nicht verwunderlich, denn dieser war in seinen Poliskonstruktionen am privaten Haushalt gerade nicht interessiert, sah er doch in Privatinteressen grundsätzlich eine Gefahr für die politische Einheit.[233] Fabio Roscalla hat in seinem schon erwähnten Artikel[234] eine äußerst anregende und weiterführende Analyse des Verhältnisses zwischen Xenophon und Platon hinsichtlich des Themas „Oikonomikos" vorgelegt, die geeignet ist, sowohl die Lebendigkeit des Sokratikerdiskurses, als auch die Bedeutung Xenophons darin neu zu beleuchten. Nach Roscalla entwirft Xenophon mit seinem idealen Hausverwalter, der es versteht, den Reichtum seines Hauses zu vermehren, Gewinn (periousia) zu erwirtschaften, und damit dann auch der Polis zu dienen, ein Gegenmodell zu dem „oligarchischen" Menschen, wie Platon ihn im *Staat* zeichnet. Der Chrematist des xenophontischen *Oikonomikos*, der synonym ist mit dem Hausverwalter, erscheint demnach als klare Antwort Xenophons auf die von Roscalla herangezogenen Passagen aus dem *Staat*.[235] „Il tema della *periousia* indica quindi come Senofonte e Platone elaborino nell'*Economico* e nella *Repubblica* due strategie opposte, con differenti finalità politiche e sociali. Il crematista nell'*Economico*, lunghi dall'essere la causa della degenerazione politica, è la base del risanamento della *polis*" (S. 37). In der weiteren Analyse des *Oikonomikos* ergibt sich für Roscalla, daß Xenophon im Interesse an den *chremata* die notwendige und unvermeidbare Voraussetzung auch für die Entwicklung eines wirklichen Philosophen sieht. „L'*Economico* sul tema dell'accumulo e della ricchezza sembra una vera e propria risposta polemica al Platone della *Repubblica* ed anche, in ultima analisi, del *Politico*" (S. 39)[236]. Zur Unterstützung seiner These zieht Roscalla Aulus Gellius (*Noctes Atticae* XIV 3) heran. Nach den Biographen dieser beiden Sokratiker, so Gellius, zeige sich ihre gegenseitige Eifersucht und Mißgunst in der Verherrlichung der Monarchie in Xenophons *Kyrupädie*, mit der dieser auf die Veröffentlichung von Platons *Staat* reagiert habe. Platon wiederum habe daraufhin in

[233] Siehe u. S. 174. Im *Menon* (73 a–b) stellt sich bei der Untersuchung der Frage, was die „Tugend" sei, heraus, daß Mann und Frau für ihre jeweiligen Aufgaben in Polis und Hauswesen beide der Gerechtigkeit und Besonnenheit in gleichem Maße bedürfen (vgl. Xenophon, *Oikonomikos* VII 26 f.) und auch als Herrschfähigkeit wird Tugend definiert (73 c), allerdings befriedigen diese Definitionen Sokrates nicht.

[234] Siehe o. Anm. 185.

[235] Besonders VIII 551 ff. James Tatum, *Xenophon's Imperial Fiction*, Princeton 1989, zeigt sich, S. 225, eher zurückhaltend zur Frage eines Eingreifens des Xenophon in die staatsphilosophischen Debatten seiner Zeit.

[236] Vgl. Christian Mueller-Goldingen, 1995, S. 47 ff., zum chronologischen Verhältnis zwischen *Kyrupädie* und *Politikos*. Die Kriterien scheinen mir allerdings nicht sehr reflektiert zu sein, denn es ist eine Behauptung a priori, daß die vollkommenere Fassung eines Gedankens zeitlich vor der unbeholfeneren liegen müsse. Man könnte das Argument auch umkehren – siehe Gunnar Rudberg, 1939, S. 6–10, 15.

seinen *Gesetzen* Kyros in Fragen der Haushaltsführung und damit indirekt Xenophon herabgesetzt.[237] Die von Gellius benutzten Biographen haben für ihre Ansichten höchstwahrscheinlich auch keine anderen Quellen als die Werke der von ihnen behandelten Autoren vor sich gehabt, die sie auf biographische Details hin interpretierten, und sie haben dabei offenbar, ebenso wie Gellius und Roscalla in ihrem Gefolge, nicht beachtet, daß es auch von Antisthenes einen Dialog *Kyros* oder gar *Kyros oder über die Königsherrschaft* gegeben haben soll,[238] auf den sich Platons Kritik ja auch beziehen könnte. Aber Roscallas Beobachtung bleibt deshalb doch sehr anregend, zeigt sie doch, wie ungesichert das Bild Xenophons als „Außenseiter" ist,[239] der, weitab von der Diskussion der Sokratiker in Athen, in Skillus etwas unbedarft als ehemaliger „Militär" und nur mit Hilfe seiner glücklicherweise großen Bibliothek vor sich hin geschrieben habe. Auch die Beziehungen zwischen ihm und Aischines oder Antisthenes lassen erkennen, daß Xenophon durchaus mitgewirkt hat an dem Diskurs, der von den Impulsen, die Sokrates seinen Hörern gab, ausging.

Die Datierung des *Oikonomikos* ist völlig unsicher. Allgemein nimmt man an, daß Xenophon in der Zeit seiner Teilnahme an verschiedenen Kriegszügen in Kleinasien, seit seinem Weggang von Athen (401–395/394 v. Chr.) gar nicht zu literarischer Tätigkeit gekommen sei,[240] was auch damit zusammenhängt, daß viele Forscher sich Xenophon als reinen Literaten vorstellen, der mehr oder weniger allen Stoff für seine Werke, zumindest was die sokratischen Schriften anbelangt, aus schriftlichen Vorlagen schöpfen mußte,[241] weil er als eher ungebildeter Krieger und Abenteurer sowieso nicht in der Lage war, dem hohen Gedankenflug des Sokrates zu folgen.[242] Diese sehr ahistorische Einschätzung, die wohl auch geprägt sein könnte durch das allgemeine Erscheinungsbild wilhelminischer Offizierskasinos, stammt aus der Gelehrtenstube moderner Philologen, die gebildete und literarisch tätige Militärs, wie sie früher in der Geschichte häufiger anzutreffen waren,[243] nicht mehr kennen. Wie er gearbeitet hat, ist von Xenophon ebenso wenig bekannt wie von anderen antiken Autoren.

[237] Vgl. dazu u. S. 176 f. zu Platon.

[238] Vgl. o. S. 152.

[239] Klaus Döring, 1998, S. 185.

[240] Siehe Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1571 ff.; Rainer Nickel, 1979, S. 71, der hier Édouard Delebècque, *Essai sur la vie de Xenophon*, Paris 1957, folgt. Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 1–8, Klaus Döring, 1998, S. 185.

[241] Siehe die gute, knappe Zusammenfassung der Forschung bei Rainer Nickel, 1979, S. 122 ff. Zu Erbses gegenteiliger Ansicht siehe das Zitat o. Einleitung I, S. 105 unter Sokrates.

[242] Siehe die bei Rainer Nickel, 1979, S. 66, referierten Stellen.

[243] Beispiele reichen von Thukydides und Polybios über die gebildeten Generäle Trajans bis Clausewitz und Moltke.

Allgemein wird die Abfassung des *Oikonomikos* in die skillunter Zeit des Xenophon versetzt, also in die 380er Jahre, die der Autor, angeblich zurückgezogen, aber behaglich, auf seinem Landgut verbrachte,[244] was ihn denn auch, so die überwiegende Meinung, auf dieses eher abwegige, jedenfalls unphilosophische Thema verfallen ließ. Da aber auch Beziehungen zu den *Memorabilien* bestehen und diese sehr spät zu datieren sind, nimmt man an, daß Xenophon den *Oikonomikos* erst in Athen fertiggestellt habe.[245] Dann konnte er, so die Überlegung, auch den *Oikonomikos* des Antisthenes benutzen,[246] dessen Datierung allerdings völlig unklar ist. Aber so war man auch der Peinlichkeit enthoben, wirkliche Originalität hinsichtlich dieses Themas bei dem Bücherwurm und Bibliotheksinhaber[247] Xenophon annehmen zu müssen. Es ist dann allerdings etwas schwierig, die Tatsache zu erklären, daß Aischines in seinem Dialog *Aspasia* die Protagonistin ausgerechnet dem jungen Xenophon und seiner Ehefrau Ratschläge für das Eheleben geben läßt.[248] Der Frage nach der Motivation des Aischines für diese Gesprächspartnerwahl ist nicht wirklich nachgegangen worden. Daß Aischines auf den *Oikonomikos* des Xenophon reagierte, ist sehr unwahrscheinlich, denn der Dialog *Aspasia* wird allgemein bereits in die 90er Jahre des 4. Jahrhunderts datiert.[249] Dann muß Aischines aber einen besonderen Grund für seine Wahl des Xenophon als Gesprächsteilnehmer gehabt haben, und der kann, nach der Art, wie der

[244] Kritisch dazu Godfrey Tanner, „Xenophon's Socrates – Who were his informants?", *Prudentia* 28, 1996, S. 35–47, der einleitend die sehr viel positiveren Beurteilungen Xenophons in der englischen Forschung referiert.

[245] Rainer Nickel, 1979, S. 8, gibt die communis opinio wieder: Vorarbeiten in Skillus, also Anfang der 380er Jahre bis 371, Vollendung in Athen, ab 368/367, vgl. Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1575 f.; Sarah B. Pomeroy, 1994: „Biographical interpretation of the composition of the Oeconomicus", S. 5–8 (mit weiterer Literatur), sieht die literarische Tätigkeit, die in Skillus beginnt, begründet hauptsächlich durch die Verhinderung an politischer. Erkennt man aber die enge Verbindung zwischen landwirtschaftlicher und politischer Befähigung, die Xenophon immer wieder betont, und nimmt man die Interpretation von F. Roscalla (siehe o., Anm. 185 sowie S. 159 f.) hinzu, wird diese Annahme zweifelhaft, wenn man nicht Xenophon zu den Autoren zählen will, für die die Literatur zur Ersatzpolitik wurde. Klaus Döring, 1998, S. 185.

[246] Siehe dazu o. S. 151. Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 7 f., 25.

[247] Siehe Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 16, mit einem Hinweis auf Delebecque.

[248] Dazu o. S. 149 f. Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 72, hält es für möglich, daß Aischines Xenophons Quelle für den ersten Teil des *Oikonomikos* war, erwägt aber auch die umgekehrte Möglichkeit. „Therefore we should not eliminate the possibility that the *Oeconomicus* was written first, and served as Aeschines' source. Such a hypothesis would explain the interest in conjugal relations attributed to Xenophon by Aeschines." Zum Datum der Eheschließung des Xenophon siehe Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1576, Rainer Nickel, 1979, S. 13, Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 3.

[249] Barbara Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*, siehe o., Anm. 143, S. 95; vgl. o. S. 149.

'Figurenkosmos' bei den Sokratikern sonst eingesetzt wird,[250] eigentlich nur darin liegen, daß dieser mit dem Thema Hausverwaltung allgemein oder Ehe speziell aufgrund seiner Rolle im Kreis der Sokrateshörer in Verbindung gebracht wurde. Dann aber muß Xenophon bei der Abfassung seines *Oikonomikos* wahre Erinnerung an Sokrates-Gespräche zur Grundlage gehabt haben, und die Skepsis an der Historizität sokratischer Befassung mit diesen Fragen verliert weiter an Überzeugungskraft.[251]

Die zwar engen, aber doch nicht ausschließlichen Beziehungen zwischen dem *Oikonomikos* des Xenophon und Buch I der *Oikonomika*, die Ulrich Victor in seinem Kommentar ausführlich behandelt hat,[252] führen ihn zu dem einleuchtenden Schluß, daß „beide Schriften, da sie von einander unabhängig sind, auf eine gemeinsame unbekannte Vorlage zurückgehen." (S. 186). Victor widmet dieser Vorlage eine weitere Untersuchung (S. 187–192) und kann bei aller methodischen Vorsicht der Versuchung nicht widerstehen, den verlorenen *Oikonomikos* des Antisthenes dafür in Anspruch zu nehmen. Angesichts der Tatsache, daß uns nur ein Bruchteil der einmal vorhandenen Schriften aus dem Umkreis der Sokratiker auch nur dem Titel nach überliefert ist, halte ich diese Zuweisung für wenig hilfreich. Sie verleitet nur dazu, den Blick einzuengen und die Vielfalt der Möglichkeiten vergessen zu lassen. Generell hat G. Rudberg[253] darauf hingewiesen, daß Xenophon im Namen des Sokrates „vielen unliterarischen und volkstümlichen Strömungen eine erste Stimme verliehen" habe. Rainer Nickel hat dagegen in seinem Xenophon-Buch auch für den *Oikonomikos* mögliche Vorläufer für verschiedene in ihm behandelte Themen zusammengestellt.[254] Das Spektrum reicht von den unvermeidlichen Sophisten über Drama und Tragödie zu Platon und anderen Sokratikern sowie zu unbekannten Verfassern von Spezialschriften, z. B. über die Ordnung (περὶ κόσμου) oder medizinisch-hygienischen Inhalts (zu XI 12–19). Nach meiner Analyse ist gerade in letzteren der pythagoreische Einfluß wieder besonders deutlich greifbar, ohne daß wir sagen könnten, in welcher Form er vermittelt wurde. Wenn Nickel abschließend feststellt, daß spezifisch xenophontisch die Verbindung der Ökonomik mit der Person des Sokrates sein könne, so stellt er sich damit nicht nur gegen Breitenbach (Sp. 1871), der zu dem Schluß gelangt war, Xenophon habe diese Verbindung bereits vorgefunden. Das Athen der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts war offenkundig ein Sammelbecken der verschiedensten geistigen Strömungen, welche hier unter dem Einfluß des Sokrates durch dessen systematisches Nachfragen und

[250] Vgl. o. S. 149, mit Anm. 140.
[251] Vgl. dazu grundsätzlich o. Einleitung I, S. 102 ff. unter Sokrates.
[252] 1983, S. 177–186. Vgl. den jeweiligen Kommentar zu den Einzelstellen.
[253] Siehe Gunnar Rudberg, 1939, Kapitel V und VI, S. 20–31, Zitat S. 26. Rudberg referiert sehr übersichtlich die Forschungsliteratur bis zu seiner Zeit.
[254] 1979. S. 100–103.

Beharren auf klaren Begriffen in neuen, teils stärker philosophischen, teils mehr alltagsethischen Lehren dauernde Form fanden.

Eine Erweiterung finden die bisherigen Überlegungen durch Hartmut Wilms, der die *Kyrupädie* des Xenophon als literarische Darstellung der Strategen- und Menschenführungskunst deutet.[255] Wilms ordnet Xenophon ein in eine aristokratisch-konservative Tradition der Wissensvermittlung, die eine Systematisierung des Wissens ablehnte, weil ihr zufolge das für die Angehörigen der Oberschicht im Athen des 5. Jahrhunderts wesentliche Wissen (S. 121) nur durch Nachahmung eines persönlichen Vorbilds (S. 36 f., vgl. 45 f., 60 ff., 145 ff.) auf der Grundlage einer dafür geeigneten Veranlagung (S. 115 ff.) in ständiger Übung (S. 132 ff.) wirklich zu erreichen sei. „Als τέχνη in literarischer Form ist die Kyrupädie nicht wissenschaftlich-systematisch, sondern erzählend-deskriptiv und novellistisch-episodenhaft; als τέχνη will sie in Kyros bzw. in den ὁμότιμοι (den persischen Adligen im Umkreis des Kyros, R. Z.) die Norm (κανών) des guten Strategen und Herrschers bzw. des meisterhaften Offiziers und Soldaten und ein zur Nachahmung empfohlenes Vorbild und Beispiel (παράδειγμα) beschreiben; als τέχνη ist sie an der Praxis und am konkreten Verhalten und Handeln des Fachmanns Kyros bzw. der persischen Adeligen als Fachleute interessiert. Daher versucht Xenophon keine Wissenschaft von der richtigen Herrschaft bzw. von der Kriegskunst mit einem widerspruchsfreien Regelsystem aufzustellen – wie es Platon in seinem ungefähr zur gleichen Zeit verfaßten *Staat* für die τέχνη πολιτική beabsichtigt –, sondern er beschreibt das Verhältnis des meisterhaften Herrschers Kyros zu den von ihm beherrschten ὁμότιμοι als ein Meister-Schüler-Verhältnis und gibt seinen Lesern für die τέχνη der rechten Herrschaft und die τέχνη στρατηγική anhand von Beispielen Normen an die Hand, die zur Orientierung dienen können." (S. 104) Diese Art der Behandlung des Themas stehe in Einklang mit Denken und Vorstellungswelt des Xenophon und lasse sich auch in anderen Werken beobachten, unter anderem auch im *Oikonomikos* (S. 104 f.). Wilms zieht das Schlußkapitel von Xenophons Lehrschrift für die Reiterführer (*Hipparchikos*) heran, in dem Xenophon auf „die Grenzen, die einer Belehrung in Form einer technischen Schrift gesetzt sind" hinweist. Zwar sei es ausreichend, die dort angeführten Regeln und Normen einige Male zu lesen, für die Umsetzung in die Tat reiche dieses Wissen aber nicht aus (S. 164). Erst die Erfahrung, die eben auch durch die Beobachtung eines Vorbilds erworben werden kann, erlaubt es dem Handelnden, auf der Grundlage einer Situationsanalyse[256], die Normen flexibel und kreativ zu handhaben (S. 163 ff.). Die Stellen, die Wilms aus der *Kyrupädie*

[255] Hartmut Wilms, 1995.

[256] Hier taucht der Begriff eubulia/euboulia auf, der bei Platon, *Protagoras* 218 e für die Kunst gebraucht wird, die der Sophist in Fragen der Haus- und Polisverwaltung zu lehren verspricht; siehe o., Anm. 87.

anführt, sind schlagend, und seine Interpretation der *Kyrupädie* hat mich überzeugt (wenn auch gewiß einiges differenziert werden müßte). Es gibt eine ganze Reihe von Beispielen zur Menschenführung, die sich unmittelbar mit den Regeln der *Oikonomika*, z. B. zur Sklavenbehandlung vergleichen lassen.[257] Auch die Beispielsammlung des zweiten Buchs der *Oikonomika* erscheint unter diesem Gesichtspunkt in einem neuen Licht, denn sie wird verständlich als Bereitstellung des direkten, nicht systematisierbaren Erfahrungsmaterials, mit dessen Hilfe der interessierte Leser flexibel und kreativ in eigener Notsituation handeln kann, ganz analog zu den Beispielen, die speziell für die Kriegführung in den Strategemata- Sammlungen zur Verfügung gestellt wurden.[258] Im Zusammenhang der Untersuchung der Oikonomikliteratur geben Wilms' Beobachtungen aber auch wieder eine ganze Reihe von neuen Fragen auf, die er natürlich nicht behandeln konnte. Das Problem der guten Menschenführung hat Xenophon offenkundig immer wieder beschäftigt. Schon in den *Hellenika* bringt ihn die Beobachtung der großen Anhänglichkeit und Verehrung, mit der die Soldaten den Flottenführer Teleutias verabschieden, zu folgender Reflexion (V 1, 3 f.): „Ich bin mir wohl bewußt, daß ich in diesem Bericht keine kostspielige, gefahrvolle oder einfallsreiche Unternehmung berührt habe, die der Erwähnung wert wäre, aber bei Zeus, es scheint mir eines rechten Mannes wohl wert, sich gerade über diese Frage Gedanken zu machen, was Teleutias wohl getan hat, um in den Männern, die er befehligte, solche Gefühle für sich zu wecken. Denn eine solche Wirkung ist doch, selbst gemessen am noch so großen Einsatz persönlicher Mittel oder des eigenen Lebens, die erwähnenswerteste Leistung eines Mannes" (Übersetzung Gisela Strasburger). Das entspricht grundsätzlich dem, was Xenophon als eine der bewundernswerten Eigenschaften des großen Kyros zu Beginn seiner *Kyrupädie* nennt: „Außerdem gelang es ihm, in allen Menschen den heftigen Wunsch zu wecken, ihm gefällig zu sein, so daß sie es stets für richtig hielten, sich seiner Entscheidung zu beugen" (I 1, 5, Übersetzung Rainer Nickel).[259] Und daß er dabei nicht nur an den Herrscher über ganze Länder denkt, ergibt sich aus den einführenden Überlegungen (I 1, 1): „Wir glaubten aber auch festgestellt zu haben, daß viele Herren in ihren eigenen Häusern mit teils sehr vielen, teils aber auch ganz wenigen Dienern völlig unfähig waren, sogar diese wirklich kleine Schar so zu führen, daß sie ihnen gehorchte." Auch im *Oikonomikos* geht es ihm letztlich um den „königlichen Mann", den er hier in dem meisterhaften Fachmann Ischomachos zur Nachahmung empfiehlt, indem er ihn selbst von seinem Tun berichten

[257] Siehe dazu die Kommentare zu den betreffenden Stellen.
[258] Siehe dazu den Kommentar zu Buch II.
[259] In seinem Exkurs: „Kyros als Meister in der τέχνη τοῦ ἀνθρώπων ἄρχειν", S. 183–207, stellt Wilms die Einzelbeispiele aus der *Kyrupädie* nach Gesichtspunkten geordnet zusammen.

läßt, so daß man ihn sozusagen „beobachten" kann.[260] Schwierig wird damit noch einmal die Frage nach dem Verhältnis zu dem *Oikonomikos* des Antisthenes (vgl. o. S. 151 und 166) und zu Buch I der *Oikonomika*. Welche Form hatte ersterer? Hat Xenophon etwa ein systematisches Lehrbuch zu einem „Lebensbild" umgestaltet? Unter Beibehaltung teilweise wörtlicher Anklänge? Und wie ist das Verhältnis der *Kyrupädie* zum Dialog *Kyros* des Antisthenes dann zu sehen? Hier öffnet sich ein weites Feld für erneute Forschung, die den Autor Xenophon endlich ernst nimmt.

Abschließend ein Hinweis zur Bedeutung des *Oikonomikos* für die Wirtschaftsgeschichte: S. Todd Lowry[261] nennt den *Oikonomikos* einen „systematic though descriptive account of the rudiments of administrative effectiveness replete with insights into principles of successful leadership and motivation in military and agricultural activities" (S. 11)., eine Charakterisierung, die „Verwaltung" als ein wichtiges neues Kriterium einführt und damit, bei allerdings verändertem Verständnis von Ökonomie, weiterführende Aspekte eröffnet, als die bisher vorwiegenden Reduktionen dieses Autors auf rein moralische Intentionen – pace Finley.[262] Lowry verweist darauf (S. 48 f.), daß Xenophon auch nach der Meinung des Managementspezialisten Claude S. George Jr., in den *Memorabilien* Verwaltung als „a separate and distinct art" ansieht und daß in der *Kyrupaedie* „the value of good personnel or human relations, the need for order, placement, and uniformity of actions" illustriert sowie „motion study, layout, and materials handling" und „the division of work, unity of command, order [...] the need for teamwork, coordination, and unity of purpose" behandelt werden.[263] Für Xenophon bestand, nach Lowry (S. 49), das wichtigste ökonomische Problem seiner Zeit in „the proper organization and administration of private and public affairs" – die sich nur quantitativ von einander unterscheiden (*Mem.* III 4, 12), wofür *Kyrupaedie* und *Oikonomikos* die besten Belege seien. Dem Beweis dieser These widmet Lowry das gesamte Xenophon-Kapitel.

Zusätzliche Literatur zu und Texte von Xenophon: Xenophon, *The Shorter Socratic Writings, translation, with interpretative essays and notes*, hg. v. R. C.

[260] Vgl. die leichte Ironie, mit der Ischomachos sich über die Theoretiker der Landwirtschaft äußert (XVI 1). Der gesamte *Oikonomikos* muß im Lichte von Wilms' Ergebnissen neu untersucht werden.

[261] S. Todd Lowry, 1987, Kapitel I 3: „Xenophon and the Administrative Art", S. 45–81. Siehe auch S. Todd Lowry, „The ancient Greek administrative tradition and human capital", *Archeion oikonomikes istorias* (AEH) 6, 1995, S. 7–18.

[262] Siehe seine Rezension von Chantraines Übersetzung des *Oikonomikos*, *CP* 46, 1951, S. 252 f. Dieser Meinungsverschiedenheit liegt eine Veränderung des Verständnisses von Ökonomie/Wirtschaft zugrunde

[263] *History of Management Thought*, Englewood Cliffs, N. J., 1968, S. 18 f.

Bartlett, Ithaca, N. Y., 1996; Rez.: S. B. Pomeroy, *BMC Revue* 7, 1996, S. 567 f.; L. Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse*, mit einer Übersetzung des *Oikonomikos* von C. Lord und einem Vorwort von A. Bloom, Ithaca, N. Y./London, 1970; C. Natali, *Senofonte: L'amministrazione della casa (Economico)*, Venedig 1988; F. Roscalla, *Senofonte: Economico*, Mailand 1991; S. B. Pomeroy, 1994; J. O'Sullican, *Xenophon*, Berlin/New York 1995 (dazu allerdings die Rezension von M. Weißenberger, *Gött. Gel. Anz.* 248, 1996, S. 176–191); V. J. Gray, *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, in: *Hermes Einzelschriften* 79, 1998; F. D. Harvey, „The Wicked Wife of Ischomachos", in: *EMC* 28 NS 3, 1984, S. 68–70; S. Murnaghan, „How a Woman can be More Like a Man: The Dialogue between Ischomachus and his Wife in Xenophon's Oeconomicus", in: *Helios* 15, 1988, S. 9–22; M. Foucault, 1986, S. 194–210: „Das Hauswesen des Ischomachos"; zur Rezeption: D. Frigo, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell' ‚economia' tra Cinque- e Seicento*, Rom 1985, S. 31–64.

Platon

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Bemühung um die Polis und der um den Oikos beschäftigte nicht nur den einzelnen Bürger in seinem Alltagsverhalten,[264] sondern besonders auch die Staatstheoretiker. Bei Platon findet sich die dafür grundlegende Passage am Anfang des *Politikos* (258 c–259 c). Sie soll ausführlich zitiert werden, weil sie auch deutlich macht, wie bei Platon aus dem allgemeinen Erfahrungswissen das Fachwissen systematisch ausdifferenziert wird und welches Ordnungsschema dabei entsteht.[265]

„Wo findet nun aber wohl einer den Pfad der Staatskunst (politike)? Denn wir müssen ihn finden und ihm dann ausgesondert von den übrigen eine eigne Idee einprägen, und die übrigen Ausgänge auch mit einem andern Begriff bezeichnend bewirken, daß unsere Seele sich alle Erkenntnisse (episteme) in zwei Arten denke [...]. Ist nun nicht die Rechenkunst, und einige andere ihr verwandte Künste (techne), ganz kahl von Handlung und bewirkt uns bloß eine Einsicht (to gnonai)? – So ist es. – Die Tischlerei aber und alle andern Handwerke haben die Erkenntnis in Handlungen einwohnend als

[264] Siehe o. Einleitung I, S. 106 f. Aristoteles bemerkt in der *Politik* (IV 6, 1293 a, 2–10), daß in der vierten Art der Demokratie die Reichen keine Zeit mehr für die Polis haben, weil sie sich um ihren Besitz kümmern müssen.

[265] Zur Entwicklung des Lehrbuchs vgl. o. S. 118 ff. Zu den drei Arten von Wissen/Denken/Kenntnissen bei Aristoteles im ersten Buch der *Politik*: praktische, produzierende und theoretische Art, siehe Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 71.

mit ihnen zusammengewachsen, und gemeinschaftlich bringen sie zustande die durch sie entstehenden körperlichen Dinge, welche vorher nicht waren [...]. Auf diese Art also teile uns sämtliche Erkenntnis, und nenne die eine handelnd (praktike), die andere lediglich einsehend (gnostike). – Wohl, diese sollen uns bestehen, als der einen gesamten Erkenntnis beide Arten. – Setzen wir nun den Staatsmann (politikos), den König (basileus), den Herrn (despotes) und noch den Hauswirt (oikonomos) alles als eins unter eine Benennung, oder sollen wir sagen, dies wären soviel Künste, als wir Namen genannt haben? [...] Wenn einen von den öffentlich angestellten Ärzten einer gut zu beraten weiß, der selbst kein solcher ist, muß man ihm nicht dennoch den Namen derselben Kunst beilegen, wie dem, welchem er Rat erteilt? – Ja. – Und wie? Wer den Beherrscher eines Landes zurechtzuweisen versteht, werden wir nicht sagen, daß der, wenngleich er nur für sich lebt, die Erkenntnis hat, die der Regierende (archon) selbst besitzen sollte?[266] – Das werden wir sagen. – Aber die Erkenntnis und Kunst des wahren Königs ist doch die königliche? – Ja. – Und wer diese besitzt, wird der nicht, er mag nun ein Herrscher sein oder nicht, doch seiner Kunst nach mit Recht ein Herrscher genannt werden? – Billig wäre es wohl. – Und Hausvater und Herr ist doch dasselbe? – Wie anders? – Und wie? Sollten wohl ein Hauswesen (oikesis) von weitläufigem Umfang und eine Stadt von geringem Belang sich bedeutend voneinander unterscheiden, was die Regierung derselben betrifft? – Wohl gar nicht. – Also ist, was wir eben in Erwägung zogen, deutlich, daß es nur eine Erkenntnis für dies alles gibt. Diese mag nun einer die königliche Kunst (basilike) oder die Staatskunst (politike) oder die Wirtschaftskunst (oikonomike) nennen, wir wollen nicht mit ihm darüber streiten" (Übersetzung nach Friedrich Schleiermacher und Hieronymus Müller).

Anschließend wird die Herrscherkunst der einsehenden Erkenntnis (episteme gnostike) zugeordnet, die ihrerseits in einen beurteilenden (kritikos) und einen gebietenden (epitaktikos) Teil zerfällt (259 c–260 b), so daß die Herrscherkunst sich schließlich als selbstgebietende Kunst (autepitaktike techne) erweist (260 e), wir würden sagen, als autonom gebietende Kunst, die einerseits unabhängig von ihrer aktuellen Ausübung von jemandem beherrscht werden kann, andererseits Aufgaben an ausführende Organe (im Bereich der Stadt z. B. Herolde) delegiert. Aus dieser Ableitung ergibt sich für Platon die Wesensgleichheit von Haus- und Stadtverwaltung als selbsgebietende Kunst, gegen die Aristoteles (*Pol.* I 1, 1252 a 7–16) polemisieren wird.[267] Zu ihr gehören Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung (*Alkibiades* I, 133 e)

[266] Vgl. die Erörterung über die Hauswirtschaftslehre bei Xenophon, *Oikonomikos* I 3 f.

[267] Zum Zusammenfallen von politike und oikonomike in der königlichen Kunst siehe auch Xenophon, *Mem.* IV 2, 10–13, und *Oikonomikos* XXI. Ein wirklich eindringender Vergleich zwischen den Positionen von Platon und Xenophon fehlt. – Im Bereich der eigentlichen Oikonomik liegt hier der Angelpunkt für die Einsetzung von Verwaltern, die bei Ari-

sowie die Kenntnis des idealen richtigen Maßes, das mathematisch genau die richtige Wahl ermöglicht (*Politikos* 284 a ff.). Auch der große Mythos über den Aufstieg der Seelen zur Schau des Wahren im *Phaidros* bestätigt die Gleichsetzung und Gleichbewertung der Kenntnisse der Staatsmänner (politikoi) und der Hausherren (oikonomikoi),[268] wobei hier noch die Gelderwerbstreibenden (chrematistikoi) hinzutreten. Je nach dem, wie hoch die Seelen steigen und wie viel sie daher vom Wahren erfassen konnten, unterscheiden sich später die neun verschiedenen Lebensformen der Menschen, in denen diese Seelen verkörpert wurden: die erste, oberste Lebensform ist die der Freunde der Weisheit oder des Schönen oder der Diener der Musen und der Liebe. Den zweiten Rang nehmen die rechtmäßigen Könige, die Krieger und die Herrschenden ein. Dann folgen schon auf Platz drei gemeinsam eben die Staatsmänner, Hausherren und Chrematisten.[269] Diese hohe Einschätzung hat den Kommentatoren, wenn sie sich denn darauf einlassen,[270] einige Schwierigkeiten bereitet. R. Hackforth[271], dem zufolge Platon mit seiner Staffelung den gesellschaftlichen Aspekt im Auge hat, schreibt: „Plainly this life (2. Stufe) demands high qualities of character. Rather less is demanded from and contributed by, the third life, in which the πολιτικός may be understood as roughly corresponding to our administrative civil servant, while the οἰκονομικός is the head of a household and the χρηματιστικός a man of business. All these callings demand integrity, but just because they are not the lives of men in a commanding position, with power over the lives and fortunes of all their fellows, their integrity counts for less socially. Hence if there are to be persons of less moral worth than those of the first two classes, these are the callings which they may follow without doing much harm, and in which they can do some good."[272] Interessant ist in diesem Zusammenhang die Parallelisierung von Oikonomia und Chrematismos sowie Politike in Platons *Apologie* (36b): Sokrates hat sich weder um Gelderwerb noch um Haushaltsführung gekümmert, ebenso wenig um das politische Leben der Stadt. Keinesfalls hat er also etwas mit der bloß dritten Lebensstufe zu tun gehabt. Ob sich

stoteles, *Pol.* I, 7, 1255 b 31–37, diskutiert wird. Vgl. o. Einleitung I, S. 64 zur vormodernen Oikonomik als „Herrschaftsökonomik".

[268] 248 d, übrigens für uns der früheste Beleg für das Adjektiv oikonomikos.

[269] Das Verb χρηματίζω ist zuerst bei Thukydides I 87, 5 belegt, und zwar im Sinne von verhandeln. Eine Wortgeschichte ist nötig.

[270] Ernst Heitsch z. B. konzentriert sich in seinem Kommentar auf die erste Gruppe, denn nur ihr gelte im Dialog das weitere Interesse: Platon, *Phaidros*, Übersetzung und Kommentar = *Platon Werke*, hg. von E. Heitsch und Carl Werner Müller, III 4, Göttingen 1993, S. 113–115. Zum Gesetz der Adrasteia (248 c) verweist Heitsch auf orphische Tradition (S. 103).

[271] *Plato's Phaedrus. Translation with Introduction and Commentary*, Cambridge 1952, S. 83.

[272] Ähnlich C. J. Rowe, *Plato: Phaedrus, with translation and commentary*, Warminster 1986, S. 181. Platon scheine vom Politiker nicht viel Einsicht zu erwarten, wenn er ihn mit dem householder and businessman auf eine Stufe stelle.

Platon im *Politikos* noch an diese *Apologie*-Stelle erinnerte, wage ich nicht zu entscheiden. Es fehlt eine alle Dialoge in den Blick nehmende und vergleichende Untersuchung zum Thema Oikonomik bei Platon. A. D. Karayannis[273] gelangt auf Grund verschiedener Stellen in den *Gesetzen* (V 747 b; VII 809 c, 819 c) zu dem Schluß, die Mathematik sei für Platon deshalb der wichtigste Gegenstand für Politikoi und Oikonomikoi, weil sie Ordnung, Harmonie und das rechte Maß lehre und damit ein Mittel sei für die ethische Verbesserung der Haushaltsführung, nicht für die praktische Anwendung und die Vermehrung des Reichtums. Den engen Zusammenhang der königlichen Kunst mit der Ethik unterstreicht eine Bemerkung im *Gorgias* (520 e), wonach es als schändlich gilt, nur gegen Geld Rat darin zu erteilen, „auf welche Weise wohl jemand möglichst gut werden könnte und sein Hauswesen oder seinen Staat gut verwalten". Ähnlich heißt es in den *Gesetzen* (716 b): Der Ungerechte richtet sich selbst, sein Hauswesen und den Staat zugrunde.

Die bei den Pythagoreern und bei Xenophon beobachtete enge Verzahnung zwischen Politik und Hauswirtschaftslehre[274] und ihr Zusammenhang mit der Ethik findet sich also im Grundsätzlichen durchaus auch bei Platon, aber nach Ausweis Herodots (V 28 f.)[275] kann sie nicht von ihm stammen. Eine „Oikonomik" im Sinne einer Lehre vom möglichst vorteilhaften Umgang des Hausherrn mit „Mensch" und „Besitz" in seinem Haushalt (siehe I, 1343 a 18) jedoch gibt es verständlicherweise bei Platon nicht. Denn im Bemühen um die Einheit der Polis, die für ihn selbst ein Oikos sein sollte,[276] ist bekanntlich im *Staat* für den Stand der Wächter und Krieger – die anderen Stände (Bauern und Handwerker) interessieren nicht – in der „Weiber- und Kindergemeinschaft" der Oikos vollständig aufgehoben und bedarf folglich keiner weiteren Überlegungen.[277]

Auch in den „vernünftigen Greisenspielen" der *Gesetze* bleibt für einen Hausherrn kaum Spielraum für eigene Entscheidungen, und die Sorge um die materiellen Dinge, die χρημάτων ἐπιμέλεια, nimmt in der ethischen Wertskala, anders als bei Xenophon, den letzten Rang ein (743 c ff.). Da Haus

[273] „The Platonic ethico-economic structure of society", *Quaderni di storia dell' economia*, 8, 1990, S. 1–45.

[274] Siehe o., zu den Pythagoreern, Einleitung I, S. 90 f., zu Xenophon, o. S. 116 und 157.

[275] Die Parier raten den Milesiern, diejenigen Bürger mit der Regierung der Stadt zu betrauen, deren Felder gut bestellt sind. „Sie glaubten nämlich, so sagten sie, diese würden sich um die Angelegenheiten des Staates in gleicher Weise kümmern wie um ihre eigenen."

[276] Siehe Cynthia B. Patterson, 1998, S. 181 f. Gegen Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, S. 30, vertritt Patterson die Ansicht, Platon habe die Polis „familiarisiert" und nicht die Familie zu Gunsten der Polis aufgehoben.

[277] Sabine Krüger, 1964, S. 488, Anm. 42, verweist für die Konsequenzen dieser Gleichsetzung von Staat und Haushalt im islamischen Bereich auf E. I. Rosenthal, *Political thought in medieval Islam. An introductory outline*, Cambridge 1958, S. 118 mit Anm. 10, S. 269.

und Stadt untrennbar mit einander verbunden sind (780 a, 790 b) und die Kenntnis ihrer richtigen Gestaltung sowieso nur ein und dieselbe ist, wird dem Gesetzgeber, der mit einem Vater verglichen wird (662 e), nicht nur die Regelung des Wirtschaftslebens bis ins Detail übertragen (842 b ff., 846 d, 918 b ff.), sondern auch die des gesamten Familienlebens (grundlegende Erklärung 631 d–632 c, vgl. 714 a, 842 e). Diese Regelungen betreffen den häuslichen Kult (714 b ff.) ebenso wie das Eheleben mit Eheschließung, Partnerwahl, Heiratsalter und Zeugungsverhalten (772 d ff., 783 c, 775 a), das Erbrecht (740 c, 923 c ff.), die Erziehung, die sowieso ab dem sechsten Lebensjahr öffentlich erfolgt (793 d, 665 c, 764 d) und von städtischen Aufsehern kontrolliert wird (765 d), sowie den Umgang mit Sklaven (776 b ff., 914 e). Mit der Einteilung der Zeit für die Erwachsenen, die nicht erwerbstätig sein sollen (806 d f.), der Vorschrift einer pflichtgemäßen Teilnahme an gemeinsamen (allerdings nach Geschlecht getrennten) Mahlzeiten, den Syssitien (666 b), und den Regelungen für das Leben der Frauen (805 e ff.) bleibt dem Bürger kein Raum für eine selbstgestaltete Haushaltsführung, über deren Methoden er nachdenken könnte.

Trotzdem sind Platons Gedankengänge auch für die Geschichte der Oikonomik aufschlußreich, denn er überträgt gemäß seiner oben zitierten Definition des Herrschaftswissens auf seinen Gesetzgeber das, was andere Autoren dem Hausherrn zuschreiben, wie er auch in der Herrschaft der Hausväter eine historische Entwicklungsstufe der Zivilisation sieht (680 d–681 c). Die Regelungen des Gesetzgebers können also verglichen werden mit dem von einer Hauswirtschaftslehre vorgeschriebenen Verhalten eines Hausherrn in seinem Hauswesen. Dementsprechend tauchen, wie schon gesagt, die Themen auf, die seit Hesiod typisch sind für die Hausverwaltung: Ehe mit Partnerwahl, Heiratsalter und Zeugungsverhalten sowie der Umgang mit Kindern und dem Besitz, einschließlich der Sklaven. Ein auffälliges Merkmal ist der Wert, den Platon auf eine fast „anti-autoritäre“ Haltung des Staatslenkers legt. Sanft, durch Überreden und Überzeugen sowie durch Lob und Tadel und das Aussetzen von Preisen für „Tüchtigkeitswettbewerbe“ sollen die Kinder erzogen und die Bürger gelenkt werden,[278] denn die Freiwilligkeit der Untergebenen ist von größter Bedeutung für das Bestehen der Polis (859 b ff., 862 d).[279] Derartige Überlegungen finden sich in Xenophons *Oikonomikos* und in Buch I der *Oikonomika* im Zusammenhang mit der Behandlung von Sklaven wieder.[280] Und es finden sich noch weitere Paralle-

[278] Das Interesse an öffentlichen Wettbewerben, z. B. der Frauen in Verständgkeit und Haushaltung, bei Theophrast, siehe u. S. 204, könnte von hier seine Motivation bezogen haben.

[279] Die Grundlage dafür stellt die sokratische Überzeugung von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns dar. Allerdings finden sich ganz analoge Erziehungsmaximen auch bei den Pythagoreern, siehe Iamblich, *Vita Pyth.* 101 f.

[280] Siehe o. S. 169 und den Kommentar zu I 1344 a 19 ff.

len zu Buch I. So wird bei Platon in der ausführlichen Diskussion über die Nach- und Vorteile des (geregelten) Weingenusses auch das Beispiel der Karthager erwähnt, die sich auf Kriegszügen ganz des Weintrinkens enthalten sollten, und festgelegt, daß Sklaven und Sklavinnen nie Wein erhalten dürfen (674 a, vgl. I 1344 a 31–34). Aus den Ausführungen über die Bedeutung von Festen (653, 738 d–e mit 803 c), die von den Göttern gegeben sind, um gegenseitiges Kennenlernen und Wohlwollen zu befördern, läßt sich, zumindest teilweise, der Sinn der Anmerkung des Autors von Buch I (1344 b 20–21, vgl. den Kommentar zur Stelle) ableiten, Sklaven seien mehr dessen bedürftig, um dessentwillen Feste eingeführt worden seien. Es bestehen also zwischen Platons Vorstellungen von einer wohlgeordneten Polis und den Vorschriften der Oikonomik-Autoren in Bezug auf die Menschenführung im Haushalt offenbar enge Beziehungen (zu weiteren Details vgl. den Kommentar). Es fragt sich, wie diese zu erklären sind.

Eine Zentralfigur im Zusammenhang der Diskussion über den „königlichen" Mann und Herrscher stellt Kyros dar.[281] In den *Gesetzen* (694 c–e) wird diesem sonst so tadelsfreien König der Vorwurf gemacht, er habe sich nicht um die Hausverwaltung gekümmert und die Erziehung seiner Söhne den Frauen im königlichen Haushalt überlassen, so daß sie verweichlicht wurden und ihm nicht glichen. Schon in der Antike hat man diese Stelle als polemischen Bezug auf Xenophons *Kyrupädie* angesehen.[282] Dieses Werk muß Platon zumindest bei der Abfassung des dritten Buches der *Gesetze* vorgelegen und zur Anregung gedient haben, und er hat sich indirekt mit ihm auseinandergesetzt.[283] Beweist schon diese Beobachtung einen regen geistigen Austausch innerhalb Athens und darüber hinaus, falls Xenophon

[281] Siehe Klaus Schöpsdau, Platon, *Nomoi* (*Gesetze*): Buch I–III, Übersetzung u. Komm., Göttingen 1994 (= Platon, *Werke*, Bd. 9, 2), S. 457 f.: Aus der griechischen Überlieferung über diesen König, der bei Herodot als „tragische" Gestalt auftritt und bei Ktesias romanhaft-exotische Züge aufweist, ist wohl in der Sokratik die „philosophische Konzeption" entstanden. Neben einem verlorenen *Kyros*-Dialog des Antisthenes ist vor allem an Xenophons *Kyrupädie* zu denken. Siehe o. S. 168 zu Xenophon. Nach Schöpsdau, S. 390, kommt als Anregung für Platons Vorstellung von einem Eid zwischen den Königen und den Völkern (*Gesetze* III 5, 684 a–b) auch der Eid zwischen Kyros und den Persern in Xenophons *Kyrupädie* (VIII 8) in Betracht. Zur Echtheit dieses Kapitels, das aber auf jeden Fall in das 4. Jahrhundert gehört, siehe die Literatur bei Schöpsdau. Siehe auch Christian Mueller-Goldingen, 1995, S. 1–44, zur Behandlung der Kyrosfigur in der griechischen Literatur vor Xenophon und besonders bei Antisthenes.

[282] So Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XIV 3 (vgl. o. S. 164 f. unter Xenophon), Diogenes Laertios, III 34; Athenaios, *Deipnosophisten* XI 504 e.

[283] Schöpsdau, o. Anm. 281, S. 458, verweist außerdem auf die „demokratischen" Züge im Kyrosbild, die bei Xenophon wie bei Platon auffallen. Vgl. auch S. 463 mit Quellenbelegen zum Thema des Versagens großer Männer bei der Erziehung ihrer Söhne und der Bezugnahme Platons auf Xenophon. Zu einer Auseinandersetzung zwischen Platon und Xenophon über die Bedeutung der Hauswirtschaft für den königlichen Mann und Philo-

schon von Skillus aus daran teilgenommen haben sollte[284] – und nicht nur innerhalb der philosophischen Schulen –, so wird die von Walter Burkert allgemein konstatierte „umfassende[...] Traditionskette"[285], die überall greifbar und von den Autoren in verschiedener Gewichtung aufgenommen und zusammengestellt wird, noch deutlicher bei der Verfolgung pythagoreischer Gedankengänge in Platons Überlegungen zu oikonomischen Fragen.[286]

Grundsätzlich äußert sich Platon zu Pythagoras im *Staat* (X 3, 600 a–b). Im Zusammenhang der Diskussion über den Wert der Dichtung und über Homer als Nachahmer[287] wird gefragt, ob er vielleicht durch die Erziehung einzelner Männer gewirkt habe. „So hat es etwa Pythagoras getan, ist deshalb aufs höchste verehrt worden und seine Anhänger heben sich noch heute durch ihre sogenannte pythagoreische Lebensweise von den übrigen Menschen deutlich ab." Wie andere antike Autoren auch, übernahm Platon Gedanken anderer häufig, ohne daß er explizit darauf verweisen würde.[288] Theopomp erhob allerdings schon in der Antike den Vorwurf gegen ihn, er habe die Werke des Aristipp, Antisthenes und Bryson ausgeschrieben,[289] aber das hängt auch mit Theopomps Angriffslust allgemein und seiner Abneigung gegen die Akademie zusammen. Den Zusammenhang des platonischen Denkens mit dem der Pythagoreer hat Walter Burkert ausführlich behandelt, dabei aber die Ethik nicht ausdrücklich in den Blick genommen.[290]

Die Lehre von Seelengericht und Wiedergeburt taucht etwa in den *Gesetzen* als Abschreckungsmittel gegen Mord (870 d, 903 d) allgemein und im besonderen in der Form auf, daß es eine ideale Strafe für einen Vatermörder (872 e) oder im Krieg feigen Mann (944 d) wäre, als Frau wiedergeboren zu

sophen siehe auch Fabio Roscalla, „La dispensa di Iscomaco. Senofonte, Platone e l' amministrazione della casa", siehe o. Anm. 185, S. 35–55, ausführlich behandelt o. S. 159 f. unter Xenophon.

284 Vgl. o. S. 165.

285 WuW, S. 222.

286 Platon selbst nennt die Pythagoreer zustimmend ausdrücklich im *Staat*, 530 d, zur „Verschwisterung" von Geometrie und Astronomie. Auch Aristoteles bezeugt seine Abhängigkeit von den Pythagoreern im Hinblick auf die Zahlenlehre: *Met.* I 6, 987 b 25 ff. und 8, 990 a 29 ff. Siehe schon E. Frank, *Platon und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923.

287 Ob hier eine Beziehung zwischen Platon und Xenophons *Symposion*, IV 6, vorliegen könnte, wage ich nicht zu beurteilen.

288 Zu Platons Methode bei der Wahl von Gesprächspartnern und einer damit verbundenen Zuweisung eines intellectual copyrights siehe David Sedley, „The Dramatis Personae of Plato's Phaedo", siehe o., Anm. 198, S. 3–26, vgl. o. S. 158 unter Xenophon.

289 Theopomp bei F. Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker*, Nr. 115 F 259 = Athen. XI 508 d. Das Fragment stammt aus einer Schrift des Theopomp mit dem Titel „Angriff auf die Diatribe Platons" (καταδρομὴ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς). Jacoby verweist in seinem Kommentar auf Eduard Stemplinger, *Das Plagiat in der griechischen Literatur*, Leipzig/Berlin 1912, S. 26 f. Vgl. gleich u. Zu Bryson siehe o., S. 146 f.

290 Siehe o. Einleitung I, S. 79 ff. zu den Pythagoreern.

werden.[291] Es ist kein Zufall, daß sich die gleiche Ansicht im pythagoreisch geprägten *Timaios* (14, 42 b–c) wiederfindet. Die Pflicht zu Eheschließung und Kinderzeugung wird damit begründet, „daß man dadurch am unvergänglichen Wesen festhalten müsse, daß man durch Hinterlassung von Kindern und Kindeskindern stets der Gottheit Diener an seiner Statt übergebe" (774 a).[292] Analog dazu heißt es in den Regelungen zur Vererbung von Besitz (*Gesetze* 740 b–c), daß ein Vater – im Gegensatz zu dem in Griechenland üblichen Realerbteilungssystem, demzufolge alle Söhne gleichermaßen erben, – nur einen Sohn, den er frei auswählen kann, als Alleinerben von Landlos und Wohnstätte hinterlassen solle, „als seinen Nachfolger und als Diener der Götter der Sippe und der des Staates" (vgl. Kommentar zu III 143, 20–22). Dem liegt ein pythagoreisches Akusma zugrunde, demzufolge die Kinderzeugung eine Pflicht gegenüber den Göttern darstellt (Iamblich, *Vita Pyth.* 86 mit 83). Die Vorschrift, die Kinderzeugung besonnen und in keinem Fall unter Alkoholeinwirkung zu vollziehen (775 a ff.), deckt sich mit den Weisungen, die Pythagoras in dieser Hinsicht zugeschrieben wurden (Iamblich, *Vita Pyth.* 211). Und die „reinen Opfer", die Platon (782 c) den nach orphischer Lebensweise lebenden Menschen zuschreibt, entsprechen denen, die nach Iamblich (*Vita Pyth.* 150, siehe auch 54) Pythagoras anordnete: Weihrauch, Gebäck, Honig, keine Lebewesen.

W. Burkert[293] charakterisiert die geistesgeschichtliche Situation am Ende des 5./Anfang des 4. Jahrhunderts so: „Es ist nicht mehr die Zeit des einsamen Propheten, sondern der in die Breite wirkenden Diskussion" (S. 222). Diese Diskussion, an der eben auch Platon teilnahm, fand offenkundig nicht nur im Bereich der im engeren Sinne philosophischen Themen statt, wie sie sich in dieser Zeit herauskristallisierten, sondern – wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat und das Folgende bestätigen wird – auch auf dem Gebiet der besten Haushaltsführung, insofern sie eine Grundlage zu einem „guten Leben" und damit einen Teil der Ethik darstellte. Und nicht nur bei den Philosophen wurde diskutiert, sondern auch bei den normalen Zuhörern von

[291] Vgl. Iamblich, *Vita Pyth.* 179. Zur Seelenlehre des *Phaidon* siehe Theodor Ebert, „Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons *Phaidon*", siehe o., Einleitung I, Anm. 142, (o. Einleitung I, S. 101 unter Sokrates behandelt); Drew A. Hyland, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, Albany, N. Y. 1995, S. 155; Peter J. Ahrensdorf, *The Death of Socrates and the Life of Philosophy: An Interpretation of Plato's Phaedo*, Albany, N. Y. 1955, sowie, Sedley, siehe o., Einleitung I, Anm. 139.

[292] Allgemeingut hinsichtlich der Eheschließung und ihrer Bedeutung gibt Glaukon im *Staat* wieder, wenn er die Heirat mit einem Handel vergleicht, bei dem es um einen gerechten Ausgleich für alle Beteiligten gehe. Der Ungerechte dagegen werde „heiraten, aus welchem Hause er will, und verheiraten, an wen er will, sich anschließen und verbinden, mit wem er Lust hat, und über das alles Vorteil und Gewinn haben." Vgl. dazu o., Einleitung I, S. 77 unter „Die Sieben Weisen".

[293] Walter Burkert, der WuW, S. 55 ff., 192, 194, 206, weitere Verbindungen auflistet.

Tragödie und Komödie,[294] für die eine Lehre von der Hauswirtschaft ganz praktischen Nutzen zu bringen vermochte. Eine frühe Beeinflussung des Nachdenkens über die Haushaltsführung durch pythagoreische Gedankengänge, die sich bei Xenophon ebenso findet wie bei den Autoren von Buch I und III der *Oikonomika*,[295] wird durch die Einzelzeugnisse auch für Platon nahegelegt. Bei aller Hochachtung vor seiner epochalen Leistung scheinen mir deshalb doch Zweifel angebracht gegenüber Burkerts „Feststellung, daß Platons Originalität größer, seine Abhängigkeit vom Pythagoreismus geringer ist als seine unmittelbaren Schüler es wahrhaben wollten".[296]

In der modernen Frauenforschung spielt Platons Frauenbild eine besondere Rolle. Seine im *Staat* vorgetragene Vorstellung von der Gleichheit der Naturanlagen bei Mann und Frau findet sich auch in den *Gesetzen* (804 ff.). Die Frau kann zwar auch zum Heeresdienst herangezogen werden (785 b), ist aber doch vor allem für den Haushalt zuständig (806a). Rechtlich und politisch bleibt sie aber ein Wesen zweiter Klasse.[297] Auffällig ist gegenüber den anderen Autoren der Zeit, wie immer wieder auch die Mutter mitgenannt ist. So leitet sich ein Herrschaftsanspruch z. B. auch von der Mutter her (680 d–e). Im Hauswesen herrschen Vater und Mutter über die Kinder (690 a),[298] und 859 a sind beide Elternteile an der Erziehung beteiligt.[299] Diese Abweichungen vom allgemeinen Denkmuster haben natürlich das Interesse der aufkommenden Frauenliteratur sofort auf sich gezogen. Es ging dabei vor allem um die Frage, ob Platon „Feminist" sei oder nicht, eine Fragestellung, die in ihrem Anachronismus inzwischen durchschaut ist.

Texte von und zusätzliche Literatur zu Platon, insbesondere zur Frauenfrage: K. Schöpsdau, Platon, *Nomoi* (*Gesetze*): Buch I–III; Übersetzung u. Kommentar, Göttingen 1994, = Platon, *Werke*, Bd. 9, 2; eine ausführliche Bibliographie bei H. Görgemanns, *Platon*, Heidelberg 1994; J. Annas, „Plato's Republic and Feminism", in: *Philosophy* 51, 1976, S. 307–321; B. Calvert, „Plato and the Equality of Women", in: *Phoenix* 29, 1975, S. 231–243; D. Lesser, „Plato's Feminism", in: *Philosophy* 54, 1979, S. 113–117; S. B. Pomeroy, „Plato and the Female Physician", in: *AJP* 90, 1978, S. 496–500; S. M. Okin, „Philosopher Queen and Private Wives: Plato on Women and the Family", in: *Philosophy and Public Affairs* 6, 1976/1977, S. 345–369; S. B. Pomeroy, „Feminism in Plato's Republic", in: *Apeiron* 8, 1974, S. 33–35; A. W. Saxonhouse, „The Philosopher and the Female in the Political Thought of

294 Siehe Einleitung I, S. 109 ff.
295 Siehe o. S. 160 ff. und Einleitung III, S. 213 und 242 f.
296 Walter Burkert, „Platon oder Pythagoras", *Hermes* 88, 1960, S. 159–177, Zitat S. 177.
297 Siehe die Bestimmungen des Familienrechts: 937a. Vgl. besonders Sabine Föllinger, 1996, Teil II: „Platon und die Gleichheit der Geschlechter", S. 56–117.
298 Vgl. auch die gemeinsame Nennung von Vater und Mutter 754 a, 759 c, 766 c, 877d, 878 e.
299 Siehe auch *Lysis* 209a–b; vgl. dagegen Buch I 3, 1344 a 7.

Plato", in: *Political Theory* 4, 1974, S. 195–212; gut die Zusammenfassung der Diskussion bei Sabine Föllinger, 1996.

Aber das Thema findet weiterhin Interesse, wenn jetzt auch teilweise kritisch gegenüber den ersten Ansätzen: M. J. Adair, „Plato's view of the ‚wandering uterus'", in: *CJ* 91, 1995/1996, S. 153–163; E. Duvergès Blair, „Women: the unrecognized teachers of the Platonic Socrates", in: *Am. Phil.* 16, 1996, S. 333–350; N. Harris Bluestone, „Why women cannot rule: sexism in Plato scholarship", in: Nancy Tuana (Hg.), *Feminist Interpretations of Plato*, University Park (Pa.), 1994, S. 109–130; E. Microyannakis, „Platonic marriage", in: *Platon* 47–48, 1995/1996, S. 113–121; C. B. Patterson, 1998, S. 133–137: „Plato on Marriage and Adultery".

Zu ökonomischen Überlegungen in modernem Sinne bei Platon: (Neben grundsätzlichen, ethisch geprägten Überlegungen zum Wesen des Reichtums tauchen bei Platon im Rahmen seiner Staatstheorie folgende Themen auf: Entstehung des Geldes und seine Funktionen, Regelung des Münzwesens, Geldpolitik der Polis, Zins- und Kreditgeschäft, Markt- und Preispolitik, Handel und Gewerbe, Zoll- und Steuerpolitik, Regelung der, vor allem landwirtschaftlichen Produktion.) S. Todd Lowry, *The Archaeology of Economic Ideas. The Classical Greek Tradition*, Durham 1987, I 4: „Plato as Theologian of the Administrative Tradition", S. 83–121 – Lowrys Umgang mit dem Thema ist sehr eigenwillig, aber in seinem Versuch, den Einfluß antiken Denkens auf die Entwicklung der modernen ökonomischen Theorie herauszuarbeiten, anregend. Siehe jedoch die Rezension von S. Meikle, „Et in Arcadia Chicago", in: *Polis* 8/1, 1989, S. 25–34; F. Schinzinger, 1977, S. 13–18; C. P. Baloglou/A. Constantinidis, 1993, S. 91–119; J. F. M. Arends, *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons Staat*, in: *Mnemosyne Supp.*, Leiden 1988. Kap 4.3: „Eine Vorschrift zu den Chrematisten" (421 c 8–422 a 4), S. 142–150; L. Houmanidis, „Plato's economic doctrine", in: *Archeion oikonomikes istorias*, Athen (AEH) 6, 1995, S. 19–34; M. Schofield, *Saving the City. Philosopher-Kings and other classical paradigms*, London/New York, 1999, Kap. IV: „Plato on the Economy", S. 69–81.

Xenokrates

Xenokrates wurde 396/395 v. Chr. in Byzanz geboren und schloß sich früh Platon an, nach dessen Tod, 348/347, er, zusammen mit Aristoteles, nach Assos ging. Von dort holte ihn Speusipp kurz vor seinem Tod nach Athen zurück. 339/338 wurde er zum Schuloberhaupt der Akademie gewählt, die er bis zu seinem Tod 314/313 leitete. Nach der Werkliste bei Diogenes Laertios (IV 2, 12, Nr. 21) schrieb er, abgesehen von den großen philosophischen Werken, unter anderem auch Einzelschriften *Über den Reichtum* und *Über*

Pythagoreische Lehren sowie einen *Oikonomikos*, der vielleicht eine Polemik gegen Aristoteles enthielt. Hans-Joachim Krämer[300] verweist dazu auf Pseudo-Platon, *Amatores* 138 c und e. Dort wird festgestellt, daß der Mann, der sein Hauswesen gut verwaltet, als Oikonomos und Despotes zu bezeichnen sei und daß er sein Hauswesen mit Hilfe der Gerechtigkeit, nicht mit einer anderen Techne gut verwalte. König, Tyrann, Politiker, Oikonomos, Despotes, Weiser und Gerechter seien ein und dasselbe und ebenso ihre jeweilige Kunst. Außerdem müsse man sein Haus selbst verwalten und dürfe das nicht einem anderen übertragen. Mehr wissen wir leider nicht, es zeigt sich nur wieder, daß das Thema durchaus zum Standardgegenstand der Philosophen gehörte.

Aristoteles

Seit den antiken Aristoteles-Kommentaren, besonders aber im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, wurde das erste Buch der *Politik* als Oikonomik des Aristoteles angesehen,[301] und es wurde deshalb von der „peripatetischen Trias" von Ethik, Oikonomik und Politik gesprochen.[302] Schütrumpf hat dieser Ansicht energisch widersprochen,[303] und zwar insofern zu Recht, als Aristoteles das Thema Oikonomia in Buch I der *Politik* weder systematisch noch vollständig und um seiner selbst willen behandelt, sondern nur soweit es für seine Ausführungen zur Politik von Interesse ist: Weil der Haushalt ein Teil der Polis ist und der Gesetzgeber deshalb bei der Gestaltung der Verfassung auch daran denken muß, „sowohl die Kinder wie die Frauen auf die Verfassung hin zu erziehen; denn daß auch die Kinder und die Frauen

300 In: Hellmut Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, Neuausg. des Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, siehe o., Anm. 38, Kapitel I, „Die ältere Akademie", § 3, S. 44–72, hier S. 65.

301 Siehe Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 227. Nach Diogenes Laertios, V 28, gehören bei Aristoteles dem Bereich der praktischen Philosophie die Ethik und die Politik an, von denen die letztere es teils mit dem Staat, teils mit der Hauswirtschaft zu tun hat.

302 Siehe dazu L. Baur, „Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae", hg. und philosophiegeschichtlich untersucht nebst einer Geschichte der philosophischen Einteilung bis zum Ende der Scholastik, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 4, Heft 2 und 3, 1903, S. 325 ff. Als „unzerstörbare Ordnungsidee" bezeichnete die ‚peripatetische Dreiteilung' H. C. Recktenwald, „Die Klassik der ökonomischen Wissenschaft", siehe o., Einleitung I, Anm. 287, S. 49–71, hier S. 50 (zitiert nach Irmintraut Richarz, 1991, S. 23). Zur arabischen Welt siehe J. Stephenson, „The Classification of the Sciences according to Nasiruddin Tusi", *Isis* 5, 1923, S. 324 ff. (nach Martin Plessner, 1928, S. 39 Anm. 4, nicht fehlerfrei) und H. A. Wolfson, „The Classification of Sciences in mediaeval Jewish Philosophy", *Hebrew Union College Jubilee Volume*, Cincinnati 1925, S. 263–315.

303 Siehe Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 45 f.; 72. Vgl. auch die allgemeine Einleitung zum ersten Buch der *Politik*, S. 120 ff.

gute Eigenschaften besitzen, hat einen Einfluß auf den guten Zustand des Staates. Und es muß einen Einfluß haben, denn die Frauen bilden die Hälfte der Freien und aus den Kindern gehen diejenigen, die (als Bürger) an der Verfassung teilhaben, hervor" (1260 b 15 ff., die Übersetzung stammt hier und im folgenden, wenn nichts anderes angegeben ist, von Schütrumpf). Davon abgesehen kann aber natürlich auch diesen Äußerungen entnommen werden, welche Position zumindest im Groben ihr Verfasser zum zeitgenössisch vielbehandelten Thema Oikonomik einnahm. Insofern lohnt sich eine Inhaltsangabe dieses ersten Buches, um die in den Kommentaren jeweils angegebenen Vergleichsstellen aus Aristoteles in ihren Kontext einordnen und so das Verhältnis zwischen den Verfassern der *Oikonomika* und Aristoteles klarer erkennen zu können, woraus sich wiederum Kriterien für deren geistige Abhängigkeit und die Datierung der Schriften ergeben.[304]

Nachdem Aristoteles die *Politik* mit der grundsätzlichen Feststellung eingeleitet hat, daß zwar jede Gemeinschaft einen bestimmten Zweck verfolge, der Staat (Polis) aber als höchste und alle anderen in sich einschließende Gemeinschaft das höchste aller Güter anstrebe – woraus sich dann auch der von anderen Autoren negierte Unterschied zwischen leitendem Staatsmann (politikos), König (basilikos), Hausherr (oikonomikos) und Sklavenhalter (despotikos) ergebe, – tritt er in Kapitel 2 (1252 a 24–53 a 39) in die am Schluß von Kapitel 1 angekündigte Untersuchung der konstituierenden Teile einer staatlichen Gemeinschaft ein, um „besser (zu) erkennen, einmal, worin sich die Herrschertypen von einander unterscheiden", und dann ob es möglich sei, ein kunstgerechtes (technikon) Wissen über sie zu erlangen. Er geht dabei quasi idealtypisch genetisch vor: Auf der ersten Stufe von Zusammenschlüssen steht die Verbindung von Weiblichem und Männlichem „zum Zwecke der Fortpflanzung". Es folgt der „Sklave von Natur", der der Beherrschung bedarf und sich zu gemeinsamem Nutzen dem Herrn unterordnet (vgl. III 6, 1278 b 32–37). „Aus diesen beiden Verbindungen entsteht erstmals der Haushalt, und zutreffend bemerkt Hesiod in seinem Dichtwerk: ‚Zuallererst das Haus, Frau und Pflugstier', denn der Stier vertritt bei den Armen den Sklaven. Die Gemeinschaft, die in Übereinstimmung mit der Natur zur Befriedigung der Alltagsbedürfnisse gebildet ist, ist der Haushalt, Personen, die Charondas ‚um den gleichen Brotkorb vereint', der Kreter Epimenides aber ‚um dieselbe Krippe vereint' nennt."[305] Auf der nächsten Stufe folgt das Dorf (kome), „die erste Gemeinschaft, die aus mehreren Haushalten besteht und nicht (nur)

[304] Zur Frage der Einheit und Bedeutung des ersten Buches der *Politik* siehe Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 120–134, sowie seinen Kommentar zu den jeweils einzelnen Stellen. Zusammenfassender Überblick zu Aristoteles bei Hellmut Flashar, „Aristoteles", in: *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, Neuausg. des Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, hg. von H. Flashar, siehe o., Anm. 38, S. 177–457.

[305] Zur Einordnung und Bewertung der Einzelstellen siehe immer Schütrumpfs Kommentar.

um der Dinge des täglichen Bedarfs willen gebildet wurde" (1252 b 15–16). Ein staatlicher Verband „ist aber die aus mehreren Dörfern gebildete vollendete Gemeinschaft, die die Grenze erreicht hat, bei der – wenn man so sagen darf – vollständige Autarkie besteht. Um des Überlebens willen ist er entstanden, er besteht aber um des vollkommenen Lebens willen. Jeder staatliche Verband existiert deswegen von Natur, da dies ja auch für die ersten Gemeinschaften galt; denn er ist das Ziel jener, aber es ist die Natur, die das Ziel darstellt [...]. Daraus geht nun klar hervor, daß der Staat zu den Dingen zu zählen ist, die von Natur sind, und daß der Mensch nach (der Bestimmung) der Natur ein Lebewesen ist, das zum staatlichen Verband gehört [...]." (52 b 27–53 a 3, vgl. die Formulierung III 9, 1280 b 30 ff. und 6, 1278 b 15 ff.).

Den fundamentalen Unterschied zwischen der menschlichen Staatsgemeinschaft und tierischen Gemeinschaften sieht Aristoteles in der Sprache begründet, mit deren Hilfe das Nützliche und Schädliche und damit auch das Gerechte und Ungerechte dargelegt werden kann. „Denn dies ist den Menschen gegenüber den anderen Lebewesen eigentümlich, allein ein Empfinden für Gut und Schlecht, Gerecht und Ungerecht und anderes zu haben. Die Gemeinschaft in diesen Dingen begründet aber Haushalt und Staatsverband." (53 a 15–18)[306] Für Aristoteles ist es wichtig zu betonen, daß die Polis *von Natur* aus „dem Haushalt und jedem einzelnen von uns" vorausgeht (53 a 19), während der Autor von Buch I der *Oikonomika*, doch wohl um die Bedeutung der von ihm behandelten Techne im Vergleich mit der „Politike" zu betonen, die Entstehung (genesis) in den Vordergrund rückt, wenn er (43 a 15 f.) schreibt, daß „die Oikonomik *der Entstehung nach* früher" als die Politik sei, „denn sie ist es auch der Sache nach: das Haus ist nämlich ein Teil der Stadt".

Mit Kapitel 3 (1253 b 1 ff.) greift Aristoteles folgerichtig die nähere Untersuchung des Oikos auf und zwar, entsprechend der in Kapitel 1 eingeführten Betrachtungsweise, unter dem Aspekt der in ihm vorkommenden Herrschaftsverhältnisse. Aber er vertieft hier die Frage nicht weiter und geht nur kurz auf das Verhältnis von Herr und Sklave ein, was wohl damit zu tun hat, daß der Sklave als Besitztum gesehen wird.[307] Denn in Buch I ist Aristoteles das schon 53 b 12–14 erwähnte Problem wichtiger, ob die Chrematistik, die Kunst also, sich Besitz zu schaffen, zur Haushaltsführung gehört oder nicht.[308]

[306] Daß bei Tieren keine Hausverwaltung besteht, stellt Aristoteles gegen den platonischen Sokrates *Pol.* II 2, 1264 b4 ff., lediglich fest, sie kann aber nach seiner Auffassung bei ihnen auch gar nicht bestehen.

[307] Zur Komposition des ganzen Buches siehe Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 120–128. Vgl. auch den anregenden Kommentar von Trevor J. Saunders in der *Clarendon Aristotle Series*: „Aristotle, Politics, Books I and II", Oxford 1995.

[308] Zur Einschätzung der Chrematistik bei Platon siehe o., S. 173 f.

Er widmet die Kapitel 4 bis 11 dieser Untersuchung und gelangt zu dem Schluß, daß es zweierlei Arten von Erwerb gebe, einen naturgerechten und einen widernatürlichen, und daß der naturgerechte durchaus Teil der Hausverwaltungslehre sei.[309] Grundsätzlich heißt es zu Beginn der Argumentation (1253 b 23 ff.): „Nun ist aber der Besitz ein Teil des Haushalts und die Fähigkeit, Besitz zu erwerben, ein Teil der Führung des Haushalts, denn ohne die notwendigen Mittel ist es ausgeschlossen, sein Leben zu fristen und in vollkommener Weise zu leben.“

Die Kapitel 4 bis 7 sind zunächst dem Besitztum Sklave und dem Problem gewidmet, ob es Sklaven von Natur gebe oder nicht.[310] Mit Kapitel 8 kehrt Aristoteles zur ursprünglichen Fragestellung zurück (1256 a 1 ff.): „Wir wollen aber umfassend nach der vorgezeichneten Methode, den gesamten Besitz und die Kunst, sich Besitz zu erwerben, untersuchen.“ Und nun diskutiert er (1256 a 3–12) das Verhältnis von Chrematistik/Erwerbskunde und Oikonomia/Hausverwaltung unter dem Gesichtspunkt des Herstellens und Gebrauchens. Da heißt es: „Zuvörderst nun muß man hier fragen, ob die Erwerbskunde einerlei mit der Hausverwaltungskunde (oikonomiké) oder ob sie ein Teil oder auch eine Hilfswissenschaft von ihr ist, und wenn eine Hilfswissenschaft, ob in der Weise, wie die Kunst, Weberschiffe zu machen, eine Hilfskunst der Weberei, oder in der, wie die Erzgießerei eine Hilfskunst der Bildgießerei ist. (Denn das Verhältnis ist in beiden Fällen nicht dasselbe, sondern die Kunst, Weberschiffe zu machen, liefert die Werkzeuge (órganon), die Erzgießerei aber die Materie (hýle). Unter Materie aber verstehe ich das Zugrundeliegende (hypokéimenon), aus welchem das Werk verfertigt wird, für den Weber also die Wolle wie für den Bildgießer das Erz. Daß nun zunächst nicht einerlei mit der Hausverwaltungskunde die Erwerbskunde ist, liegt zutage. Denn letztere hat es mit dem Herbeischaffen zu tun, erstere aber mit dem Verwenden (was sollte es sonst für eine Kunst sein, deren Aufgabe die Verwendung der im Hause (Oikos) vorhandenen Mittel wäre, wenn nicht die Hausverwaltungskunst!). Ob aber jene letztere ein Teil von ihr oder eine ganz andere Art (eidos) sei, darüber läßt sich streiten, wenn anders nämlich es Sache des Erwerbskundigen ist zu wissen, welches die Mittel sind, Besitz und Vermögen (chrémata) zu verschaffen. Besitz und Reichtum (ploutos) umfassen nun aber viele verschiedene Teile, und streitig ist also zunächst dies, ob der Landbau (georgiké) und überhaupt die Sorge für die Nahrung ein Teil der Hausverwaltungskunst ist oder einer ganz anderen Art

[309] Grundsätzlich zur Oikonomike bei Aristoteles und zu den Schwierigkeiten, die sich aus seiner inkonsequenten Begriffsverwendung ergeben Carlo Natali, 1995, S. 24–36. Seiner Ansicht nach ist der λόγος περὶ οἰκονομίας (1253 b 2; 1278 b 17–19) für Aristoteles nötig, um den theoretischen Ort der richtigen Oikonomia festzulegen.

[310] Zu Aristoteles' Behandlung des Themas Sklaverei im Zusammenhang mit seinen Geschlechterrollenvorstellungen siehe u. S. 192 ff.

von Wissensgebiet angehört. Nun gibt es aber viele Arten von Nahrung und infolgedessen auch vielerlei verschiedene Lebensweisen (bíos) bei Menschen und Tieren."(Übersetzung Susemihl/Kullmann)[311]

Als naturgegeben akzeptiert Aristoteles die Lebensform der Nomaden, der Räuber, Fischer, Jäger/Krieger und Ackerbauern (1256 b 1 f.); denn „Besitz in diesen Dingen ist offensichtlich allen von der Natur selber gegeben". Abschließend heißt es zu dem Erwerb dieser natürlichen Lebensgrundlagen (1256 b 26 ff.): „(Diese) eine Form der Erwerbskunst ist von Natur ein Teil der Kunst der Haushaltsführung; denn ein reichlicher Vorrat an Gütern, die für das Leben unerläßlich und für die staatliche und häusliche Gemeinschaft nützlich sind, muß vorhanden sein – oder die Erwerbskunst muß diesen Vorrat bereitstellen, damit er vorhanden ist.[312] In solchen Gütern scheint der wahre Reichtum zu bestehen."[313]

Der anderen, widernatürlichen Erwerbskunst, der Kunst des Gelderwerbs wendet sich Aristoteles dann in Kapitel 9 zu (1256 b 40 ff.): Aus ihr entstand die „gewinnsüchtige Erwerbskunst", der „es um das Geld zu gehen" und bei der es keine Begrenzung des Reichtums mehr zu geben scheint. „Eine Begrenzung besteht jedoch bei der Erwerbskunst, die in den Bereich der Haushaltsführung fällt; denn *solchen* (unbegrenzten *Reichtum* zu gewinnen), ist nicht die Aufgabe der Ökonomik." (57 b 31) Die Schlußfolgerung lautet dann (1258 a 19 ff.): „Aber auch jene Frage, von der wir ausgingen, wird jetzt leicht zu entscheiden sein, ob nämlich die Erwerbskunst Sache des Hausverwalters (oikonomikós) und des Staatsmannes (politikós) ist oder die nötigen Mittel vielmehr bereits vorhanden sein müssen – denn wie die Staatskunst (politiké) sich auch die Menschen nicht erst schafft, sondern sie bereits aus den Händen der Natur empfängt und verwendet, so muß die Natur, nämlich die Erde, das Meer usw. auch die Nahrung darbieten –, sodann aber über diese gegebenen Mittel in angemessener Weise zu verfügen, das ist es, was dem Hausverwalter zu-

[311] Vgl. vor allem den Kommentar von Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 298 ff., mit schematischer Darstellung des Verhältnisses Ökonomik/Erwerbskunst und Erwerbskunst/Nahrungsbeschaffung auf S. 305. Die Frage nach dem Verhältnis verwandter Technai zueinander sowie der hier bei Aristoteles herangezogene Vergleich findet sich schon bei Platon, *Staat* 281 c ff.

[312] Wenn Schütrumpf S. 347 formuliert: „Naturgemäß ist daher die zur Ökonomik gehörende Beschaffung von agrarischen Gütern, nicht mehr naturgemäß die gewinnsüchtige Handelstätigkeit, *bei der Gewinn aus Beziehungen zwischen Menschen gezogen wird.*" (Hervorhebung R. Z.), so klingt das, als habe er *Oikonomika* I 1343 a 28 f. gelesen; vgl. den Kommentar zur Stelle.

[313] Zu der verwandten, aber grundsätzlich ethisch gemeinten Frage nach dem sinnvollen Umgang mit Besitz, die eines der zentralen Themen der Schriften *Über den Reichtum* war, siehe Xenophon, *Oikonomikos* I 6 ff., Theophrast, u. S. 202, Philodem *Oikonomia*, Einleitung IV, u. S. 252 ff. Allgemein Rainer Nickel, *Das Begriffspaar Besitzen und Gebrauchen*, Diss. Berlin 1970 (vor und bei Aristoteles), sowie speziell zu Xenophon Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1813 und 1839.

kommt. Ist es doch auch nicht die Sache der Weberei, Wolle zu erzeugen, sondern sie zu gebrauchen und zu wissen, welche Wolle gut und tauglich und welche schlecht und untauglich ist. Und könnte man doch sonst auch fragen, warum denn gerade die Erwerbskunde ein Teil der Hausverwaltungskunde (oikonomía) sein soll und nicht ebensogut auch die Heilkunde, denn der Gesundheit sind ja doch die Hausgenossen ebenso bedürftig wie des Lebens und aller zum Leben notwendigen Dinge." (Übersetzung Susemihl/Kullmann)

Zur Differenzierung der ‚oikonomischen' Überlegungen des Aristoteles hat S. Todd Lowry sich sehr überzeugend geäußert.[314] Nach seiner eigenen Angabe (S. 12) behandelt er in Kapitel 8 „Aristotle's macropolitical economy and his view of the oikos and polis as expressions of natural and rational values in a desirable society". S. 231 faßt Lowry zusammen: „In other words, the whole profit-motivated market process which we now call the ‚economy' was regarded by Aristotle as *chrematistics* and *external* to his *oikonomia*. *His* political economy was directed to an analysis of the management and satisfaction of the needs of the household and state and not to the study of a market oriented toward profit maximization. A. Anikin[315] expressed this paradox very well. ‚For Aristotle', he wrote, ‚the expression *homo oeconomicus* would have meant the exact opposite, a man who seeks to satisfy his reasonable needs which are by no means limitless. This hypothetical figure without flesh and blood, the hero of economic works in Smith's day, he would probably have called *homo chrematisticus*.'" Aus moderner haushaltsökonomischer Sicht gelangt B. Seel[316] zu dem Schluß, daß in der aristotelischen Auffassung von Besitz und Erwerb die „soziale Ordnung, in der das sittlich gute Leben verwirklicht wird, [...] absoluter Maßstab für das wirtschaftliche Richtige" sei und „das hauswirtschaftliche Problem [...] zur abhängigen Variablen gegenüber vorgegebenen sozialen Normen" werde.[317]

In Kapitel 11 kommt Aristoteles dann noch, abschließend zum Thema Chrematistik, auf die praktische Seite zu sprechen; denn obwohl eigentlich nur die theoretische Beschäftigung einem freien Manne angemessen sei, diene die praktische Erfahrung doch „der Erfüllung notwendiger Bedürfnisse"

[314] S. Todd Lowry, 1987, II, Kapitel 7 zur *Nikomachischen Ethik* V, und Kapitel 8: „From Two-Party Exchange to Social Economy: Aristotle's Theory of the *Polis*", S. 214–241.

[315] *A Science in Its Youth: Pre-Marxian Political Economy*, trans. K. M. Cook, Moskau 1975, S. 29. Siehe auch K. Singer, „Oikonomia: An inquiry into the beginnings of economic thought and language", siehe o., Einleitung I, Anm. 1, S. 50: „The firm distinction between oikonomia and chrematistics [...] dear to text-bookwriters, appears remote from the actualities of Greek economic life in the fourth century, the product of a solitary scholar who has learned the art of classification and dissection in the study of a zoologist."

[316] *Grundlagen haushaltsökonomischer Entscheidungen*, Berlin 1975, S. 41 f.

[317] Zur Bedeutung des Aristoteles für die Entwicklung der Wirtschaftswissenschaften im engeren Sinn siehe unten Einleitung V, S. 363.

(1258 b 10 f.). Nützliche praktische Kenntnisse in dieser Hinsicht sind nach Aristoteles solche in der Viehhaltung, im Ackerbau sowie in der Bienenzucht und der Haltung von Fischen und Geflügel. „Dies sind nun die Teile der Erwerbskunst, die im eigentlichen Sinne diesen Namen verdient, und die Erwerbszweige, die an erster Stelle stehen." (58 b 20 f.) Die zweite Art der Erwerbskunst unterteilt Aristoteles in Handel, Geldverleih und Lohnarbeit, von denen er jeweils wieder Unterarten nennt. Schließlich gibt es noch eine dritte Form zwischen den beiden zuerst genannten, „denn sie reicht sowohl in die naturgemäße Erwerbsweise wie in die des Geschäftsverkehrs hinein – sie gewinnt Produkte aus der Erde selber oder Produkte aus Stoffen, die aus der Erde stammen, zwar nicht eßbare, aber doch nützliche Dinge; unter sie fällt zum Beispiel Gewinnung von Holz und Bergwerksbetrieb jeder Art" (58 b 27–31).

Die hier vorgetragenen Überlegungen finden sich, allerdings extrem gekürzt, bei dem Autor von Buch I wieder, wenn er 1343 a 8 f. auch das Erwerben grundsätzlich zur Oikonomik zählt. Und wenn er dann 43 a 25 ff. als naturgemäßen Erwerb die Landwirtschaft und andere Erwerbsquellen aus dem Boden, wie den Bergbau, nennt, andere Tätigkeiten dagegen, wie die banausischen, die Hauptquelle des Lohnerwerbs sind, ablehnt, zeigt sich, daß auch er nur die naturgemäße Erwerbskunst des Aristoteles im Auge hat.[318]

Die zweite Form der Erwerbstätigkeit, die eigentlich naturwidrige, wird dann ausführlich von dem Autor von Buch II behandelt, der sich, wie seine Materialsammlung zeigt, insbesondere den Hinweis des Aristoteles zu Herzen genommen zu haben scheint, mit dem dieser ein weiteres Eingehen auf die Praxis für seine Zwecke ablehnt (1258 b 39 ff.): „Da aber einige Autoren hierüber Schriften verfaßt haben, z. B. Charetides von Paros und Apollodor von Lemnos über Ackerbau, sowohl über (Fruchtanbau) durch Aussaat als auch den Obstanbau, genau so auch andere Schriftsteller über andere Gegenstände, da soll der, dem daran liegt, daraus seine Kenntnis gewinnen. Außerdem muß man die verstreuten Äußerungen über die Mittel, durch die einige Leute bei ihrer Erwerbstätigkeit erfolgreich waren, zusammenfassen. Denn für alle, bei denen sich Besitzerwerb hoher Wertschätzung erfreut, ist dieses alles nützlich [...]." Zur Illustration fügt Aristoteles je eine Anekdote über Thales und Dionysios I. von Syrakus zum Vorteil von Monopolbildung an.

In Kapitel 12 (1259 a 37–b 17) kommt Aristoteles noch einmal auf diejenigen Herrschaftsverhältnisse im Rahmen einer Haushaltsführung zu sprechen, die nach der vorangegangenen Behandlung des Sklaven noch ausstehen und die sich von der Beziehung zu diesem insofern unterscheiden, als es sich um eine Herrschaft über Freie und damit nicht über Besitztümer han-

[318] Zur Tugend des Handwerkers, dessen Stellung nach ihm die einer begrenzten Sklaverei ist, siehe auch Aristoteles, *Pol.* I 13, 1260 a 36 ff.

delt: das zwischen Mann und Frau und das zwischen Vater und Kindern.[319] Er führt dabei gegenüber seiner Grundaussage von Kapitel 2 (1252 b 20 f.), daß „jeder Haushalt von dem Ältesten nach Art eines Königs geleitet" werde, eine Differenzierung ein: Das Verhältnis des Hausherrn zu seiner Ehefrau sei eine Art politischer Herrschaft – der Mann, als dauernd besser zur Leitung befähigt, regiere seine Frau wie ein städtischer Magistrat, übe also eine Herrschaft über eine Freie aus, das aber auf Lebenszeit.[320] Das Verhältnis den Kindern gegenüber sei dagegen das eines Königs, „denn der Erzeuger herrscht auf Grund seiner Liebe und seines Alters, was denn eben die Form einer königlichen Herrschaft ergibt" (59 b 10 ff.). Die Position der Frau kann in der realen Welt manchmal „gegen die Natur" mächtig sein, so wenn es sich um eine Erbtochter handelt oder in Sparta, wo zur Zeit seiner führenden Machtstellung viele Angelegenheiten der Verantwortung der Frauen unterstanden, aber sie ist auch dort, wo gemäß der Natur geherrscht wird, nicht absolut untergeordnet, wie es die Materie der Form sonst ist.[321] Aristoteles leitet diese Tatsache von den Seelenfähigkeiten der Frau ab: „Der Sklave besitzt die Fähigkeit zu praktischer Vernunft (to bouleutikon) überhaupt nicht, die Frau besitzt sie zwar, aber nicht voll wirksam (ohne Autorität – akyron), auch das Kind besitzt sie, jedoch noch nicht voll entwickelt" (*Pol.* I 13, 1260 a 12 ff.). Daraus ergibt sich für Aristoteles, daß auch Frau und Kinder, ja auch die Sklaven, charakterliche Qualitäten besitzen müssen, die ihrer jeweiligen Position angemessen sind. Die Besonnenheit und die Tapferkeit des Mannes ist eine andere als die des Weibes, „denn ein Mann würde noch als feige erscheinen, wenn er nur so tapfer wäre wie ein Weib, und ein Weib noch als sehr geschwätzig, wenn es nur so zurückhaltend wäre wie ein tüchtiger Mann" (*Pol.* III 4, 1277 b 22 ff.).

In der *Nikomachischen Ethik*[322] vergleicht Aristoteles die „politische" Gerechtigkeit ausführlicher mit der im Haushalt geltenden, ausgehend von

[319] Siehe dazu Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 121 ff. Es ist ihm darin zuzustimmen, daß die nur knappe Behandlung dieser Verhältnisse hier und der Verweis auf ihre eingehendere Erörterung im Zusammenhang einer Verfassungsuntersuchung (1260 b 8 ff.) mit dem gesamten Argumentationsgang übereinstimmt.

[320] *EN* VIII 12, 1160 b 22 ff. vergleicht Aristoteles die Staatsformen mit den Herrschaftsformen im Haushalt. B 32 ff. definiert er die Gemeinschaft zwischen den Eheleuten als eine aristokratische, „denn der Mann herrscht gemäß der Würdigkeit und in den Dingen, in denen er herrschen soll. Was aber zur Frau paßt, übergibt er ihr". Wolle der Mann über alles im Haushalt herrschen, so sei dies mit einer Oligarchie zu vergleichen, denn es verstoße gegen die Würdigkeit. Andererseits komme es vor, daß die Frau die Herrschaft im Hause übernehme, weil sie eine reiche Erbtochter sei. Dann handele es sich auch um eine Oligarchie, weil „die Herrschaft nicht von der Tüchtigkeit, sondern von Reichtum und Macht abgeleitet" sei.

[321] Vgl. Einleitung V, S. 317 ff. zu Geschlechterrollen.

[322] V 10, 1134 b 9 ff., vgl. *Magna Moralia* I 33, 15 ff., 1194 b 5 ff., besonders 18, 1194 b 26 f.: das Zusammenleben der Eheleute kommt einer politischen Gemeinschaft sehr nahe. Siehe dazu auch Michel Foucault, 1986, S. 225 ff.

dem Grundsatz (1134 a 30 f.), daß es das eigentlich Gerechte nur unter Menschen geben könne, „die unter sich ein Gesetz haben. Und ein Gesetz ist da, wo es Ungerechtigkeit gibt". Gegen Kinder könne es Unrecht im eigentlichen Sinne nicht geben, weil sie „schlechthin eigener Besitz" seien und „wie ein Teil der eigenen Person. Niemand aber hat die Absicht, sich selbst zu schädigen. Darum gibt es auch kein Unrecht sich selbst gegenüber, also auch nicht das politisch Ungerechte oder Gerechte. Denn dieses beruhte ja auf dem Gesetze unter solchen, unter denen es der Natur nach ein Gesetz geben kann, also dort, wo eine Gleichheit des Regierens und Regiertwerdens besteht. Darum gibt es eher ein Gerechtes der Frau gegenüber als den Kindern oder dem Besitz gegenüber. Dieses ist das Recht der Hausverwaltung (oikonomikon dikaion, R. Z.), und auch es ist vom staatlichen verschieden." Ob sich der Hinweis des Autors von Buch I der *Oikonomika* zu Beginn seiner Ausführungen über den Umgang mit der Frau im einzelnen, demzufolge es an erster Stelle der *Gesetze* bedürfe (44 a 8), auf diese fast „politische", also gesetzlich geregelte Herrschaft im Sinne des Aristoteles zurückführen läßt, muß offen bleiben, scheint mir aber nicht ganz ausgeschlossen zu sein. Der bisher als korrupt abgetane Satz könnte so einen Sinn erhalten, wenn auch der Autor die fraglichen *Gesetze*, die zu einer rechtmäßigen politischen Herrschaft gehören, nicht aufgeführt hat.

Etwas ausführlicher äußert sich Aristoteles im Zuge seiner Untersuchung der Herrschaftsformen insgesamt im dritten Buch (6, 1278 b 30 ff.). Im despotischen Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven ziele diese Herrschaft eigentlich auf den Vorteil des Herren, auf den des Sklaven nur akzidentiell.[323] Anders dagegen das Verhältnis zu Frau und Kindern (1278 b 37 ff.): „Die Herrschaft über Kinder und die Ehefrau und den gesamten Hausstand, die wir ökonomisch nennen, dient entweder dem Wohl der Beherrschten oder einem gemeinsamen Vorteil beider, an sich zwar dem Wohl der Beherrschten, – so bemerken wir ja, daß auch sonst Fachkenntnisse wie Medizin und Gymnastik (das Wohl der ihnen Anvertrauten zu bewirken suchen) –, akzidentiell dient sie aber auch dem der Herrschenden selber. Denn es steht ja dem nichts entgegen, daß der Sportlehrer bisweilen auch selber an den Übungen teilnimmt, wie auch der Steuermann immer einer der Passagiere ist." Auch die ‚emotionale' Beziehung (Freundschaft/φιλία, es wird wieder einmal deutlich, wie stark sich die Begrifflichkeit von der modernen unterscheidet) zwischen den Eheleuten entspricht nach Aristoteles der in einer Aristokratie, denn „sie beruht auf der Tüchtigkeit; dem Besseren kommt das größere Gut zu, und jedem das, was zu ihm paßt. Und so auch das Recht." (VIII 13, 1161 a 22 ff.)

[323] Vgl. *EN* VIII 12, 1160 b 29 f.

Weil es in der Hausverwaltung nach Ansicht des Aristoteles, der damit ihren Zusammenhang mit der Ethik klar betont, mehr um die Menschen als um den Besitz und mehr um die Tugend der Menschen als um die Anhäufung von Reichtum geht, diskutiert er im abschließenden 13. Kapitel von Buch I der *Politik* (1259 b 18 ff.) die Frage, ob die für den Erhalt der Gemeinschaft erforderliche Tugend für alle konstituierenden Teile eines Haushalts die gleiche sei. Ob diese Erörterung, die schon für Aischines und Antisthenes, zumindest im Hinblick auf die Tugend der Frau, überliefert ist,[324] in den Zusammenhang der Oikonomia gehört und von Aristoteles, unabhängig von den Bezugnahmen auf Platon, deshalb *hier* angeschnitten wird, muß offen bleiben. Jedenfalls verschiebt er, hier wohl dem Vorbild Platons folgend, die Behandlung des Verhältnisses Mann und Frau, Kinder und Vater „sowie darüber, was in ihrem gegenseitigen Verkehr das Geziemende und Nichtgeziemende und auf welche Weise das erstere zu erreichen und das letztere zu vermeiden ist", auf die Untersuchungen über die Staatsverfassungen mit der Begründung, daß es, da Frauen und Kinder Teile der Familie und diese wiederum Teil der Polis seien, für die Verfassung der Polis wesentlich sei, „daß tüchtig die Kinder und tüchtig die Weiber sind. Es muß aber wohl etwas darauf ankommen, da die Weiber die Hälfte der freien Leute im Staat bilden und aus den Kindern dereinst Teilnehmer des Staates werden sollen." (1260 b 8 ff., (Übersetzung Susemihl/Kullmann))

Aristoteles scheint anzunehmen, daß in den sogenannten guten Verfassungen, die „nach der Natur" geordnet sind, Mann und Frau eine Stellung zueinander einnehmen, die zwar natürlich nicht auf Gleichberechtigung beruht, der Frau aber doch eine Position einräumt, die sie weit über die der Sklaven erhebt. Der Unterschied zwischen Mann und Frau wird nur noch im Bereich dessen gesehen, was im biologischen Modell die „Geistseele" genannt wird (siehe gleich u.). Diese hat aber keinerlei Anteil am Körper, so daß der Geschlechterunterschied keine biologische Grundlage mehr hat. Zusammenfassend lassen sich die beiden Modelle des Geschlechterverhältnisses bei Aristoteles wohl so charakterisieren: In der Biologie, bzw. Zoologie, im Bereich der „Lebewesen", ist das Weibchen ein unvollkommenes Männchen, das aufgrund seines Mangels an Wärme nur untergeordnet an der Fortpflanzung beteiligt ist (vgl. Einleitung V, S. 318 f. und 353 ff.). Allerdings gibt es bei der Vererbung auch auf seiten des Weibchens „Impulse", die sich durchsetzen können, wenn die Stärke der männlichen Wärme nicht ausreicht, um sich in ihrer Prägekraft vollständig durchzusetzen. Im „kulturellen" Bereich ist zwar auch der Mann der Frau überlegen, aber dieser Unterschied bewegt sich ausschließlich im Bereich der Geistseele: Die Frau hat am obersten Seelenteil, am ratgebenden – bzw. an der praktischen Vernunft –

[324] Siehe o. S. 150.

nur beschränkt Anteil, insofern er bei ihr „ohne Autorität" vorhanden ist. Das „Recht der Hausverwaltung", das grundlegend für das menschliche Zusammenleben ist, weist aber Mann und Frau verschiedene Bereiche und Aufgaben zu, so daß sie in paritätischem Nebeneinander sich zur Erreichung ihres gemeinsamen Zieles ergänzen. Deshalb gibt es auch Freundschaft zwischen Mann und Frau, und der Mann übt nur eine „politische" Herrschaft über die Frau aus. Kulturelle Bedingungen wie der Reichtum einer Erbtochter (*EN* VII 12, 1161 a 1) können allerdings zu „unnatürlichen Verbindungen" führen, in denen die Frau mehr Macht hat als der Mann. Außerdem kann „Gewöhnung" und eine besondere Erziehung der Männer, wie z. B. in Sparta, dazu führen, daß Frauen auf Dauer Herrschaft im Gemeinwesen ausüben. Deshalb ist es auch nötig, die Frauen ebenso wie die Männer zu ihren „natürlichen" spezifischen Tugenden zu erziehen. Wie es verschiedene Verfassungsformen gibt, kann also auch das Geschlechterverhältnis verschieden gestaltet sein und einem Wandel unterliegen.

Die Quellenlage reicht insgesamt nicht aus, um die Frage zu beantworten, ob Aristoteles im ersten Buch der *Politik* hinsichtlich des Haushalts überwiegend eigene Überlegungen vorträgt oder ob er sich seinerseits auf andere Schriften stützt, z. B. eben die *Oikonomia* des Antisthenes. Schon Düring hatte festgestellt, „daß Aristoteles im ersten Buch mit einem anderen Begriffsmaterial als in VII, VIII arbeitet", und Schütrumpf vertieft diese Beobachtung, wobei er besonders auf die Verwendung des Begriffs „Gemeinschaft" (κοινωνία) verweist,[325] aber die Frage einer eventuellen direkten Benutzung von Quellen wird nicht aufgeworfen. Wenn H. Flashar[326] die Ethik des Aristoteles als „ein systematisch geformtes Sammelbecken griechischer Traditionen und somit eine Art gemeingriechische Ethik" bezeichnet, so ist damit noch nicht geklärt, woher Aristoteles seine Detailkenntnisse bezog. Es erscheint mir durchaus naheliegend, daß Aristoteles beispielsweise die oben behandelten Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Arten des Erwerbs oder die Aufzählung derjenigen Kenntnisse, die hinsichtlich der Landwirtschaft nützlich sind, aus oikonomischen Schriften übernommen hat, von denen er ja offensichtlich wußte. Dann könnte es auch sein, daß Meister und Schüler direkt aus den gleichen Quellen schöpften, aber nicht unbedingt immer das Gleiche.[327] Hier muß weiter geforscht werden.

[325] I. Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, S. 475, zitiert nach Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 131 ff.

[326] H. Flashar, „Ethik und Medizin. Moderne Probleme und alte Wurzeln", in: *Médicine et Morale dans l'Antiquité, Entretiens sur l'antiquité classique*, Bd. 43, Vandœuvres-Genève 1997, S. 1–29, Zitat S. 11.

[327] Siehe dazu den Kommentar zu I 1343 a 10–16, wo sich eine völlig unaristotelische Polisdefinition findet.

Damit schließt Aristoteles das erste Buch ab. Nachzutragen ist noch die Behandlung des Themas Sklave,[328] weil sich hier auf interessante Weise zeigt, wie die auch biologisch untermauerten Vorstellungen vom Wesen der Geschlechter[329] überlagert werden von Überlegungen aus anderen sozialen Bereichen. Zum Verständnis vorauszuschicken ist dabei, daß nach Aristoteles, die Seele (psyche) „etwas vielfältig Differenziertes" ist.[330] In *De anima* und den zoologischen Schriften unterscheidet er drei Seelenfunktionen, nämlich die Vegetativseele (psyche threptike), die Wahrnehmungs- oder Sinnenseele (psyche aisthetike) und die Geistseele (psyche noetike). Über eine Vegetativseele verfügen bereits die Pflanzen, und sie ist nicht nur Prinzip der Ernährung und des Wachstums, sondern dient auch der Fortpflanzung. Die Wahrnehmungsseele ist bei den Tieren vorhanden und schließt das ein, was wir „Triebe" nennen (orexis). Die Geistseele schließlich ist dem Menschen vorbehalten, der als einziges Lebewesen über Sprache und Abstraktionsvermögen verfügt. Diese Geistseele stellt eine Verbindung zwischen dem Menschen und dem Göttlichen her. Während die Empfindungsseele und die Vegetativseele zusammen mit dem Samen entstehen, kommt die Geistseele, der nous, von außen (*De gen. anim.* II 3, 736 b 27 ff.), und keine energeia somatike hat mit ihrer Tätigkeit an ihr teil. Der Nus hat dementsprechend zwar nicht am Körper teil, aber seine Aktivität wird durch körperliche Umstände gefördert oder gehemmt.

Auf der Grundlage dieser Annahmen ergibt sich für die Herrschaftsformen innerhalb des Haushalts folgendes. Wie ein Lebewesen aus Seele und Körper und die Seele aus Vernunft (logos) und Begierde (orexis) zusammengesetzt sind, so bestehen der Oikos aus Mann und Frau und der Besitz aus Herrn und Sklaven (1254 a 34 ff.). Männliches und Weibliches muß sich um der Fortpflanzung willen zusammenschließen. „Aber auch, was von Natur herrscht und beherrscht wird, muß sich zu seiner Erhaltung zusammenschließen; denn was mit dem Verstand weitblickend fürsorgen kann, herrscht von Natur, es gebietet despotisch von Natur, was aber mit dem Körper arbeiten kann, ist von Natur Sklave. Deswegen nützt ein und dasselbe dem Herrn und dem Sklaven." Weil aber die Natur nicht sparsam ist, sondern jeweils einen Gegenstand für jeweils einen Zweck herstellt, sind Frau und Sklave von Natur aus verschieden, außer bei den Barbaren, wo Frau und Sklave den gleichen Rang einnehmen, denn Barbaren verfügen

[328] Siehe Nicholas D. Smith, „Aristotle's Theory of Natural Slavery", in: David Keyt and Fred D. Millar Jr. (Hg.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford 1991, S. 142–155.

[329] Vgl. Einleitung V, S. 318 ff., zu Geschlechterrollen.

[330] Heinz Happ, „Die Scala naturae und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles", in: Ruth Stiehl/Hans E. Stier (Hg.), *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*. Festschrift f. F. Altheim, Berlin 1969, S. 220–244., hier S. 225.

über keine Herrschaftsfähigkeit von Natur aus und deshalb wird die eheliche Gemeinschaft bei ihnen zwischen Sklavin und Sklaven geschlossen (*Pol.* I 2, 1252 a 26 ff.).

Die auf biologischer Grundlage entwickelte Ungleichwertigkeit von weiblichem und männlichem Geschlecht[331] wird durch die Aussage über das Wesen des Sklaven, der ja biologisch ein Männchen sein kann, überlagert, was sich aus einer Art von Geschlechtslosigkeit der sog. „Geistseele" erklärt. Nach seinem Analogieverfahren leitet Aristoteles die naturgemäßen Herrschaftsformen vom vollkommenen Lebewesen ab: „Es ist aus Seele und Körper zusammengesetzt, von denen jene von Natur herrscht, dieser beherrscht werden muß." Und zwar läßt sich sowohl die despotische als auch die politische Herrschaft am vollkommenen Lebewesen erkennen, „denn die Seele übt über den Körper eine despotische Herrschaft aus, die Vernunft (nus) über das Begehren (orexis) eine politische oder königliche. Bei ihnen ist es offensichtlich für den Körper naturgemäß und vorteilhaft, von der Seele beherrscht zu werden, und für den Seelenteil, der Sitz der Affekte (pathetikos) ist, ist es (ebenso naturgemäß und vorteilhaft) von dem Seelenteil, der Vernunft besitzt, beherrscht zu werden, eine gleichmäßige (Beteiligung an der Herrschaft) oder gar eine Vertauschung (der Herrschaftsstellung) ist dagegen für alle schädlich" (5, 1254 b 4 ff.). Das Verhältnis zwischen Männlichem und Weiblichem ist grundsätzlich und von Natur aus so, „daß das eine besser, das andere geringer ist und das eine regiert, das andere regiert wird". Dementsprechend regelt sich auch das Verhältnis der Menschen sonst zueinander.[332] „Alle diejenigen, welche so weit von anderen abstehen wie der Leib von der Seele und das Tier vom Menschen – in diesem Falle befinden sich aber alle die, welche ihre Aufgabe im Gebrauch ihrer Körperkräfte finden und bei denen dies ihre höchste Leistung ist –, diese, sage ich, sind Sklaven von Natur, für die es besser ist, wenn sie auch tatsächlich als solche regiert werden, geradeso gut wie von den vorher genannten Gegenständen das Entsprechende gilt. Von Natur Sklave ist mithin derjenige, welcher einem anderen anzugehören vermag – und deshalb eben gehört er auch wirklich einem anderen an – und der an der Vernunft nur so weit teilhat, um ihre Gebote zu verstehen, ohne sie zu besitzen." (5, 1254 b 13 ff., (Übersetzung Susemihl/Kullmann) Ein Sklave von Natur ist demnach nicht eigentlich ein Mensch, sondern unterscheidet sich auch in seinem Nutzen für den Herren nicht wesentlich von den Haustieren, „denn beide gewähren uns mit ihrem Leib die erforderliche Hilfeleistung zur Herbeischaffung des zum Leben Notwendigen". An sich bemüht sich laut Aristoteles (1254 b 27 ff.) die Natur darum, den Unterschied zwischen Freien und Sklaven auch rein äußerlich am Körperbau sichtbar zu

[331] Siehe Einleitung V, zu Geschlechterrollen, S. 314 ff.
[332] Zur Form der Herrschaft über die Frau vgl. S. 187 ff.

machen, indem die Freien hochaufgerichtet sind und unbrauchbar für harte körperliche Arbeit, statt dessen aber geeignet für politische Tätigkeiten. Allerdings erreicht die Natur dieses nicht immer, so „daß manche nur die Leiber von freien Männer haben und andere nur die Seelen. Denn soviel ist doch wohl offenbar: wenn auch nur der rein körperliche Unterschied so groß wäre wie zwischen den Götterbildern und der Menschgestalt, so würden alle zugeben, daß diejenigen Menschen, welche in einem solchen Grade hinter anderen zurückstehen, Sklaven dieser anderen zu sein verdienen. Wenn dies aber schon in bezug auf den Körper richtig ist, so besteht gewiß mit viel größerem Recht dieselbe Unterscheidung und Bestimmung in bezug auf die Seele, nur daß es nicht ebenso leicht ist, die Schönheit der Seele wahrzunehmen, wie die des Leibes. Daß also ein Teil der Menschen durch die Natur selbst zu freien Leuten und ein anderer zu Sklaven bestimmt ist und daß es für die letzteren gerecht und zuträglich ist, auch wirklich Sklaven zu sein, ist hiermit bewiesen". (Übersetzung Susemihl/Kullmann)[333]

Man könnte denken, Aristoteles sehe den „Sklaven von Natur" – wie übrigens auch die Barbaren – als eine eigene „Rasse" an, die gewissermaßen zwischen Mensch und Tier steht. Aber in seiner Auseinandersetzung mit den Verfechtern der Ansicht, die Sklaverei sei, falls nicht über Barbaren ausgeübt, ungerecht, weil ja viele Sklaven in ihrer äußeren Erscheinungsform besser sind als Freie, versucht Aristoteles, diese Argumentation damit zu entkräften, daß er entgegenhält, diese Leute setzten „voraus, daß genauso wie ein Mensch von einem Menschen abstammt oder ein Tier von einem Tier, so auch ein Guter von einem Guten. Die Natur hat zwar in der Regel diese Tendenz, aber sie kann dies nicht immer verwirklichen" (I 6, 1255 b 1–5). Die Sklaven von Natur scheinen also eher eine immer und überall mögliche naturnotwendige Mißbildung zu sein, denn sie gehören ja von Natur aus zum Haushalt. Und dort waren sie auch der Hausfrau unterstellt, was Aristoteles zwar nicht explizit betont, was aber selbstverständlich war. Biologisch-geschlechtlich gesehen werden ja nun wohl auch männliche Sklaven für Aristoteles als biologische Männchen mehr Verkochungswärme aufzuweisen gehabt haben als freie Frauen, aber das besagt im gesellschaftlichen Zusammenleben für ihre seelischen Fähigkeiten und damit für ihre Stellung in der Hierarchie der Menschen gar nichts. Der Sklave von Natur durchkreuzt das binäre Geschlechtermodell der Biologie von Grund auf. Und wenn man auch noch im Zweifel sein könnte, ob der Sklave von Natur nicht doch eine besondere Art von Lebewesen im aristotelischen System darstelle, so zeigt es sich, daß sogar Freie, die in einigen Verfassungsformen auch zu den Bürgern gezählt werden, fast noch schlechter beurteilt werden als die Skla-

[333] Die in Kapitel 6 folgende Unterscheidung zwischen Sklaven nach der Natur und nach dem Gesetz kann hier außer Acht gelassen werden.

ven: die Handwerker bzw. Banausen.[334] Im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Erwerbstätigkeit differenziert Aristoteles nach Wertkriterien (*Pol.* I 11, 1258 b 35 ff.): „Unter diesen Tätigkeiten (im Rahmen der Erwerbskunst) haben diejenigen am meisten den Rang eines fachmännischen Könnens, bei denen am wenigsten dem Zufall überlassen bleibt, diejenigen sind am ehesten Tätigkeiten eines Arbeiters (banausótatai), bei denen man am stärksten den Körper in Mitleidenschaft zieht; am ehesten sklavisch sind diejenigen, für die man am meisten den Körper benutzt, von niedrigstem Rang dagegen diejenigen, für die man am wenigsten charakterliche Eigenschaften (arete) braucht." Es handelt sich hier offenkundig nicht um eine eindeutig absteigende Reihe, denn es gibt verschiedene Kombinationsmöglichkeiten. Und dabei stellt sich heraus, daß der Handwerker/Banause noch weniger charakterliche Qualität benötigt als der Sklave. Aristoteles schreibt (*Pol.* I 13, 1260 a 36–b2), nachdem er die These aufgestellt hat, daß der Sklave nur soviel areté benötigt, wie zur Verhinderung von Zuchtlosigkeit und mangelnder Tatkraft für seine Aufgaben gehört: „Wenn diese Behauptung hier wahr ist, könnte jemand aber die Frage aufwerfen, ob auch die Handerker charakterliche Qualitäten brauchen; denn häufig vernachlässigen sie infolge von Zuchtlosigkeit ihre Aufgaben. Oder macht nicht folgendes den größten Unterschied (zwischen beiden) aus? Der Sklave nimmt am Leben (des Herrn) teil, während der Handwerker nur aus größerer Ferne mit ihm zu tun hat; daher braucht der Handerker charakterliche Qualität nur in dem Maße, wie er Sklave ist. Denn der banausische Handerker (banausos technites) untersteht einer eingeschränkten Sklaverei; und der Sklave hat diese seine Stellung von Natur, ein Schuster oder ein anderer Handwerker aber (seinen Beruf) niemals." Die Textstelle ist nicht ganz leicht zu verstehen. Ich interpretiere: Der Handwerker braucht noch weniger charakterliche Qualität als der Sklave, weil er nur zum Teil, insofern er für den Auftraggeber arbeitet, Sklave ist. Der Handwerker steht also noch unter dem Sklaven von Natur, der von dem Einfluß und der Fürsorge seines Herrn profitiert. Und bei dem Handerker ist das nicht Folge seiner natürlichen Konstitution, sondern eines Berufes, den er nicht „von Natur aus" ausübt. Die Lebensweise wirkt sich also auf die Seelenfähigkeiten des Menschen aus und wirft die „natürlichen" Kategorien durcheinander.

Nach Vincent Rosivach[335] beruhte die Haltung der Athener ihren Sklaven gegenüber darauf, daß sie in erster Linie Barbaren, nicht stammverwandte Griechen als Sklaven benutzten. Barbaren aber galten ‚instinktiv' nicht nur als fundamental anders, sondern auch als wesensmäßig unterlegen. Da sie nicht Griechisch sprachen, hatten sie konsequenterweise am logos nicht teil, was dann nicht mehr auf die Sprache, sondern auf den Verstand allgemein bezogen wur-

[334] Vgl. I 1343 b 3.
[335] Vincent J. Rosivach, 1999.

de. Der Autor von Buch I differenziert gegenüber den allgemeinen Ausführungen des Aristoteles offensichtlich im Hinblick auf die oikonomischen Erfordernisse, ihm geht es um die effektivste Ausnutzung der Institution Sklaverei für die Belange des Haushalts, nicht um ihre Rechtfertigung.[336]

Damit kann die Untersuchung der aristotelischen Vorstellungen von Oikonomia im Rahmen der *Politik* als abgeschlossen angesehen werden. Unabhängig davon muß jedoch noch ein anderer Punkt abgeklärt werden. In den Werklisten des Aristoteles – bei Diogenes Laertios unter der Nr. 23, bei Hesych unter der Nr. 17 – ist ein „einbändiges" Buch, Monobiblos, mit dem Titel „Oikonomia" aufgeführt, und in den Fragmenten des Aristoteles werden eine Schrift *Über das Zusammenleben von Mann und Frau*, bzw. *Über die Ehe* sowie *Gesetze für Mann und Ehefrau* erwähnt.[337] Rose hielt die *Gesetze* für identisch mit Buch III der *Oikonomika*, was aber nicht haltbar ist, weil der Autor dieses Buches, ganz abgesehen von der paränetischen Form seiner Darlegungen, sich seinerseits auf ‚Gesetze' beruft.[338] Felix Bock hat schon 1899[339] Roses Ansicht widersprochen, hauptsächlich mit dem Argument, Buch III sei nicht in sich abgeschlossen, sondern nur Teil eines anderen Buches,[340] das er mit Buch I identifiziert, aber für nicht-aristotelisch hält. Bock hat seinerseits den grundsätzlich sehr verdienstvollen Versuch unternommen, ein aristotelisches Buch *Über das Zusammenleben* zu rekonstruieren, denn sollte es ein derartiges Buch wirklich gegeben haben, wäre sein Inhalt für die Beurteilung der pseudo-aristotelischen Bücher über Oikonomik natürlich von größter Wichtigkeit.

Bock rekonstruiert zunächst aus Zitaten die Schrift des Seneca *De matrimonio*, um darauf aufbauend dessen Quellen, Aristoteles und Theophrast, näher zu bestimmen. Durch Vergleiche mit der *Politik* und der *Nikomachischen Ethik* gelangt er für Aristoteles zu folgendem Ergebnis: Ausgangspunkt des aristotelischen Buches sei die Frage nach dem Sinn und Zweck der Ehe überhaupt gewesen, bzw. ob man heiraten solle.[341] Nachdem er diese Frage positiv beantwortet habe, indem er die Ehe als sowohl physisch wie ethisch als notwendig erwies,[342] habe er sich der Frage nach dem besten Zeitpunkt der Eheschließung gewidmet (vgl. *Pol.* VII 16, 1334 b 29–1336 a 2, im Rahmen der Abhandlung über die Erziehung die Überlegungen zur Erzeugung guten Nachwuchses) und anschließend der nach der Auswahl der Ehefrau.

[336] Siehe I 1344 a 23 ff.

[337] Siehe Rose, Fragmente XXVII (182 f.) und XXVIII.

[338] Vgl. u. S. 236 Einleitung III zu Buch III.

[339] Felix Bock, „Aristoteles Theophrastus Seneca De matrimonio", *Leipziger Studien zur classischen Philologie* 19, 1899, S. 1–70.

[340] Vgl. dagegen besonders Renato Laurenti, 1968, u. S. 236.

[341] Das Problem, ob der Philosoph heiraten solle, ist schon früher diskutiert worden, u. a. von Antisthenes, siehe o., S. 151; vgl. dazu auch unten unter Theophrast, S. 201.

[342] Z. B. *Pol.* I 2, 1252 a 26 ff.

Aristoteles habe Reichtum und Schönheit[343] als Auswahlkriterien strikt abgelehnt und die Besonnenheit (Sophrosyne) der Frau für das allein Ausschlaggebende erklärt. Das Bild der idealen Ehefrau habe er dann illustriert anhand von Aussprüchen berühmter Männer, vor allem Dichter und Philosophen, sowie berühmter Frauen wie Theano, Gorgo und Kleobuline, sowie durch Anekdoten. Hauptpunkte seien dabei gewesen, daß die ideale Frau kein Interesse am öffentlichen Leben zeigen und nicht in der Öffentlichkeit gesehen werden solle, daß sie sich als Hausfrau auf den Haushalt konzentriere und den Bereich außerhalb des Hauses dem Mann überlasse, daß sie den Umgang mit schlechten Frauen meide und schließlich im Hinblick auf den Schmuck Zurückhaltung übe.[344] Die Hauptgliederungspunkte des Buches seien also gewesen: „ob, wann, wen", was dem Stil aristotelischer Kategorienbildung entspreche.

Bocks Arbeit ist insofern sehr verdienstvoll, als er das Vergleichsmaterial zusammengestellt hat, und sie hat zu Unrecht kaum Beachtung in der Forschung gefunden. Aber leider ist die Basis seiner Untersuchung allzu unsicher, da er aus Seneca-Fragmenten, die ihrerseits nicht wirklich gesichert sind, wiederum Fragmente herauszufiltern versucht, deren Authentizität noch unsicherer ist. Vor allem hat er sich nicht die Frage gestellt, ob seine Gewährsmänner, vor allem Clemens Alexandrinus und Hieronymos, nicht vielleicht Buch III der *Oikonomika* vor Augen hatten, zu dem sich verschiedene, enge Beziehungen ergeben. Aber auch Bock kannte natürlich Buch III, so daß hier die Gefahr eines Zirkelschlusses sehr nahe liegt. Und die Ergebnisse bleiben schließlich so allgemein, daß man nur mit Burkert sagen kann, es handele sich um „die Allerweltsthemen der antiken Ethik"[345], bei denen Übereinstimmungen nichts über direkte Abhängigkeiten auszusagen brauchen. Einzelne Punkte der Argumentation lassen sich beispielsweise schon bei den Sieben Weisen finden, wie die Frage nach dem Reichtum[346] und der sozialen Herkunft der Ehefrau oder der Rat, die Frau nicht vor den Augen der Sklaven zärtlich zu behandeln.[347] Bei längerer Beschäftigung mit

[343] Unter dieser Rubrik ordnet Bock (S. 22 und 36) auch Überlegungen zur sexuellen Zurückhaltung in der Ehe ein, die mit Sicherheit bereits von Antisthenes geäußert wurden (vgl. o. S. 150 ff.). Vgl. Einleitung V, zur Sexualität, u. S. 342 ff. Wenn Bock mit seiner Ansicht Recht hätte, wäre das ein wichtiges Argument mehr dafür, auch Buch III bereits in das 4. Jahrhundert zu datieren.

[344] Diese Punkte tauchen alle in Buch III auf, siehe für die Einzelheiten den Kommentar.

[345] *Hellenistische Pseudopythagorica*, siehe o., Einleitung I, Anm. 138.

[346] Zu diesem Thema gab es nach dem Schriftenverzeichnis auch ein besonderes Werk des Aristoteles, siehe dazu Pierre Thillet, *Aristote, De la richesse – De la prière – De la noblesse – Du plaisir – De l'éducation. Fragments et témoignages*, édités, traduits et commentés sous la direction et avec une préface de Pierre-Maxime Schuhl, Paris 1968, S. 5–44. Vgl. u. Einleitung IV, S. 255 ff., unter Philodem.

[347] Vgl. o. Einleitung I, S. 75 zu „Die Sieben Weisen" und Kleobulos. Zur reichen Erbtochter/Epikleros, die im Haus die Herrschaft übernimmt vgl. *EN* VIII 10,1161 a 1 ff. Den Rat, vor

dieser Materie – vor allem in der späteren Überlieferung der römischen Kaiserzeit – wird die Möglichkeit immer fraglicher, in diesem breiten, trägen Fluß der Tradition zu Haushalts- und Ehefragen einzelne prägnante und deshalb auf spezifische Autoren zurückführbare Inseln von Positionen auszumachen. Es handelt sich wohl vielmehr um einen Bereich besonders festgelegter gesellschaftlich-moralischer Grundanschauungen, auf dem sich in der Antike letztlich nichts geändert hat, und jeder Gebildete bekam bereits in seiner ‚Schulzeit' soviel davon zu hören, daß er seine eigenen Werke damit bestreiten konnte, ohne wirklich Vorgängerschriften näher konsultieren und ausschreiben zu müssen. Auf jeden Fall bedarf es hier weiterer eindringlicher Untersuchungen, insbesondere auch zur Arbeitsweise der späten, so überaus gelehrten Autoren, die wir gerne als Sammelschriftsteller bezeichnen.

Zusätzliche Literatur zu Aristoteles: H. Flashar, „Aristoteles", in: ders. (Hg.), *Die Philosophie der Antike. Grundriß der Geschichte der Philosophie*, begr. von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, Bd. 3, Basel/Stuttgart 1983, S. 177–457 (zu den „Oeconomica" S. 292); W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, Bd. VI: „Aristotle – An encounter", Cambridge 1990; O. Höffe, *Aristoteles*, München 1996; J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M. 1969 (nach Flashar, „Aristoteles", 1983, S. 183 f. und 433 gekennzeichnet durch das „Bemühen, die seit Chr. Wolff verlorengegangene Dimension der praktischen Philosophie einschließlich der alteuropäischen Ökonomik wiederzugewinnen"); A. Kamp, 1990; M. Herman Hansen, „Aristotle's Two Complementary Views of the Greek Polis", in: R. W. Wallace/E. M. Harris, (Hg.), *Transitions to Empire. Essays in Greco-Roman History*, 360–146 B. C., in honor of E. Badian, Norman/London, 1996, S. 195–210; D. Willers, *Die Ökonomik des Aristoteles*, Breslau 1931; C. Natali, 1995 (im Anhang Fragmente der Neupythagoreer und des Bryson – dazu Rezension von B. Sharples, in: *Phronesis* 41, 1996, S. 356 f.); J. Annas, „Aristotle on human nature and political virtue", in: *Review of Metaphysics* 49, 1995/1996, S. 731–753; S. Meikle, „Aristotle and the Political Economy of the Polis", in: *Journal of Hellenic Studies* 99, 1979, S. 57–73; S. Meikle, „Aristotle on money", in: *Phronesis* 39, 1994, S. 26–44 – dazu ausführlich C. Natali, „Aristotele o Marx? A proposito di ‚Aristotle on money'", in: *Phronesis* 41, 1996, S. 189–196 (Natali sieht in *Pol.* I 8–11 das erste Auftauchen der modernen politischen Ökonomie); S. Meikle, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford 1995; Rez. von B. Sharples, in: *Phronesis* 41, 1996, S. 356 f.; S. Meikle, „Aristotle on Business", in: *Class. Quart.* N.s. 46, 1996, S. 138–151 (zu *Pol.*, Buch I, die Chrematistik und ihr Ziel); M. P. Nichols, „The Good Life, Slavery, and Acquisition:

den Augen der Hausgenossen die Ehefrau zurückhaltend zu behandeln, schreibt Clemens Alexandrinus, *paed.* III 12, 84, dem Aristoteles direkt zu.

Aristotle's Introduction to Politics", in: *Interpretation* 11, 1983, S. 171–183; M. Venturi Ferriolo, *Aristotele e la crematistica. La storia di un problema e le sue fonti*, Florenz 1983.

Zum Thema Frau bei Aristoteles, sowohl im biologischen wie im sozialen Zusammenhang: S. R. L. Clark, „Aristotle's Woman", in: *History of Political Thought* 3, 1982, S. 177–191; G. Sissa, „Il corpo della donna: lineamenti di una ginecologia filosofica", in: S. Camprese/P. Manuli/G. Sissa (Hg.), *Madre Materia*, Turin 1983, S. 83–145; G. E. R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Antiquity*, Cambridge, 1983, S. 94–106; L. Lange, „Woman Is Not a Rational Animal: On Aristotle's Biology of Reproduction", in: S. Harding/M. Hintikka (Hg.), *Discovering Reality*, Dordrecht 1983, S. 1–15; Zusammenfassung der Diskussion und Einordnung bei S. Föllinger, 1996, Teil III: „Die Geschlechterdifferenz bei Aristoteles", S. 118–227.

Theophrast

Das Schriftenverzeichnis bei Diogenes Laertios (V 42–50) nennt keinen Titel, der eine Hauswirtschaftslehre bezeichnen könnte, aber Philodem hat Buch I der *Oikonomika*, aus dem er lange Passagen mehr oder weniger wörtlich zitiert, ohne jede Andeutung eines Zweifels dem Theophrast zugeschrieben.[348] Eine Untersuchung der Möglichkeit dieser Zuschreibung ist besonders schwierig, weil einschlägige Forschungen völlig fehlen.[349] „Das Werk Theophrasts ist bis heute nicht adäquat erforscht worden", beginnt Fritz Wehrli seine Behandlung dieses Philosophen in der Neuausgabe des Ueberweg,[350] und das gilt für so nebensächliche Themen wie die Oikonomia natürlich besonders. Im Bereich der Ethik gibt es einerseits auch sonst Schriften, die nicht bei Diogenes Laertios aufgeführt sind, Theophrast aber doch zugeschrieben

[348] Siehe u. Einleitung IV, S. 252 ff. unter Philodem. O. Regenbogen, „Theophrastos von Eresos", *RE* Suppl. 7, 1940, gelangt Sp. 1521, Sonderausgabe 1950, zu dem Ergebnis, daß man für Buch I sehr stark mit einer Urheberschaft des Theophrast rechnen müsse. Die modernen Bearbeiter ignorieren Philodems Zuweisung merkwürdigerweise weitestgehend; vgl. u. Einleitung III, S. 236 ff.

[349] Wichtigste Grundlage einer Auseinandersetzung mit Theophrast ist immer noch der *RE*-Artikel von Otto Regenbogen, siehe o., Anm. 348, Sp. 1354–1562. Grundlage für weitere Forschungen bietet die Sammlung von William W. Fortenbaugh, „Quellen zur Ethik Theophrasts", *Studien zur antiken Philosophie*, Bd. 12, Amsterdam 1984, die endlich die alte Fragmentsammlung von W. Wimmer, *Theophrasti Eresii opera quae supersunt omnia*, Bd. 3, Leipzig 1862, ersetzt. Eine Teilbehandlung wenigstens bei Peter Scholz, 1998, Kapitel „Theophrast, der Peripatos und die Akademie – Politische Theorie und philosophischer Humanismus", S. 183 ff.; „Die Erziehung des Menschen als praktische Aufgabe der Philosophie", S. 212–227.

[350] „Die Philosophie der Antike", Bd. 3, Neuausg. des Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, hg. von H. Flashar, siehe o., Anm. 38, S. 474.

werden können,[351] andererseits konnten einige, als aristotelisch überlieferte Schriften „mit mehr oder weniger Sicherheit auf Theophrast zurückgeführt werden".[352] Daß Philodem Theophrast gelesen hat, geht, abgesehen von den Theophrast-Zitaten in seiner Schrift *De musica*[353], auch aus der etwas bissigen Bemerkung hervor, bei der Abfassung seiner *Politik* wie auch bei anderen Werken verwandten Inhalts habe der Schüler sich vom Lehrer helfen lassen.[354] Insgesamt erweisen die erhaltenen Reste der Schulschriften des Theophrast diese laut Wehrli (S. 503) als „Bearbeitungen, welche auf *methodische Vereinheitlichung und Vervollständigung* (Hervorhebung des Verfassers) zielten, die Probleme kritisch durchdrangen und gegebenenfalls auf dem Wege empirischer Forschung weiterführten". Im Bereich der Ethik und Politik zeigt sich dabei ein erhöhtes Interesse an Einzelphänomenen, das jedoch auf eine umfassende Behandlung des sittlichen Lebens zielt und dazu führt, daß häufig Anekdoten als quasi empirisches Material herangezogen werden.[355] So beinhaltete die Schrift *Auf Einzelfälle angewandte Politik* (πολιτικὰ πρὸς τοὺς καιρούς) „eine Reihe von Beispielen des Aufwandes für Kriege und öffentliche Bauten, womit Gewaltherrscher sich ihrer Gegner erwehrten (Frg. 128; ähnlich schon Aristoteles, *Pol.* VI 6, 1321 a 31 ff.)" (Wehrli, S. 497), was besonders an die Beispielsammlung des zweiten Buches der *Oikonomika* erinnert. Derartige Themen eigneten sich naturgemäß besonders für exoterische Schriften, welche den Laien unmittelbare Einzelanweisungen zur Erlangung des individuellen Glücks gaben. „Ihrem literarischen Charakter gemäß hielten sich diese Publikationen größtenteils an außerphilosophische Lebensweisheit aus Dichtung, Novelle und Polisüberlieferung." (Wehrli, S. 509)

Im Zusammenhang des Themas Oikonomia sind von Bedeutung Schriften wie die über Ethik (S 1, 2 und 3 F.), *Über die Lebensformen* (S 16 F.), *Über die Erziehung oder Über die Tugenden oder Über die Besonnenheit* (S 9 F.), *Über die Kindererziehung* (S 10 F.), *Über die Glückseligkeit* bzw. *Über das Glück* (S 12 und 14 F.) *Über den Reichtum* (S 19 F.), *Über die Freundschaft* (S 22 F.), *Über die Leidenschaften* (S 5 F.), *Über die Liebe* (S 28 und

[351] Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, siehe o., Einleitung I, Anm. 158, S. 491, vgl. z. B. zur Schrift *Über die Ehe*, Fortenbaugh, siehe o., Anm. 349, S. 106 f.

[352] Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, siehe o., Einleitung I, Anm. 158, S. 474, S. 485: Die Schrift *Über die Melancholie* ist beispielsweise in den pseudo-aristotelischen *Problemata* greifbar.

[353] Fortenbaugh L 32 und L 33 mit dem Kommentar S. 196 ff.

[354] Philodem, *Volumina rhetorica*, S. Sudhaus (Hg.), 2 Bde., Leipzig 1892 und 1896 (ND 1964), Bd. II, S. 57, zitiert nach Wehrli, der (S. 496 f.) als ein Hauptthema dieser Schrift die Familie mit den Elementen der verschiedenen Herrschaftsformen als Modell der staatlichen Gemeinschaft annimmt.

[355] Vgl. S. 492 und 510; zum Verhältnis zu Aristoteles und dessen Lehre siehe auch Fortenbaugh, siehe o., Anm. 349, S. 142 ff., zum Interesse an historischem Material S. 141 f.

29 F.), *Von der Lust* (S 25 und 26 F.), sowie *Über das Alter* (S 18 F.), weil die ohne Buchangabe überlieferten Fragmente des Theophrast, die in einer *Oikonomia* Platz gefunden haben könnten, auch aus diesen Schriften stammen können. Fortenbaugh erwähnt Philodems Zuschreibung des ersten Buches der *Oikonomika* an Theophrast erstaunlicherweise überhaupt nicht.

An Buch III der *Oikonomika* erinnern die Frg. L 36 F. (= 158 Wi.) und L 125 F. (= 157 Wi.), denen zufolge eine Frau sich statt mit politischen mit oikonomischen Angelegenheiten befassen und ihre Schönheit nicht öffentlich zur Schau stellen solle.[356] Frg. L 84 (= 152 Wi.) handelt zunächst von der Frömmigkeit, und Fortenbaugh verweist in diesem Zusammenhang (S. 255) auf die pseudo-aristotelische Schrift *De virtutibus et vitiis* 1250 b 15–24. Nach E. A. Schmidt[357] besteht große Ähnlichkeit zwischen dieser letztgenannten Stelle und den Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenos (Fr. 33–34 Wehrli), was auf eine gemeinsame Quelle hinweise, die er in den ethischen Schriften des Theophrast sucht. Fortenbaugh neigt diesem Vorschlag insgesamt zwar zu, hält es aber für „voreilig, aufgrund von Frg. L 84 anzunehmen, Theophrast sei Aristoxenos vorangegangen, indem er eine altpythagoreische Ethik aus akademisch-peripatetischem Material konstruiert habe“ (S. 256).[358] Die inhaltliche Nähe zu pythagoreischem Denken sollte aber insgesamt ebenso wenig übersehen werden wie die Tatsache, daß es ausgerechnet pseudo-aristotelische Schriften sind, die zu Theophrast in Beziehung gesetzt werden können.

Der zweite Teil des Fragments handelt von der Behandlung von Frau und Kindern und steht in auffälligem Gegensatz zu den kritischen Äußerungen Theophrasts in der Schrift *Der Weise und die Ehe* (L 46 = Hieronymos Adversus Iovinianum I 47–48: *aureolus liber de nuptiis*, nicht bei Wimmer[359]). Während in L 46 der Weise in seiner kontemplativen Lebensform durch eine Ehe und die mit ihr zusammenhängenden Pflichten und Ablenkungen nur gestört und vom Ziel abgelenkt wird, ist nach L 84 die Ehefrau gut und

[356] Vgl. III 140, 11–19 und 141, 1 mit dem jeweiligen Kommentar. Wie bei L 35 und 36 (S. 198–200) bemüht sich Fortenbaugh auch bei diesem Fragment (S. 322) redlich darum, Theophrast vom Vorwurf der Frauenfeindlichkeit reinzuwaschen.

[357] Aristoteles, *Über die Tugend*, Berlin 1965, S. 88–94.

[358] Vgl. Fritz Wehrli, *Schule d. Aristoteles* X, 1959, S. 111, sowie o. Anm. 350, S. 493. Zur altpythagoreischen Ethik siehe insgesamt Einleitung I, S. 79 ff. unter Pythagoreer.

[359] Deutsche Übersetzung bei Konrad Gaiser, *Für und wider die Ehe. Antike Stimmen zu einer offenen Frage, Dialog mit der Antike*, München 1974, S. 30–33. F. Bock, „Aristoteles, Theophrastus, Seneca *De matrimonio*“, *Leipziger Studien zur class. Philol.* 19, 1899, S. 1–70, bes. S. 41 ff.; E. Bickel, *Diatribe in Senecae fragmenta*, Bd. I: „Fragmenta de matrimonio“, Leipzig 1915, S. 373–420, zu Theophrast S. 388 ff. Weitere Literatur zu diesem Text siehe Gaiser, S. 68 f., und Fortenbaugh, S. 207. Wichtig auch der weitere Kommentar Fortenbaughs zu dieser Schrift, S. 208 ff., sowie die Ausführungen S. 106 ff. zu der Schrift *Über die Ehe*, S. 17.

menschlich zu behandeln, weil sie im Falle einer Krankheit und überhaupt im Alltagsleben derartige Wohltaten vergelten könne; und gut erzogene Kinder gelten als Stütze im Alter für die Eltern. Fortenbaugh verweist hier selbst auf das dritte Buch der *Oikonomika*, das seiner Ansicht nach „der eigentlichen Meinung Theophrasts am nächsten steht", wenn es ihm auch nicht zuzuschreiben sei (S. 256 f.).

Frg. L 35 (nicht bei Wimmer) handelt von der Erziehung der Frau, die zwar auf jeden Fall das Lesen und Schreiben beinhalten solle, aber nur im Hinblick auf die Hausverwaltung, weil alle darüber hinaus gehende Ausbildung die Frauen nur faul, schwatzhaft und neugierig mache. Frg. 141 Wi. (= Plutarch, *Agesilaos* 2, nicht bei Fortenbaugh) könnte aus dem Zusammenhang der Auswahl der richtigen Ehefrau stammen, wenn es heißt: „Doch hatten, wie Theophrast erzählt, die Ephoren den Archidamos bestraft, weil er eine kleine Frau geheiratet hatte. ‚Denn', hatten sie gesagt, ‚sie wird uns keine wirklichen Könige, sondern Miniaturkönige gebären'." Theophrast scheint Anekdoten gerne gebraucht zu haben,[360] was an die Sammlung in Buch II der *Oikonomika* erinnert, aber nichts unbedingt spezifisch Theophrasteisches gewesen zu sein scheint.

Angesichts der Diskussion in Philodems *Oikonomika* über den richtigen Gebrauch und Erwerb von Besitz[361] ist besonders zu betonen, daß auch von Theophrast eine Schrift *Über den Reichtum* (S. 19 f., vgl. o.) überliefert ist.[362]

Einen anderen Aspekt beleuchten die berühmten *Charaktere*[363], zu deren Stil, der an den von Buch I der *Oikonomika* erinnert, Wehrli schreibt (S. 492): „Der skizzenhafte Sprachstil, der oft auf syntaktische Durchformung der Sätze verzichtet, deutet darauf hin, dass die Schrift nicht für literarische Publikationen bestimmt war, sondern zu den Unterlagen für mündliche Lehre, für Forschung oder auch für populäre Schriften gehörte." Derartige Stoffsammlungen, zu denen wohl auch die umfangreichen Gesetzessammlungen[364] gehörten, müssen nicht vom Schuloberhaupt selbst erstellt worden sein,[365] gehörten aber in das Corpus der Schriften.

Nicht nur Frg. L 84 zeugt von einer Auseinandersetzung mit dem Verhalten gegenüber den Haushaltsmitgliedern, sondern auch in den *Charakteren* weist Theophrast die Eigenart eines Charaktertyps häufig auch an seinem Verhalten gegenüber der Ehefrau (3, 10, 18, 19, 21, 22, 28), den Eltern

[360] Vgl. o. Anm. 355. Siehe z. B. die Fragmente 128, 133, 134 Wi., die Fortenbaugh allerdings alle nicht als zur Ethik gehörig ansieht.

[361] Siehe unten Einleitung IV, S. 257 ff.

[362] Vgl. dazu Fritz Wehrli, o., Anm. 350, S. 494 f.

[363] Siehe dazu auch Renato Laurenti, 1968, S. 27 f., der die *Charaktere* als unergiebig ansieht. Er stellt engere Beziehungen zu Buch III als zu Buch I fest.

[364] Siehe Fritz Wehrli, o., Anm. 350, S. 492 f.

[365] Vgl. die Sammlung von Verfassungen, die Aristoteles zugeschrieben wurden.

oder Kindern (6, 13, 20) oder den Sklaven (9, 10, 12, 14, 17, 18, 22, 23, 25, 27, 30; vgl. S. 466 f.) auf. Wenn das auch kein Beleg dafür sein kann, daß Theophrast eine Haushaltslehre geschrieben hat, so zeigt es doch allgemein, wie wichtig für die Einschätzung von Persönlichkeiten im klassischen Athen deren Umgang mit den Oikosmitgliedern war. Auch für die Schamgrenzen dieser Gesellschaft geben die *Charaktere* interessante Hinweise. So ist es der Redselige (3), der zuerst eine Lobrede auf seine Frau hält, und es kennzeichnet den Bäurischen (4), daß er ein heimliches Verhältnis mit der Köchin hat und ihr beim Kornmahlen hilft, andererseits ist es der Taktlose (12, der den richtigen Zeitpunkt für eine Handlung nicht einschätzen kann: akairos/ἄκαιρος), der auf einer Hochzeit als Gast eine Rede gegen das weibliche Geschlecht hält. Der Übereifrige (13) „geht zum Vater und bedeutet ihm, daß die Mutter schon im Schlafzimmer warte" (Übersetzung Horst Rüdiger). Der Zusammenhang hier ist undeutlich und kann nur erraten werden. Man denkt an die Thematik des sexuellen Umgangs der Ehepartner mit einander, die im dritten Buch der *Oikonomika* behandelt wird (144, 16 ff., siehe den Kommentar zur Stelle). Die Schwierigkeit entsteht, abgesehen von dem satirisch übertreibenden Stil der *Charaktere* insgesamt, dadurch, daß man sich den Sohn ja wohl als nicht mehr ganz klein, d. h. die Eltern als entsprechend älter zu denken hat.[366] Aber selbst wenn das Verhalten des Sohnes anstößig ist, so spricht die Stelle doch, wenn ich sie richtig verstehe, grundsätzlich für eine bemerkenswerte Offenheit, man könnte auch sagen, einen bemerkenswerten Mangel an Intimsphäre im häuslichen Umgang. Denn der Anstoß besteht ja anscheinend nur in dem „Übereifer" des Sohnes, nicht darin, daß er von den Bedürfnissen der Mutter, die außerdem als solche offenbar wahrgenommen werden, weiß. Stellen wie diese machen schmerzhaft klar, wie wenig wir wirklich vom Alltagsleben und der Mentalität der Griechen wissen und wie groß dementsprechend unsere Schwierigkeiten mit Anspielungen sind, wenn wir sie denn überhaupt als solche erkennen.

Leichter ist die Kritik am „Unerzogenen" (20) zu verstehen, wenn es heißt: „In Gegenwart der Familie und der Dienerschaft bringt er es fertig, seine Mutter zu fragen: ‚Sag mal, Mama, als du in Wehen gelegen und mich auf die Welt gesetzt hast, wie war das eigentlich an dem Tag?' Und an ihrer Stelle antwortet er selbst, sie habe Freude und Schmerz zugleich empfunden; keinem Menschen sei so leicht das eine ohne das andere beschieden." (Übersetzung Horst Rüdiger) Auch das Verhalten Frauen gegenüber in der Öffentlichkeit wird beobachtet, und da erstaunt es heute, daß derjenige, der bei der Begegnung mit anständigen Frauen seinen Mantel hochhebt und seine Blöße zeigt, nur als „Flegel" eingestuft wird (11). Freundlicher erscheint da der „alte Narr" (27), der, wenn Frauen in der Nähe sind, Tanzschritte übt, „wo-

[366] Zu denken wäre auch an eine Wiederverheiratung eines Witwers mit einer ganz jungen Frau.

bei er sich selbst einen Schlager vorträllert". Und der ewig „Unzufriedene" (17) bestätigt die auch sonst belegte Tatsache,[367] daß emotionale Beziehungen eher in außerehelichen Verbindungen gesucht und eventuell auch gefunden wurden, wenn es heißt: „Küßt ihn seine Geliebte zärtlich, so meint er: ‚Ich möchte wissen, ob du mich wirklich von Herzen liebst.'" Alle diese Äußerungen belegen, daß die „Privatsphäre" durchaus für das Ansehen eines Bürgers von Bedeutung war, so daß Schriften über die Leitung des Haushalts nicht am Rande lagen, sondern zentrale Themen der Existenz berührten.

Die Nachrichten über Schönheitswettbewerbe der Frauen in Elis (L 123 = Frg. 111 Wi. = Athen. XIII S. 609) und Wettbewerbe in Verständigkeit (Sophrosyne) und Haushaltung (Oikonomia) bei Barbaren (L 124 = Frg. 112 Wi. = Athen. XIII S. 610) werden von Fortenbaugh (S. 320 ff.) den Schriften über den Eros zugewiesen,[368] sie könnten aber auch aus den Gesetzessammlungen stammen[369] oder aus der Schrift *Über die Erziehung*.[370] Auch sie machen wieder deutlich, wie viel wir nicht wissen. Frg. L 140 (= Frg. 117 Wi.) schließlich berichtet, den Frauen in Massalia sei gesetzlich das Wassertrinken vorgeschrieben worden, was laut Theophrast auch noch zu seiner Zeit in Milet gebräuchlich gewesen sei. Das Fragment gehört wahrscheinlich in die Schrift *Über das Zechen* (Περὶ μέθης)[371], hätte aber auch in den Gesetzessammlungen seinen Ort und erinnert darüber hinaus an Buch I 5, 1344 a 32–34, wo die Frage behandelt wird, inwieweit Sklaven der Weingenuß zu gestatten sei, wobei auf die Enthaltsamkeit anderer Völker und der Karthager auf Feldzügen verwiesen wird. Es handelt sich hier um immer wieder diskutierte Fragen,[372] die in den verschiedensten Zusammenhängen auftauchen und deshalb nur äußerst schwer bestimmten Schriften zugeordnet werden können.

Ob Philodem mit seiner Zuschreibung von Buch I der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* an Theophrast Recht hat,[373] läßt sich nicht klären. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß er eine Autorschaft des großen Gelehrten nicht für unmöglich hielt, sowohl hinsichtlich des Themas als auch hinsichtlich des Stils der Schrift. Philodem stand Gegenständen und Autoren immerhin rund zweitausend Jahre näher als wir und konnte noch zahllose Schriften lesen, die uns heute restlos verloren sind. In den frühen Peripatos wird die Schrift auf jeden Fall gehören, und auch für Buch III legt die Nähe zu Theophrast eine frühe Datierung nahe.

[367] Vgl. Einleitung V, zur Sexualität, S. 348 ff.
[368] L 117–128 mit Kommentar S. 314–324, sowie S 28–29 mit S. 119–121. Ebenso Wimmer.
[369] Siehe das Schriftenverzeichnis bei Diogenes Laertios, V 42–50, Nr. 69, 75–79.
[370] Vgl. o. S. 202, sowie Anm. 278 zur erzieherischen Rolle von Wettbewerben in Platons *Gesetzen*.
[371] S. 30 f., siehe dazu den Kommentar S. 121 ff.
[372] Vgl. den Kommentar zur Stelle.
[373] Vgl. o. Anm. 348.

Isokrates

Daß es auch ihm mit seiner Philosophia um eine Kunst der Lebens- und Menschenführung ging, hat sehr überzeugend Hartmut Wilms, 1995, gezeigt. Die Haushaltsführung kommt dabei auch zur Sprache, allerdings eher marginal.[374] Grundsätzlich wäre den Verbindungen auch zu diesem Autor weiter nachzugehen.

[374] Vgl. z. B. or. III, *Nikokles*; siehe Kommentar zu I 1344 a 8, S. 454, sowie zu III 144, 14, S. 677.

III. Die pseudo-aristotelischen *Oikonomika*

1. Allgemeine Einleitung

Die Zugehörigkeit der Bücher I und II zum Corpus der aristotelischen Schriften ist unbestritten, sie sind, soweit sich das heute noch feststellen läßt, in der handschriftlichen Überlieferung gemeinsam und meistens zusammen mit der Politik einerseits oder den Ethiken (in verschiedenen Kombinationen) andererseits überliefert worden, aber auch andere Kombinationen mit anderen Autoren kommen vor.[1] Welche Schlußfolgerungen sich daraus ziehen lassen, daß Philodem im 1. Jahrhundert v. Chr. Buch I dem Theophrast zuschreibt, ist völlig ungewiß.[2] Die verworrene Geschichte der ‚verschwundenen' Bibliothek des Aristoteles läßt keine sicheren Erkenntnisse über die frühe Entwicklung des Corpus zu, z. B. auch nicht darüber, ob nach dem Verkauf der Bibliothek an Apellikon von Teos während der Zeit ihres Aufenthalts in Athen außer Abschriften und Ergänzungen an Schadstellen auch Hinzufügungen vorgenommen worden sind.[3] Auf jeden Fall brachte Sulla die Bibliothek mit der Beute aus dem 86 v. Chr. erstürmten Athen nach Rom, wo sich der Grammatiker Tyrannion aus Amisos, ein Lehrer des Strabon und Freund von Cicero, Atticus und Caesar, damit beschäftigte und eine Veröf-

[1] Siehe dazu Ulrich Victor, 1983, S. 15–17.

[2] Daß der gleich u. genannte Tyrannion ursprünglich Theophrastos hieß, ist ein verwirrender Zufall, der nicht gerade zur Klärung der Sachlage beiträgt.

[3] Zum Lehrbetrieb der ersten Schülergeneration im Peripatos siehe Ernst Howald, „Die Schriftenverzeichnisse des Aristoteles und Theophrast", in: *Hermes* 55, 1920, S. 204–221; S. 217 ff.; zu den pseudo-aristotelischen Schriften Valentin Rose, *Aristoteles Pseudepigraphus*, siehe o., Einleitung II, Anm. 45, S. 6 f. Vgl. am Einzelbeispiel Aristoteles, *Probl.*, *Aristoteles Werke*, Bd. 19, übersetzt von Hellmut Flashar, Berlin 1983, S. 309 f.: Die im Peripatos entstanden *Problemata* liefen schon verhältnismäßig früh unter dem Namens des Aristoteles um (frühester Beleg Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr.), der vor allem die Zugehörigkeit zur peripatetischen Schule kennzeichnen sollte. Zu vergleichen sei auch der Umgang des Antigonos von Karystos mit einer noch ungeschiedenen Schriftenmasse aus der peripatischen Schule, die er auch im einzelnen als aristotelisch bezeichnete. Siehe zur Unmöglichkeit, die Frage, wie Buch III in die Bibliothek bzw. das Corpus gelangt sein könnte, zu beantworten, auch Renato Laurenti, 1968, S. 157.

fentlichung anregte.[4] Entscheidend für das Überleben des Corpus war dann die Ausgabe durch Andronikos von Rhodos, um 30 v. Chr., die zunächst den Gebildeten seiner Zeit Kenntnis von den Lehrschriften gab und auf der wahrscheinlich unsere gesamte Aristoteles-Überlieferung beruht. Andronikos faßte dabei Abhandlungen gleichen Inhalts zusammen und nahm damit eine Einteilung der Lehrschriften nach Pragmatien vor, so daß die Zusammenstellung der *Oikonomika* eventuell erst auf ihn zurückgeht.[5] Für die Frage der Zusammengehörigkeit der drei Bücher ist wichtig, daß das in griechischer Sprache verloren gegangene dritte Buch in einer Prachthandschrift, die auf Betreiben des Kardinals Bessarion in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts n. Chr. verfaßt wurde und die außer dem Organon sämtliche aristotelischen Schriften enthält, belegt ist, die *Ökonomik* als drei Bücher umfassend aufgeführt wird unter dem Titel Ἀριστοτέλους Οἰκονομικῶν βιβλία Γ, auch wenn kein Manuskript des dritten Buches direkt vorlag,[6] und daß in den beiden lateinischen Übersetzungen der Bücher I und II Buch III mitüberliefert ist.

Über Einzeltitel der drei Bücher läßt sich überhaupt nichts aussagen, nur für Buch I kann aus dem Anfang, der die Oikonomike von der Politike absetzt, auf einen Titel *oikonomike techne* geschlossen werden.[7] Vom Inhalt her würde für Buch II am ehesten ein Titel in Frage kommen, der den Begriff Chrematistik beinhaltete,[8] aber es ist überhaupt nichts darüber bekannt. Die von Rose vorgeschlagene Identifizierung von Buch III mit den im Schriftenverzeichnis überlieferten Nomoi (Νόμοι ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς) bzw. der Schrift *Über das Zusammenleben von Mann und Frau* (Περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς) ist abzulehnen.[9] Bei der Zusammenfassung der drei Bücher unter dem Titel „Oikonomika" ist an eine Ergänzung von ‚Angelegenheiten' (pragmata/πράγματα) zu denken. Egidius Schmalzriedt ist in seiner bisher nicht überholten Untersuchung über die Entwicklung von Buchtiteln in der

[4] Siehe Paul Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. 1, Berlin 1973, S. 3–44; C. Lord, „On the early history of the Aristotelian corpus", in: *Americ. Journ. of Philol.* 107, 1986, S. 137–161; Luciano Canfora, *La biblioteca scomparsa*, Palermo 1988, engl. Übersetzung: *The Vanished Library. A Wonder of the Ancient World*, 1990.

[5] Siehe Schütrumpf, I 1991, S. 69.

[6] Ulrich Victor, 1983, S. 52 f.

[7] Vgl den Kommentar zu I 1343 a 1 ff. Da es sich nicht im eigentlichen Sinne um Expertenwissen handelte (siehe u. S. 243 ff.), könnte man auch an episteme denken. Vgl. auch Rudolf Löbl, 1997, S. 145, zu substantivierten Bezeichnungen bestimmter Bereiche menschlicher Tätigkeiten, mit dem Schluß, „daß die Substantivierung der Adjektive eine Bedeutungsverschiebung nach der theoretischen oder künstlerischen Seite hin andeuten könnte, so daß man nicht mehr so selbstverständlich τέχνη, sondern eher ἐπιστήμη als Hintergrundwort annehmen müßte". Natali 1995, S. 27 f. denkt auch an hexis, die phronesis ergibt.

[8] Siehe dazu u. S. 214 ff.

[9] Siehe dazu u. S. 236.

Antike[10] zu dem Ergebnis gelangt, für philosophische Prosa sei im Verlauf des 5. Jahrhunderts v. Chr. die Situation erreicht, daß eine Differenzierung der einzelnen Werke eines Autors durch Titel notwendig geworden sei. Allerdings darf „die Existenz eines Buchtitels [...] nicht als prinzipiell gegeben vorausgesetzt werden, sondern muß, um glaubhaft zu sein, in jedem Fall nachgewiesen werden" (S. 11). Dieser Beweis ist im Fall der Oikonomiken nicht zu führen.

Die Zugehörigkeit aller drei Schriften zum Genos des Lehrbuchs scheint mir eindeutig zu sein.[11] Allerdings repräsentiert jede Schrift eine etwas andere Form dieser Gattung. Nach Alfred Stückelberger[12] gab es die verschiedensten Formen wissenschaftlicher Prosa, z. B. „ungeordnete, notizbuchartige Materialsammlungen und ausgereifte, systematisch angeordnete Lehrbücher, polemische Propagandaschriften und sachliche Monographie, leichtverständliche Einführungsschriften und hochspezialisierte Einzeltraktate, gefällig formulierte Abhandlungen und trockene Zahlentabellen." (S. 287) Während die Bücher I und II offensichtlich eine Systematisierung des Stoffes[13] anstreben, vielleicht zum ersten Mal in seiner Geschichte, bietet Buch III eine Paränese, wie sie im Bereich der Oikonomia in späterer Zeit eindeutig überwiegt.[14] Wichtig ist hierbei wohl der Hinweis von Egert Pöhlmann[15] (S. 141, 1), daß um 400 v. Chr. die Fachschriftsteller damit beginnen, auch für Laien zu schreiben, und hierfür neue literarische Formen entwickeln. Dabei werden die im Kreis der Sokratiker entstandenen Einkleidungsformen des Prosadialogs und des Gastmahls sowie der Lehrbrief nicht nur für philosophische Belehrung, sondern auch für andere Wissensgebiete nutzbar gemacht.

Neben den drei dem Aristoteles zugeschriebenen *Oikonomika* sind folgende Schriften zur Hausverwaltung aus der Antike vollständig erhalten: der *Oikonomikos* des Xenophon, die Schrift des Bryson und größere Bruchstücke von der *Oikonomia* des Philodem in den Neapler Papyrosrollen. Inhaltlich bestehen zwischen allen diesen Schriften engste Übereinstimmun-

[10] *Περὶ φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München 1970, besonders S. 32–50. Eine Fülle von antiken Quellenbelegen liefert Eduard Lohan, *De librorum titulis apud classicos scriptores graecos nobis occurentibus*, Diss. Marburg 1890.

[11] Vgl. hierzu Einleitung II: „Die Entwicklung neuer Formen der Wissenserlangung und -vermittlung", S. 118–137.

[12] „Vom anatomischen Atlas des Aristoteles zum geographischen Atlas des Ptolemaios: Beobachtungen zu wissenschaftlichen Bilddokumentationen", in: Wolfgang Kullmann/Jochen Althoff/Markus Asper (Hg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, *ScriptOralia* 95, siehe o. Einleitung II, Anm. 4.

[13] Zum systematischen Lehrbuch siehe die Untersuchung von Manfred Fuhrmann, 1960, S. 13 ff.

[14] Vgl. u. zu den einzelnen Büchern und S. 246.

[15] „Nützliche Weisheit: das antike Lehrgedicht", in: *Propyläen Geschichte der Literatur*, Bd. 1: „Die Welt der Antike, 1200 v. Chr.–600 n. Chr.", Berlin 1981, S. 138–165, vgl. o. Einleitung II, Anm. 29.

gen[16], in ihrer literarischen Form unterscheiden sie sich aber wesentlich von einander: Obwohl Xenophon auch durchaus technische Schriften, wie die *Über die Reitkunst*, verfaßt hat, wählte er für seinen *Oikonomikos* die Form des sokratischen Dialoges, womit er schon rein äußerlich die Bedeutung des Gegenstandes für die ethische Erziehung betonte. Die Autoren der Bücher I und II der *Oikonomika* dagegen bemühten sich, den Stoff in die Form eines systematischen Lehrbuches zu bringen und hoben dadurch den Techne-Charakter des Gegenstandes besonders hervor.[17] Daß religiöse Fragen in Buch I im Gegensatz zum *Oikonomikos* des Xenophon ganz vernachlässigt sind, fiel schon M. Hodermann auf.[18] Ob das mit dem Lehrbuchcharakter der Schrift zu erklären ist, muß offen bleiben, da wir viel zu wenig allgemein darüber wissen. Bryson dagegen bewegte sich, soweit die arabische Überarbeitung das noch erkennten läßt, im Bereich der paränetischen Literatur und steht damit Buch III der *Oikonomika* näher.[19] Auch Philodems *Oikonomikos* hat nicht den Charakter einer systematischen Lehrschrift, gehört aber andererseits auch nicht eigentlich zur paränetischen Literatur, sondern erweist sich als recht praktisch orientierte Abhandlung über die Haushaltung eines Philosophen, der sich um Details jedoch nicht kümmern soll. Trotzdem stimmen alle Schriften inhaltlich so stark überein, daß man immer wieder innere Abhängigkeiten angenommen hat.[20] Ob sich in dieser Verschiedenheit der Vermittlung des Stoffes eine langfristige Unsicherheit hinsichtlich seines Ortes innerhalb der Welt des Wissens spiegelt oder ob die Bücher I und II lediglich eine Ausnahme darstellen, die sich nicht durchsetzte, weil der Stoff der Oikonomiken eben doch in den Bereich der ethischen Allgemeinbildung gehörte, und deshalb nicht wiederholt worden ist, läßt sich aus Mangel an Quellen wohl kaum noch klären (vgl. u. S. 243 ff.).

2. Buch I

Über Datierung und Autorfrage besteht in der Forschung heute weitgehend Übereinstimmung; ein ausführlicher Überblick über, so weit ich sehe, sämtliche Forschungsmeinungen findet sich bei Laurenti[21]. Daß die Schrift von

[16] Siehe dazu den jeweiligen Kommentar zu den Einzelstellen der *Oikonomika* und grundsätzlich unter Xenophon bzw. Bryson, o. Einleitung II, S. 154 ff. und u. Einleitung IV, S. 265 ff.
[17] Siehe Einleitung II, S. 129 ff., sowie die Kommentare passim.
[18] *Quaestionum Oeconomicarum Specimen*, Diss. Berlin 1898, S. 27.
[19] Zu Bryson siehe u. Einleitung IV, S. 265 ff. Auch die Schriften der sog. Neupythagoreer, deren Fragmente Stobaios überliefert hat, sind überwiegend in dieser Form abgefaßt, daneben gibt es dort auch den Lehrbrief, vgl. Einleitung IV.
[20] Dazu jeweils u. Näheres.
[21] Renato Laurenti, 1968, S. 10 ff., seine eigene Position, derzufolge der Autor ein Schüler des Aristoteles oder des Theophrast gewesen sei, S. 23–29, wo er auch den Einfluß pythagoreischer Schriften anmerkt.

Aristoteles selbst stammen könnte, nahmen nur noch Gohlke (1953, S. 5–7), für den prinzipiell alles, was im Corpus überliefert ist, aristotelisch sein muß,[22] und Tricot (1958, S. 8 f.) an. Für alle anderen überwiegen die Mängel, die sie in der Schrift entdecken, derart, daß sie eine Urheberschaft des Aristoteles für ausgeschlossen halten. Die Zuschreibung des Philodem an Theophrast, die Schoemann (1839, S. 21) und Krämer (1910) übernommen hatten und Zeller[23] für nicht ausgeschlossen hielt, wird heute so weitgehend ignoriert, daß viele der neueren Übersetzer Hartungs Übersetzung nicht zur Kenntnis nehmen, weil sie unter dem Namen Theophrasts läuft. Otto Regenbogen dagegen hat diese Zuschreibung aufgrund seiner Beschäftigung mit Theophrast durchaus ernst genommen und hält sie für Buch I ebenso für möglich wie für Buch II und III.[24] Victor setzt sich mit der Autorfrage (S. 167–175) sowohl sprachlich als auch inhaltlich eingehend auseinander. Während sprachlich die Abweichungen von der üblichen Art des Aristoteles, sich zu äußern, extrem groß seien, stehe die Schrift an keiner Stelle im Widerspruch zu aristotelischen Gedanken, sie gebe diese aber verkürzt wieder. Seine Untersuchungen führen Victor zu fünf Hypothesen (S. 173 f.): Es könnte sich bei Buch I demnach handeln erstens um ein Konzept des Aristoteles, zweitens um das von einem Herausgeber des Corpus Aristotelicum ergänzte Konzept des Aristoteles, drittens um die Mitschrift einer Vorlesung des Aristoteles über das Thema ‚Ökonomik', viertens um eine mehr oder weniger selbständige Arbeit eines Schülers auf der Grundlage aristotelischer Manuskripte über das Thema ‚Ökonomik', sowie fünftens um eine mehr oder weniger selbständige Arbeit eines Schülers auf der Grundlage vorliegender Werke des Aristoteles, z. B. der *Politik* oder der *Nikomachischen Ethik*. Die Hypothesen 1 und 2 schließt Victor aus, zwischen den Hypothesen drei bis fünf wagt er keine Entscheidung zu treffen, weil alle ihre Berechtigung hätten. Nach Victor gibt es zwei Gründe, die für die Aufnahme von Buch I in das Corpus sprechen, und zwar einerseits die Pietät des Herausgebers (mit Verweis auf I. Düring, Artikel „Aristoteles" in: *RE* Suppl. XI, Stuttgart 1968, Sp. 159–336, hier Sp. 191 f.) und andererseits „könnte schon früh eine Systematisierung des aristotelischen Lehrgebäudes, wie sie uns noch bei den Neuplatonikern begegnet, die Aufnahme einer selbständigen Schrift über das Thema Ökonomik verlangt haben". Die praktische Philosophie finde sich bei den Peripatetikern entsprechend den Lebensbereichen Staat, Familie und Individuum eingeteilt in Politik, Ökonomik und Ethik. „Ein Verzicht auf eine selbständige Schrift

[22] Siehe die Einleitung zu seiner Übersetzung, S. 6 f., wo er zu dem Ergebnis kommt, es handele sich bei Buch I um eine kleine Einzelschrift des Aristoteles persönlich, die noch vor der Abfassung der *Politik* geschrieben sein müsse, weil sie die aristotelische Philosophie noch nicht erkennen lasse.

[23] *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig 1879, Bd. II 2, S. 944.

[24] *RE* Suppl. 7, Stuttgart 1940, Sp. 1521, vgl. u. S. 226 f. und 237.

über Ökonomik hätte eine Leerstelle in der Systematik bedeutet." Die m. E. ausschlaggebende Besonderheit von Buch I, nämlich sein Charakter eines systematischen Lehrbuches, spielt für Victor keine Rolle. Mir scheint in Buch I der Versuch einer Systematisierung des Stoffes vorzuliegen, der traditionell mit dem Thema Hausverwaltung gegeben war, wobei der Autor diesen Stoff mit der vorliegenden aristotelischen Theorie in engste Verbindung zu bringen trachtete. Daß es sich dabei um einen versierten Peripatetiker und Gebildeten gehandelt haben muß, geht vor allem aus Kapitel 1 des Buches mit seiner Definition der Ökonomik anhand der Polisdefinition des Aristoteles hervor, wobei der Autor sich aber nicht sklavisch an den ‚Meister' anlehnt, sondern aristotelische Anschauungen weiterentwickelt oder variiert.[25] Ob er eine „Leerstelle in der Systematik" beseitigen wollte, ob es sich um eine Art intellektuellen Versuch handelte oder ob die Unterrichtspraxis (zum normgebenden Charakter der Schrift siehe den Kommentar zu 43 a 8 f., S. 421), bzw. die ‚Nachfrage' seitens der Schüler in die Richtung der Abfassung von Lehrbüchern drängte, läßt sich nicht mehr klären, und natürlich gibt es noch viele andere Möglichkeiten, die Existenz dieses Buches zu erklären. Sehr hilfreich für das Verständnis der Zeittendenzen, in welche derartige Schriften gehören, ist Albrecht Dihle[26], der auf die Vielfalt der literarischen Produktionen und das breite Lesepublikum im 4. Jahrhundert v. Chr. verweist. Für die Datierung könnte es einen einzigen Anhaltspunkt geben, nämlich die Formulierung 1344 b 34: „persisch aber *war* es" (περσικὰ δὲ ἦν), was als Hinweis darauf gedeutet worden ist, daß das persische Königtum zur Abfassungszeit eben nicht mehr bestand und das Buch folglich nach 330 v. Chr. geschrieben worden ist. Da der Verfasser diese Formulierung aber auch nur gewählt haben könnte, um auf etwas allgemein Bekanntes hinzuweisen, und da kaum eine Differenz zu dem besteht, was sich aus den oben genannten allgemeinen Gründen für eine Datierung in das letzte Drittel des 4. Jahrhunderts v. Chr. ergibt, führt die Diskussion über den genauen Sinn der Wortwahl nicht weiter.[27]

Wichtig für die Geschichte der Hauswirtschaftslehre ist darüber hinaus auch die Frage nach den Quellen von Buch I bzw. nach dessen Verhältnis zu anderen Autoren. Daß die Beziehungen zur aristotelischen *Politik* sehr eng sind, wird außer von Gohlke (vgl. o.), immer betont.[28] Daneben stehen die sehr engen Berührungen mit Xenophons *Oikonomikos*, die Krämer allerdings (S. 65) in Frage gestellt hatte und die Victor dann mit genauen Text-

[25] Vgl. den Kommentar zu Kapitel 1.

[26] *Griechische Literaturgeschichte*, siehe o., Einleitung II, Anm. 18, S. 295–307.

[27] So W. Krämer, 1910, S. 73, und Renato Laurenti, 1968, S. 27, sowie Carlo Natali, 1995, S. 119 f.; vgl. den Kommentar zur Stelle.

[28] Ulrich Victor, 1983 hat, S. 172, in fünf Fällen wörtliche Berührungen mit aristotelischem Text, in drei weiteren große inhaltliche Nähe ohne wörtliche Übereinstimmung festgestellt.

gegenüberstellungen untersuchte.[29] Er faßt seine Ergebnisse (S. 184) in fünf Punkten zusammen: Was in Buch I knapp und formelhaft gefaßt sei (Sprichwort, Zitat), sei bei Xenophon breit ausgeführt; prägnante Gedanken in Buch I bekämen bei Xenophon etwas Unscharfes; Elemente der literarischen Tradition fänden sich in Buch I in der ursprünglichen Form, während sie bei Xenophon abgewandelt seien; beiden Schriften gemeinsame Themen fügten sich bei Xenophon schlechter in den Zusammenhang ein als in Buch I; verschiedene Stellen in Buch I, die Xenophon *gedanklich* nahe stünden, seien dabei *sprachlich* aristotelischen Texten verwandter als den Vergleichstexten bei Xenophon. Daraus lasse sich insgesamt der Schluß ziehen, daß Xenophon dem Autor von Buch I nicht als direkte Vorlage gedient haben könne. Da eine Abhängigkeit des Xenophon von Buch I jedoch undenkbar sei, gibt es nach Victor (S. 186) nur die Möglichkeit einer beiden gemeinsamen, uns unbekannten Vorlage, deren Ermittlung er sich anschließend (S. 187–192) zuwendet. Die Nachrichten über oikonomische Schriften vor der des Xenophon sind jedoch so spärlich[30], daß nur Antisthenes als Autor, über den sich nachdenken läßt, übrig bleibt.[31] Victor greift zurück auf Karl Joël, der wegen vieler Parallelen zwischen Musonius und Xenophon auf eine gemeinsame Vorlage dieser beiden geschlossen und dafür den *Oikonomikos* des Antisthenes genannt hatte,[32] und kann, trotz seiner methodischen Vorsicht, der Versuchung nicht widerstehen, diese Schrift auch als Vorlage für Buch I zu benennen, zumindest sei diese Annahme nicht ausgeschlossen (S. 192). Es ist Victor darin Recht zu geben, daß bei unserer geringen Kenntnis auch diese Annahme nicht ausgeschlossen werden kann. Sie scheint mir jedoch auf einer von ihm allerdings nicht explizit geäußerten Grundannahme zu beruhen, die sich seiner Interpretation des Textes verdankt: Er schätzt die geistigen Fähigkeiten des Autors von Buch I nicht sehr hoch ein und traut ihm besonders kaum Eigenständigkeit im Umgang mit seinem Stoff zu. Nur auf dieser Grundlage kann die Annahme basieren, der Autor habe – wie übrigens auch Xenophon – lediglich eine einzige Vorlage gehabt. Daß es für beide Autoren *auch* eine gemeinsame Quelle gab, aus der sie Material schöpften, ist aufgrund der Parallelen eindeutig, aber wie Xenophon offenbar zumindest zwei verschiedene Behandlungsweisen des Themas mit einander verbunden hat, die ‚sokratische' im einleitenden Gespräch zwischen Sokrates und Kribobulos (Kapitel I–VI) und

[29] S. 177–186. Vgl. auch den Kommentar zu 45 a 19–24.

[30] Siehe Einleitung II, S. 139 zu Protagoras und S. 180 f. zu Xenokrates. Victor verweist, S. 189, in diesem Zusammenhang auch auf Iamblich, *Vita Pyth.* 72 und 89, wo von oikonomikoi unter den Schülern des Pythagoras die Rede ist, vertieft diesen Hinweis jedoch nicht. Siehe dazu Einleitung I, S. 52.

[31] Zu ihm Einleitung II, S. 151.

[32] *Der echte und der xenophontische Sokrates*, siehe o., Einleitung I, Anm. 233, Berlin 1901, Bd. II, 1, S. 370, Anm. 2.

eine, wie ich denke, pythagoreische im Gespräch mit Ischomachos, wo Sokrates quasi zum Schüler wird (Kapitel VII–XIV)[33], so kann auch der Autor von Buch I bei seiner Bemühung um eine Systematisierung des Stoffes durchaus verschiedene Vorlagen und Quellen miteinander vermengt herangezogen haben,[34] auch wenn er vorrangig wohl dem (pythagoreischen?) Gedankengang folgt,[35] der auch dem Ischomachos-Gespräch bei Xenophon zugrunde liegt und den er mit aristotelischer Theorie in Verbindung zu bringen sucht, wobei er sich aber auch wieder stellenweise eng an Platon anlehnt[36] und unter Umständen direkt aus dem Alltagsleben schöpft wie beispielsweise vielleicht bei der Erwähnung der verschiedenen Arten der Besitzbewahrung[37]. Sehr viel überzeugender erscheint mir deshalb die differenziertere Position Natalis, der (1995, S. 40) schreibt, Buch I „contiene uno sviluppo ed un approfondimento delle tesi sostenute da Aristotele nella Politica e nelle Etiche, riprende molte tesi dall' Economico di Senofonte e qualcuna dalle Leggi di Platone, e sviluppa anche qualche idea originale". Genauer läßt sich die Frage nach den Quellen beim Stand der Forschung ehrlicherweise nicht beantworten. Es müßte allerdings der Beobachtung, daß es eine pythagoreische Ethik der Hausverwaltung gegeben haben muß, die bei Xenophon ebenso ihren Niederschlag gefunden hat wie in den Büchern I und III der *Oikonomika*, weiter nachgegangen werden,[38] wie überhaupt die Beziehung zwischen Buch I und Buch III, bei dem ebenfalls Nähe zu Platon zu beobachten ist,[39] noch näher zu untersuchen ist. Dabei müßte auch noch vertieft den Hinweisen, die Michel Foucault zu diesen Büchern hinsichtlich ihrer normativen Funktion einer allgemeinen Gestaltung der Lebensführung und der Persönlichkeitsbildung gegeben hat, Rechnung getragen werden.[40]

[33] Woher die folgenden Kapitel über die Landwirtschaft bis zum Schluß des Traktats stammen, ist dabei noch ganz offen. Zu Xenophon vgl. Einleitung II, S. 166.

[34] Siehe zu den Quellen der Hauswirtschaftsschriftstellerei allgemein auch Einleitung II, S. 135 f. und S. 191 f.; zu Schriften *Über den Reichtum* Anm. 313. Insgesamt ist in der Forschung m. E. der Frage nach den Quellen der im 5. Jahrhundert entstehenden Lehrschriften noch nicht konkret genug nachgegangen worden. Muß man sich vorstellen, daß die Autoren die Weisheitsliteratur nach ihrem Thema ebenso ‚durchgeforstet' haben wie die Tragödien und Komödien, zu denen unleugbar Beziehungen bestehen? Daß es für die Rhetorik früh Stellensammlungen gab, aus denen der Redner nach Bedarf schöpfen konnte, ist unbestritten, aber wie kamen die ersten Prosaschriften über Oikonomia oder Chrematistik zustande? Anregend hierzu Albrecht Dihle, 1995, 1.

[35] Vgl. vor allem zu 44 a 10 f. und 44 b 25, sowie die Aufzählung von Übereinstimmungen in Einleitung I, S. 92 ff.

[36] Vgl. z. B. zu I 1344 a 32 f., 45 a 16 und 19–22, mit dem Kommentar, vgl. auch Einleitung II, S. 175 ff.

[37] Siehe zu I 1344 b 22, 25 und 30 f. und vgl. die Nähe zur Komödie, Einleitung I, S. 111.

[38] Siehe dazu Einleitung I, S. 89 f., zu den Pythagoreern.

[39] Siehe zu 143, 25 ff.; 144, 10–17; 147, 10 ff.

[40] Michel Foucault, 1986, „Drei Politiken der Mäßigung", S. 211–233, speziell zu den *Oikonomika* S. 221 ff., zum Ort der Oikonomien in der Ethik siehe auch S. 101, zitiert im

3. Buch II

Wegen seiner inhaltlichen und formalen Einzigartigkeit, der Konzentration auf finanzwirtschaftliche Fragen einerseits und der Zusammenstellung eines kurzen allgemeinen schematischen Abschnitts mit einer historischen Beispielsammlung andererseits, hat Buch II seit fast zweihundert Jahren sehr kontroverse Diskussionen hervorgerufen, die erst neuerdings zu einer gewissen, allerdings nicht unumstrittenen communis opinio über die grundsätzlichsten Fragen wie Einheit und Datierung des Buches geführt haben. Als die Philosophische Fakultät der Universität München im Sommer 1903 einen Preis für die erschöpfende Erklärung der *Oikonomika* ausschrieb, konzentrierte sich das Interesse auf Buch II.[41]

Was das „theoretische" bzw. wie man besser sagen sollte, schematische Einleitungskapitel angeht, so galt die Tatsache, daß der Begriff *oikonomia* in Buch II nicht mehr nur auf die private Oikoswirtschaft, sondern auch auf „öffentliche Haushalte" bezogen wird, lange als deutliches Indiz dafür, daß diese Schrift nicht mehr aus dem direkten Umkreis des Aristoteles stammen und deshalb entschieden später zu datieren sei.[42] Hinsichtlich der Beispielsammlung des zweiten Kapitels spielte nicht nur die Datierung des jüngsten Beispiels (35: Ophellas von Olynth, dessen Identität nicht völlig gesichert, dessen Todesdatum aber nach Wilcken vor 322 v. Chr. zu suchen ist, nach Niebuhr jedoch nach 309 v. Chr., vgl. den Kommentar) eine große Rolle, sondern auch der angebliche Anekdotencharakter vieler Beispiele sowie deren für modernes Empfinden sittliche Anfechtbarkeit. Außerdem wurde darauf hingewiesen, daß in Kapitel 1 als dritte Erwerbsquelle für den privaten Haushalt Zinserträge aus Geldverleih angegeben werden, während in Buch I lediglich von der Landwirtschaft die Rede sei (Schneider, S. 6 f.), wobei der Unterschied zwischen normativer Oikonomik und praktischer Chrematistik außer Acht gelassen wurde.

Kommentar zu III 145, 9 f. Vgl. Einleitung II, S. 135 ff. Zur leider ungeklärten Frage, aus welchem Zusammenhang ursprünglich die Bemühung um die Kunst der Menschenführung stammt, siehe auch den Kommentar zu I 1344 b 5, zur normativen Absicht 43 a 8; 43 b 26–44 a 6.

[41] Im Sommer 1903 stellte die Philosophische Fakultät der Universität München, I. Sektion, folgende Preisaufgabe: „Die Fakultät wünscht eine erschöpfende Erklärung der pseudoaristotelischen Ökonomika nebst einer historischen und systematischen Würdigung der in ihnen enthaltenen Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik" (zitiert nach Peter Schneider, 1907, S. 1). Preisgekrönt wurde die Arbeit von Kurt Riezler, die sich allerdings nur mit dem zweiten Buch befaßte. Auch Peter Schneider griff die Aufgabe auf und beabsichtigte, wirklich alle drei Bücher nacheinander zu behandeln, erschienen ist aber nur der Teil über das zweite Buch.

[42] So noch Ulrich Victor, 1983, S. 12, der eine gewisse Entwicklungszeit für notwendig hält. Siehe dagegen aber auch Christian Mueller-Goldingen, 1995, S. 54, – es geht um die Kontro-

B. G. Niebuhr wies für die Auffassung des Buches als unaristotelisch auf den ihm „unbekannte[n] Urheber der Anordnung in den lateinischen Ausgaben" hin, „welcher es von dem ersten Buch desselben Titels, in Leonardus Aretinus Übersetzung und mit dessen Anhang, trennte, und hinter die eudemische Ethik stellte" (S. 412). Er datierte die Schrift in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. und gelangte aus inhaltlichen, sprachlichen und chronologischen Gründen zu dem grundsätzlich vernichtenden Urteil, auf die „magere Einleitung" folge ein „Schwall von Historien", die zum Teil sehr breit erzählt und ohne alle Ordnung seien. Die Sammlung stelle eine „Folge von orientalischen Erpressungen und ehrlosen Gaunerstreichen" dar (S. 413).[43] Bemängelt wurde vor allem Nachlässigkeit in der Sprache allgemein wie in den einzelnen Formulierungen sowie in der Beachtung einer chronologischen Ordnung, Leichtgläubigkeit bzw. Neigung zu Anekdotenhaftem oder Witzigem, insgesamt ein des Aristoteles sittlich nicht würdiger Geist, sowie die Ausrichtung auf ein über Satrapien regiertes Reich, worunter Niebuhr das syrische erkennen wollte. Immerhin erkannte er, daß es sich nach Aristoteles' eigener Ausführung in der *Politik* hier nicht um eine Ökonomik handele, sondern um eine Chrematistik.

Es dauerte nach diesem Verdikt Niebuhrs längere Zeit, bis sich die Forschung der Schrift wieder zuwandte, aber die Quellen zur griechischen Wirtschaftsgeschichte sind zu rar, als daß man rundweg auf sie verzichten könnte, und so lebte die Diskussion über Buch II in Abständen immer wieder auf, wobei die inhaltliche Verurteilung der Beispielsammlung als eine Anhäufung von Schurkenstreichen, witzigen Anekdoten und Absonderlichkeiten bis heute nicht wirklich revidiert worden ist, weil die Kriterien der Beurteilung aus der Moderne genommen wurden und nur selten ein Autor sich die Mühe nahm, die Fremdheit des antiken Materials ernst und zur Grundlage einer besseren Kenntnis griechischer Mentalität und Wirtschaft zu nehmen. Ich hoffe, hier im Kommentar wenigstens Anstöße zu einer angemesseneren Interpretation gegeben zu haben. Wegen des Problems der Einheit des Buches sind die beiden Kapitel hier getrennt zu behandeln. Es ist grundsätzlich aber noch einmal zu betonen, daß Buch II in den griechischen Manuskripten immer zusammen mit Buch I überliefert worden ist, so daß Victor in seiner Ausgabe von Buch I die handschriftliche Überlieferungsgeschichte für beide Bücher

verse zwischen Platon (in den *Gesetzen*, vgl. Einleitung II, S. 176 f.) und Xenophon (*Kyrupädie* VIII 6, 1 ff.) über die Oikonomia des Kyros: „Mit dem Begriff οἰκονομία ist sowohl die Ordnung des eigenen Hauses wie die politisch-ökonomische Organisation im Großen gemeint."

[43] Vgl. F. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexanderzeit*, Bd. I, Leipzig 1891, S. 159, Anm. 830: „Beispiele von Geldmacherei, die großenteils auf Schurkenstreiche hinauslaufen." Sehr viel gemäßigter im Ausdruck, inhaltlich aber unverändert lautet das Urteil bei Johannes Engels 1993, S. 2, der Autor lasse „ein unphilosophisches Vergnügen am Erfolg von Skrupellosigkeit und Hinterlist erkennen". Vgl. auch S. 22 (u. Anm. 82).

gemeinsam darstellen konnte.[44] Das bedeutet, daß diese beiden Schriften nicht allzu spät im Corpus Aristotelicum ihren Platz gefunden haben können.

Für einen Überblick über den derzeitigen Forschungsstand, der die folgenden Ausführungen in ihrer verwirrenden Vielfalt etwas übersichtlicher gestalten kann, eignet sich hervorragend ein „Gedankenspiel", das J. Engels in seinem Aufsatz zum Thema hinsichtlich des Problems der Einheit von Buch II aufgestellt hat und das deshalb hier wiedergegeben wird:[45]

„1.1 Theoretische Einleitung und Beispielkatalog sind gleichzeitig als ein Originalwerk aus einer Hand geschrieben worden. Dieses liegt uns in Buch B vor.

1.2 Siehe o., doch aus diesem Originalwerk liegt ein Exzerpt oder eine Epitome vor.

2. Theoretische Einleitung und Beispielkatalog stammen von verschiedenen Verfassern. Und:

2.1 In der jetzigen Form von Buch B liegen uns das Original der Einleitung und das Original der Beispielsammlung vor.

2.2 Es liegen uns das Original der Einleitung und eine Epitome oder ein Exzerpt der früher ausführlicheren Beispielsammlung vor.

2.3. Es liegen uns eine Epitome oder ein Exzerpt aus der Einleitung, aber eine originale Beispielsammlung vor.

2.4 Es liegen uns sowohl eine Epitome oder ein Exzerpt aus einer ausführlicheren Theorieschrift als auch aus einer umfangreicheren Beispielsammlung vor."

Die verschiedenen Varianten lassen sich den verschiedenen Forschern wie folgt zuordnen, wobei Einzelheiten jeweils unten näher ausgeführt sind:

Variante 1.1 vertraten van Groningen, der an die Zeit der ersten Diadochengeneration dachte, Regenbogen, der Theophrast als Autor nicht für unmöglich hielt, Gohlke, der alle im Corpus überlieferten Schriften Aristoteles selbst zuschrieb, Rostovtzeff, Laurenti, Isager und Natali mit einer Datierung zwischen 325 und 300 bzw. 281 v. Chr., Variante 1.2 Riezler, dem zufolge die Vorlage bald nach Alexanders Tod verfaßt wurde, der terminus post quem für die Überarbeitung dürfe nicht höher als 250 v. Chr. hinaufgerückt werden. Variante 2.1 hält Victor in einer allerdings nur ganz knappen Beschreibung von Buch II für möglich;[46] Variante 2.2 vertrat Wilcken, der auch das Original der Einleitung und die „Ursammlung" auf die Zeit kurz nach dem Tod Alexanders datierte, Variante 2.3 Schneider und Variante 2.4 Schlegel, der die Epitome auf ca. 250 v. Chr. datiert.

[44] Siehe Vorwort S. 9, die Untersuchung selbst dann S. 15–53.

[45] Johannes Engels, 1993, S. 10 f. Eine neue Interpretation findet sich bei G. G. Aperghis, 2004; siehe dazu Kommentar II, S. 529 f.

[46] S. 12 f.

Ein Schwerpunkt der Meinungen liegt demnach zwar eindeutig auf der besonders von van Groningen verfochtenen Auffassung, es handele sich um einen einzigen Autor, der in die erste Peripatetiker-Generation gehöre, aber Sicherheit läßt sich nicht erlangen, worauf Engels in seinem Aufsatz wieder hingewiesen hat. Die Ansicht, Kapitel 1 und 2 könnten nicht zusammengehören, weil der Autor eine in 1 § 7 angekündigte Untersuchung der Bedingungen in einer Stadt bzw. Satrapie nicht ausgeführt habe, beruht auf einem überholten Textverständnis und ist unhaltbar, siehe dazu den Kommentar zu § 7.

In der kritischen Haltung derjenigen Autoren, die Kapitel 1 zu einem liederlichen Exzerpt aus einer ausführlicheren Abhandlung und Kapitel 2 mit seinen „Schurkenstreichen" zu einem Auszug aus einem Auszug aus Sammelschriften werden läßt, spielt wohl einerseits philologische Abneigung gegen den ungewohnt flüchtigen Stil eine Rolle,[47] andererseits, neben der moralischen Entrüstung neuzeitlicher Wissenschaftler, eine Enttäuschung darüber, dass der Sammler keine „Theorie der Finanzwirtschaft" entwickelt hat und damit nicht die vom modernen Wirtschaftsdenken diktierten Fragen beantwortete.[48] Wer die Besonderheit der Schrift verstehen will, muß dagegen einerseits ihren Lehrbuchcharakter beachten sowie die Tatsache, daß sie offensichtlich nur einen Entwurf darstellt,[49] und andererseits grundsätzlich von der antiken Situation ausgehen, weshalb wohl die Beurteilung seitens einzelner Historiker, die sich nicht aus theoretischen Interessen mit ihr auseinandersetzten, entschieden positiver ausgefallen ist, wie z. B. M. Rostovtzeff zeigt.[50] Wie im Kommentar zu II 1346 a 13 betont, ist es charakteristisch für

[47] Besonders der „Nachtrag" ab Beispiel 37 stellt einen Stein des Anstoßes dar, aber auch die flüchtigen Formulierungen, die dem modernen Verständnis große Schwierigkeiten bereiten. Dabei wird letztlich doch davon ausgegangen, es habe sich um eine veröffentlichte, zumindest abgeschlossene Schrift gehandelt. M. E. sehr hilfreich zum „magmatischen" Charakter anitker Texte: H. Fischer, *Quaestiones Aeneanae*, pars I, Dresden 1914, S. 47 f., Anm. 2: „cum autem quaeramus, qua ratione omnino libri antiqua aetate conscripti in publicum editi sint, intellegimus non nostro more usos auctores textum perfectum tradidisse librario, sed iterum retractasse materiam atque auxisse. Atque ea ratrione pervulgata sunt scripta, ut exscriberent opuscula amici auctoris omnesque ei, quibus et auctor et materies erant curae. Cum autem quasi liquida essent scripta, alium habebant omnino sententiarum ordinem et aliam libelli formam ei, qui temporibus aliis eum exscribebant [...]." Zitiert nach Marco Bettalli, *Enea Tattico. La difesa di una città assediata (Poliorketika)*, siehe o. Einleitung II, Anm. 68, S. 9, Anm. 23.

[48] Van Groningen, 1933, zitiert S. 59, Anm. 1, zwei willkürlich herausgegriffene Beispiele der Kritik an Buch II aus dem Kreis der Philosophiehistoriker: Eduard Zeller, *Geschichte der griechischen Philosophie*, Bd. II 2, S. 769: Seinem Hauptinhalt nach ist es eine anekdotenhafte Sammlung von Beispielen zur Erläuterung eines Aristotelischen Satzes, zur Einleitung dient derselben eine trockene und ziemlich sonderbare Aufzählung der verschiedenen Arten von Ökonomien. Und W. D. Ross, *The Works of Aristotle*, S. 16: „The second book is a worthless compilation of stories."

[49] Siehe dazu u. S. 227.

[50] Rostovtzeff, 1941.

Buch II der Oikonomik, daß der Autor zwar einerseits immer wieder auf aristotelische Begriffe und Ordnungsformen zurückgreift, andererseits aber die Anforderungen der Praxis diesen ganz selbständig überordnet.

Zu Kapitel 1:

Übersehen wurde häufig bei der Betonung des Unterschiedes zwischen dem, was Aristoteles unter Oikonomia verstand, und dem schematischen Abriß der vier verschiedenen Finanzverwaltungen in Kapitel 1, daß Aristoteles in der *Politik* bei der Behandlung des Königtums (III 14–17), eine fünfte Art von Basileia ausdrücklich mit der Hausverwaltung gleichgesetzt hatte (1285 b 29–33): „Dazu kommt aber noch als fünfte Art, daß ein einzelner, gleichsam an die Stelle des jedesmaligen Volkes und Staates tretend, die oberste Gewalt über alle gemeinsamen Angelegenheiten hat, so daß hier die Regierung nach Art der Hausverwaltung (oikonomiké) geordnet ist; denn wie die Hausverwaltung eine Art Königsherrschaft über das Haus ist, so ist das Königtum eine Art Hausverwaltung über einen Staat und eine Völkerschaft oder mehrere" (Übersetzung Susemihl/Kullmann). Von einer Kunst der Hausverwaltung eines Königs oder Satrapen hätte Aristoteles also zweifellos sprechen können. Außerdem hatte er bei der Behandlung der Regierungsämter im Bereich der Polis z. B. unter den Aufgaben (epimeleia) auch *oikonomische* erwähnt, z. B. bei der Kornverteilung (*Pol.* IV 15, 1299 a 23), und schließlich am Ende seiner Auseinandersetzung mit dem Problem des Verhältnisses von Chrematistik und Oikonomik darauf hingewiesen, daß es auch für den Staatsmann nützlich sein könne, sich darüber zu informieren, wie er zu den notwendigen Mitteln gelangen könne (*Pol.* I 11, 1259 a 33–36).[51] Die konzeptionellen Grundlagen für eine allgemeine Chrematistik, wie sie Buch II der *Oikonomika* bietet, waren also bei Aristoteles selbst bereits gelegt, wenn er auch für seine Absichten in der *Politik* eine nähere Beschäftigung damit ablehnte. Hinsichtlich der rhetorischen Praxis nennt Aristoteles (*Rhet.* I 4, 1359 b 19 ff.) fünf Themen, über die ein Ratgeber in der Volksversammlung (symbouleutikos) gut informiert sein muß: Einkünfte, Krieg und Frieden, Landesverteidigung, Ein- und Ausfuhr und Gesetzgebung. „Wer also über den Haushalt[52] beraten will, muß die Einkünfte des Staates kennen und wissen, wie hoch sie sind, damit, wenn etwas fehlt, Hinzufügungen gemacht werden können, und wenn zu gering veranschlagt wurde, vermehrt werden kann. Weiterhin muß er alle Ausgaben des Staates kennen, damit Überflüssiges abgeschafft und all zu große Ausgaben verringert werden; denn man wird nicht nur dadurch reicher, daß man zum eigenen Besitz noch hinzutut, sondern auch dadurch, daß man die eigenen Ausgaben beschränkt.

[51] Vgl. E. Schütrumpf, 1982, S. 43, Anm. 185. Zur Chrematistik als Fachschrift vgl. Einleitung II, S 135 ff.

[52] Die Übersetzung ist etwas irreführend, im Text heißt es „Einkünfte" (poroi).

Das läßt sich aber nicht nur aus der Kunde der zu Hause herrschenden Zustände erkennen, sondern man muß auch Kenntnis besitzen[53] über das, was bei den andern sich vorfindet, um über diese Dinge beraten zu können." Damit ist schon aufgeführt, was sich in Buch II 1 zur Stadtwirtschaft findet,[54] und möglicherweise eine Erklärung für die auffällige Tatsache gegeben, warum in der Beispielsammlung athenische Beispiele, sieht man von den Hippiasbeispielen ab (Nr. 4), so auffällig fehlen. Auch wird schon in der ebenfalls im Corpus Aristotelicum überlieferten *Rhetorik an Alexander*, die heute allgemein dem Anaximenes von Lampsakos zugeschrieben wird,[55] vom Redner eingehende Kenntnis finanzieller Fragen gefordert, was der Situation der Städte, jedenfalls Athens, durchaus angemessen war. Zu den Sachgebieten, mit denen ein erfolgreicher Redner vertraut sein mußte, gehörte dem Autor zufolge auch das Aufzeigen von Einkunftsmöglichkeiten der Stadt (*Techne Rhet.* II 2, 1423 a 21–26). Zur Erhöhung der Einnahmen müsse der Besitz der Polis daraufhin überprüft werden, ob er produktiv oder unproduktiv oder den Göttern geweiht sei (ein Ratschlag, der unmittelbar an das Beispiel 3a der Oikonomiksammlung erinnert), denn die häufigsten und gemeinnützigsten Einnahmen entstünden durch Verkauf oder Verpachtung solchen Besitzes. Darüber hinaus erwähnt der Autor die Möglichkeit zur Erhebung von Sondersteuern (Eisphora).[56] Im unmittelbaren Umkreis der aristotelischen und pseudo-aristotelischen Schriften findet sich also im Grunde schon fast alles, was den Inhalt von Buch II ausmacht und rechtfertigt. Nur die Ausweitung auf die ‚satrapische Wirtschaft' stellt eine bedeutsame Neuerung dar.

Außerdem hatte ein Fachschriftsteller, der nicht zum Peripatos gehörte, Aineias Taktikos, eine Schrift *Über die Einkünfte* (Poristike biblos) verfaßt, auf die er in seiner uns noch erhaltenen Abhandlung *Über die Städteverteidigung* (Poliorketik 14, 2) selbst hinwies. Dort betont der Autor die Wichtigkeit der Eintracht in einer belagerten Stadt, für deren Erhaltung verschiedene Maßnahmen empfohlen werden, wie Zinsnachlaß oder gar völliger Zinserlaß auf Schulden, in sehr kritischen Situationen sogar völliger Schuldennachlaß oder völliger Schuldenerlaß für die Masse der Bürger einerseits und die Versorgung mit dem Lebensnotwendigen andererseits. Kapitel 2 heißt es dann: „Wie man sich verhalten muß, damit diese Maßnahmen

[53] Wörtlich „man muß Nachforschungen angestellt haben" (ἱστορικὸν εἶναι).
[54] Vgl. den Kommentar zu 46 a 5–8.
[55] Siehe M. Fuhrmann, „Untersuchungen zur Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Alexander-Rhetorik (der τέχνη des Anaximenes von Lampsakos)", in: *Abh. Wiss. Akad. Mainz*, 1964 Nr. 7, Wiesbaden 1965, und die Textausgabe, auch von M. Fuhrmann, *Anaximenes Ars rhetorica quae vulgo fertur Aristotelis ad Alexandrum*, Leipzig 1966. Zu dieser Schrift vgl. o. Einleitung II, S. 129.
[56] Siehe II 33 ff., 1325 b 19 ff.

ausgeglichen und möglichst schmerzlos für die Reichen sind, und aus welchen Einkünften man sich die Mittel dafür verschaffen muß, darüber habe ich mich in meiner Schrift Über die Einkünfte ausführlich geäußert." Die Schrift über die Städteverteidigung ist wohl zwischen 360 und 346 v. Chr. entstanden,[57] die Poristik muß dementsprechend früher geschrieben sein und könnte durchaus als Anregung oder auch Quelle für das zweite Buch der Oikonomik gewirkt haben, wenn dort auch nicht von Beispielen die Rede ist, sondern der Verfasser ausdrücklich die Ausführlichkeit seiner Darlegungen betont. Die Zufälligkeit der Überlieferung auch in diesem Fall macht wieder deutlich, mit welchen Verlusten an Fachliteratur wir rechnen müssen, besonders wenn Veränderungen der allgemeinen Situation Abschriften später uninteressant erscheinen ließen.

Kapitel 1 von Buch II wurde, bei aller Betonung der Neuerungen, die eine Autorschaft des Aristoteles ausschlössen, stets in größere Nähe zu peripatetischem Gedankengut gerückt, aber wegen der Lückenhaftigkeit der Durchführung sowie Ungenauigkeiten, die man feststellen zu müssen meinte, wurde es als eine Epitome betrachtet, als „Inhaltsangabe einer breiteren, die verschiedenen Wirtschaften, ihre Teile und Grundsätze behandelnden Schrift peripatetischen Ursprungs" (Riezler, S. 38)[58]. Diese Vorlage wurde ihrerseits dann aber wieder sehr hoch geschätzt. Schneider meinte (S. 6): „[D]iese anscheinend zusammenhanglose, notizbuchartige Aufzeichnung der Wirtschaftsformen" zeige „doch bei aller Kürze eine so treffende Charakteristik der Wirtschaftsarten, insbesondere eine so gute Kenntnis der persischen Königs- und Satrapenwirtschaft und eine durch ihre Sicherheit so verblüffende Angabe der Elemente jeglicher Finanzpolitik, daß die Quelle des Verfassers sehr gut gewesen sein" müsse.[59] An diesem grundsätzlichen Urteil hat sich seitdem kaum etwas verändert, selbst Moses Finley[60] würdigte, bei aller Kritik an den Beispielen, Kapitel 1 immerhin als den einzigen griechischen Versuch, eine umfassende Definition einer Disziplin zu geben, die in Europa in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dann als „économie politique" bzw. Nationalökonomie bezeichnet wird.

Zu Kapitel 2:

Zur Begründung der Sammlung gab wieder bereits Aristoteles selbst einen Hinweis, wenn er dem an Erwerbsfragen Interessierten riet (*Pol.* I 11,

[57] Siehe Marco Bettalli, *Enea Tattico. La difesa di una città assediata (Poliorketika)*, siehe o. Einleitung II, Anm. 68, S. 5 und 11 f. (Paginierung von Bettalli).

[58] S. 43 erwägt Riezler, 1907, die Möglichkeit, daß diese Ökonomik nicht vereinzelt stehe, sondern einen Typus vertrete, der „den Haupttypus praktisch-ökonomischer Literatur damaliger Zeit" darstelle.

[59] Vgl. S. 7, wo Schneider, 1907, von dem „erlösenden Hauch" einer Anpassung der Theorie an die bestehenden Verhältnisse spricht.

[60] *Die Griechen*, München 1976, S. 11; zu Rostovtzeff siehe o.

1259 a 33 ff.): „[Ü]berdies wird er gut daran tun, sich die zerstreuten Erzählungen darüber, durch welche Mittel dieser und jener zu Reichtum gekommen ist, zu sammeln, denn alles dies ist von Nutzen für die Verehrer der Erwerbskunst" (Übersetzung Susemihl/Kullmann). Aristoteles wußte „das Auge der Erfahrung" durchaus zu schätzen (*EN* VI 12, 1143 b 9–14, vgl. den Kommentar von Dirlmeier zur Stelle, der von Platon übernommene Begriff auch schon I 1096 b 29 und wieder 1144 a 30, ebenso in *De mundo* 391 a 15, siehe auch den Kommentar zu I 1343 a 20) und hätte, statt anschließend selbst zwei Beispiele anzuführen,[61] sicherlich auf bereits bestehende Beispielsammlungen verwiesen, wenn es sie denn schon gegeben hätte,[62] wie er ja auch in diesem Zusammenhang die Interessierten auf Landwirtschaftsschriften hinwies.[63]

Ulrich Wilcken vertrat 1901 daher die These (S. 197), ein „themadurstiger Schüler" habe bald nach dem Tode des Aristoteles[64] den Hinweis des Meisters aufgegriffen und eine von Wilcken postulierte „Ursammlung" zusammengestellt, die ihrerseits dann im 3. Jahrhundert v. Chr. ein anderes Mitglied des Peripatos bei dessen Abfassung einer allgemeinen Oikonomik auf das uns in Buch II vorliegende Maß zusammengekürzt und dabei verschlechtert habe.[65] Weil zwei Beispiele (Nr. 31 und 25) durch sehr gute anderweitige Quellen bestätigt werden,[66] gelangte Wilcken zu dem Ergebnis, der „Ursammler" habe zwar auch schon anekdotenhaftes Material aus Strategemen- und Apophthegmensammlungen sowie möglicherweise mündliche Tradition benutzt, daneben aber auch sehr gute historische Quellen wie Ephoros, Theopomp oder Deinon. Er forderte deshalb quellenkritische Untersuchungen für jedes einzelne Beispiel, um zu weiteren Erkenntnissen über die Schrift zu gelangen. Dieser Aufforderung und der Preisausschreibung der Münchner Philosophischen Fakultät[67] folgte Kurt Riezler mit seiner Münchner Dissertation von 1905,[68] *Das zweite Buch der pseudoaristotelischen Ökonomik*, die er in

[61] Eines zu Thales, von dem es heißt, es enthalte „eine für den Besitzerwerb brauchbare Einsicht", eines zu Dionysios I. von Syrakus, siehe dazu den Kommentar von Schütrumpf, I 1991, S. 362 f., sowie Einleitung II, S. 187 zu Aristoteles.

[62] Daran zweifelt auch Riezler, 1907, S. 40. Schütrumpf verweist (S. 363) im Zusammenhang mit 1259 a 22, wo für „Einnahmequelle" poros/πόρος steht, auf die gleichnamige Schrift von Xenophon und auf Aineas Taktikos, siehe o.

[63] *Pol.* I 11, 12558 b 40 ff.,

[64] Dieser Datierungsansatz, der häufig auftaucht, beruht, wohl unreflektiert, auf der Annahme, zu Lebzeiten des ‚Meisters' sei es keinem Schüler möglich (erlaubt?) gewesen, etwas zu verfassen, das nicht dessen Auffassungen entsprach. Das mag an Universitätslehrstühlen der Neuzeit allgemeiner Brauch (gewesen?) sein. Ob die Atmosphäre griechischer Philosophenvereinigungen damit richtig erfaßt ist, wage ich zu bezweifeln.

[65] Zu dem hiermit verbundenen Problem der Einheit des Buches II siehe o. S. 216 f.

[66] Vgl. den Kommentar zu den Stellen.

[67] Vgl. o. S. 214.

[68] Berlin 1906, als erster Teil wiederabgedruckt in der Schrift von 1907, wobei die Paginierung sich allerdings änderte. Hier ist immer nach der Ausgabe von 1907 zitiert.

seiner darauf aufbauenden Schrift von 1907 *Über Finanzen und Monopole im alten Griechenland*[69] wieder verwendete. Obwohl auch er den „Epitomator", der die uns vorliegende aus der ursprünglichen Sammlung ausgeschrieben und dabei die störenden Verkürzungen und Nachlässigkeiten verursacht habe, häufig wegen seiner Neigung zu Absonderlichkeiten, Anekdoten und reinen Witzen kritisierte, schien ihm der Anteil ernst zu nehmender, sachlicher Information, besonders in denjenigen Beispielen, die von finanziellen Maßnahmen der griechischen Poleis handeln, doch zu überwiegen und repräsentativ für das Wirtschaftsleben des 4. Jahrhunderts v. Chr. zu sein (S. 41). Er gelangte aufgrund der Einzelinterpretationen insgesamt zu dem Schluß, das zweite Kapitel des zweiten Oikonomikbuches sei als „eine Beispielsammlung über das Wirtschaftsgebaren der Städte und Fürsten" zu betrachten, „deren einzelne Angaben zum Teil typisch, zum Teil, wenn nur die Übertreibung der Anekdote richtig in Abzug gebracht wird, zum mindesten charakteristisch zu nennen" seien (S. 42), weshalb er den Entwurf einer „Theorie und Geschichte der antiken Stadtwirtschaft" (so der Untertitel seiner Schrift von 1907) wagte.

Riezler war mit seiner Dissertation Peter Schneider zuvorgekommen, der sich ebenfalls auf die Münchner Preisausschreibung hin mit den *Oikonomika* beschäftigt hatte. In seiner 1907 erschienen Dissertation, in der er sich auch auf Buch II beschränkte, gelangte er für Kapitel 2 zu der Ansicht, daß es sich um eine Beispielsammlung aus erster Hand handele, „ein Stück eines Gelehrten-Notizbuches"[70]. Schneider widersprach auch, sehr zu Recht, Riezlers Ansicht, die Sammlung sei tendenziös antityrannisch gefärbt und wegen der Mischung von stark gekürzt wiedergegebenen nüchternen Maßnahmen und lediglich witzigen Anekdoten, die viel breiter ausgeführt sind, nur teilweise praktisch gemeint (S. 9 f., vgl. u. S. 227 f.). Daß der Beispielsammlung ein praktisches Interesse zugrunde lag, lehnt Schneider allerdings ab mit dem Hinweis darauf, daß, wie die Beispiele ja selbst zeigten, schon lange vorher Politiker finanztechnisch zu handeln gewußt hätten und somit auf keine Sammlung angewiesen gewesen seien. Schneider verweist auf Eduard Zeller, der von Buch II gesagt habe, „es gehöre unter die vielen Belege der kleinlichen Polymathie, welche in der Schule der Peripatetiker so stark überhand genommen habe".[71] Schneider stellt sich die Entstehung von Buch II demnach so vor, daß zunächst ein Peripatetiker eine Beispielsammlung angefan-

[69] Seine Interpretationen sind im Kommentar zu den Einzelstellen jeweils berücksichtigt.

[70] S. 7 ff., zu Kapitel 1 siehe o. S. 218 ff. Überzeugend auch die weiteren praxisnahen Überlegungen zur Arbeit des Autors beim Quellenexzerpieren. S. 11 heißt es: „Unser Autor hat für sich gesammelt; er war genau vertraut mit Ausdrücken der Finanzwirtschaft, für ihn genügten diese Notizbuchaufzeichnungen vollkommen; wenn wir sie hie und da nicht mehr recht verstehen, so ist das nicht seine Schuld." Vgl. u. S. 228 f.

[71] S. 12; vgl. dazu aber u. S. 227 ff.; Schneider verkennt hier den Techne-Charakter der Schrift.

gen, diese dann aber nicht weiter bearbeitet habe. Diese Sammlung, die sich vielleicht in der Bibliothek des Theophrast als *rudimentum* erhalten habe, sei dann von einem späteren Autor um Kapitel 1, 1–7, und die Überleitung (1, 8) erweitert worden, wobei, wie oben gesagt, die Abschnitte 1, 1–7, eine Epitome eines Buches über die Arten der Ökonomik darstellten. Entweder habe der Finder der Beispielsammlung das gesamte Kapitel 1 selbst erstellt oder er habe auch 1, 1–7, bereits vorgefunden und nur unter Hinzufügung der Überleitung (1, 8) mit der Sammlung zusammengestellt. Wann das geschehen sei, lasse sich allerdings nicht mehr sagen (S. 14).

Weil es sich um eine „Frage von ganz außerordentlich großer principieller Bedeutung für ein weites Gebiet der Altertumswissenschaft" handele, unterzog 1916 wiederum E. von Stern[72] Riezlers Untersuchungen einer genauen Nachprüfung. Er wies in einem ersten Schritt rein quantitativ die Behauptung Riezlers zurück, das Hauptgewicht der in den Beispielen überlieferten Maßnahmen liege auf der Polis. Dann wandte er sich der Frage zu, ob „der geringe verbleibende Rest der von den griechischen Stadtrepubliken berichteten Finanzoperationen eine derartig charakteristische Auslese und Beispielsammlung enthalte, daß es möglich erschiene, auf sie eine Theorie der griechischen Stadtwirtschaft zu fundieren" (S. 425). Dagegen spricht seiner Ansicht nach schon die geographische Begrenzung der Beispiele auf den Nordosten der griechischen Welt. Diese sei nicht erst auf den Epitomator zurückzuführen, der ja auch nichts aus der ihm bekannten späteren Zeit hinzugefügt, sondern nur die Erzählungen seiner Vorlage „recht liederlich, notizbuchartig, oft bis zur Unverständlichkeit gekürzt" habe. Schon der Verfasser der „Ursammlung"[73] habe sich auf ein ganz bestimmtes geographisches Gebiet beschränkt, was seinerseits gegen Wilckens Annahme einer Benutzung von Ephoros, Theopomp oder Deinon als Quellen spreche, denn bei diesen Autoren habe er doch viel eher „die vielen schönen Beispiele für Finanzmaßnahmen in Athen, sagen wir auch nur im IV. Jahrhundert – die Reformen des Nausinikos, Eubulos, Lykurgos usw." (S. 427) finden können. Dagegen habe schon er sich die Arbeit nicht allzu schwer gemacht und, abgesehen von Lokalgeschichten und Chroniken des ihn interessierenden Raums, für die Sammlung nicht selbst Primärquellen benutzt, sondern meistens biographische Handbücher sowie Anekdoten- und Strategemensammlungen.[74] Außerdem stammen nach v. Stern alle Beispiele, abgesehen

[72] E. v. Stern, 1916.

[73] So Wilckens Terminologie.

[74] Untersuchungen zu Gnome, Anekdote und Paradeigma/Exemplum gibt es reichlich, siehe Konstantin Horna/Kurt von Fritz, Artikel „Gnome", in: *RE* Suppl. VI, Stuttgart 1935, Sp. 74–87 und 87–90; dann M. Fuhrmann, „Das Exemplum in der antiken Rhetorik", in: R. Koselleck/H. D. Stempel (Hg.), *Geschichte: Ereignis und Erzählung. Poetik und Herme-*

von den Tyrannenmaßnahmen, aus dem 4. Jahrhundert, so daß höchstens eine Geschichte der Stadtwirtschaft dieser Zeit abgeleitet werden könne. Riezlers Einschätzung sei deshalb als irreführend abzulehnen. In einem zweiten Kapitel seiner Arbeit untersucht v. Stern dann diejenigen Beispiele, für die es bei Polyaen Parallelen gibt, um weitere Aufschlüsse über Kompositionsweise und Quellenfrage zu erhalten, und gelangt zu dem Schluß, daß die Sammlung von Buch II doch gegenüber Polyaen offenbar noch eine reinere, weniger ausgeschmückte Version der Tradition enthalte.[75]

Den Fragen „nach Glaubwürdigkeit, Quellen und Anordnung der Beispiele und somit nach der Arbeitsweise des Sammlers" (S. 8) widmete Otto Schlegel seine Dissertation von 1909. Aufgrund einer eingehenden Analyse der Beispiele, die er mit Hilfe von Parallelberichten und anderen Zeitzeugnissen jeweils auch in antike Zusammenhänge einzuordnen versuchte, gelangte er zu folgenden Schlußfolgerungen (S. 79–87): Der Sammler folgte zunächst einer Quelle und deren chronologischer Ordnung, um dann, beim Wechsel der Quelle, wieder zurückzugreifen und erneut der nun neuen Quelle zu folgen. Störungen in dieser Regelmäßigkeit, z. B. bei den Beispielen 22 und 23, hätten sich dadurch ergeben, daß die zuvor benutzte Quelle (hier über Makedonien) schon eine Geschichte über Timotheos enthielt, was dann dazu geführt habe, daß erst die Berichte über diesen zusammengetragen worden seien, ehe der Sammler wieder auf die davor benutzte Quelle und ihre Reihenfolge zurückgriff. Außerdem gebe es zusammengehörende Partien, zu denen Schlegel die Beispiele 24 und 25 (Datames und Chabrias) zählt, dann 26 und 27 (Iphikrates und Kotys), denen sich 28 und 29 (Mentor und Memnon) anschließen würden. Die große chronologische Reihe sei dann wieder mit Beispiel 30 (Charidemos) erreicht, auf das die der Satrapen Alexanders folgen würden. Fazit (S. 81): „Der Sammler hat zwei große chronologische Reihen aufgestellt, die eine reicht vom 7. Jahrhundert bis circa 350, die andere ungefähr von 400–300. Innerhalb dieser chronologischen Reihenfolgen hat sich der Sammler nach seinen Quellen gerichtet; er verläßt den Faden der chronologischen Reihe, so oft er aus einer Quelle mehrere Beispiele auszuschreiben hat, so daß nur das erste Beispiel dieses Zusammenhangs der allgemeinen Zeitordnung der Beispiele unterworfen ist. Die Abweichungen von dieser Regel, an die er sich ziemlich genau zu halten scheint, mögen der Klarheit und Übersicht wegen geschehen sein." Daraus folge, daß der Sammler

neutik, München 1963, S. 449 ff.; A. Lumpe, Artikel „Exemplum", in: *RAC* VI, Stuttgart 1964–1965; H. Grothe, *Anekdote*, Stuttgart 1971; F. Wehrli, „Gnome, Andekdote und Biographie", in: *Mus. Helv.* 30, 1973, S. 193 ff.; H.-J. Gehrke, „Phokion. Studien zur Erfassung seiner historischen Gestalt", in: *Zetemata* 64, München 1976, S. 122 ff. zur Frage der Authentizität der Überlieferung von Apothegmata und Anekdoten. Vgl. auch Einleitung II, S. 200, zu Theophrast, und Einleitung IV, S. 257, zu Philodem.

[75] Die Einzelergebnisse sind im jeweiligen Kommentar zu finden.

eine ganze Reihe von Quellen benutzt habe; keine von diesen sei vor der Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden, wie seine Einzeluntersuchungen gezeigt hätten, und es handele sich dabei überwiegend um Lokalüberlieferung („solche spezielle Nachrichten haften am Schauplatz“), jedenfalls habe der Quellenautor in Beziehung zu den Einzelüberlieferungen gestanden, etwa als direkter Zeitzeuge oder aufgrund mündlicher Tradition.[76] Schlegel untersucht dann (S. 81 ff.) das ‚Schicksal‘ von exzerpierten Beispielen in der weiteren Überlieferung. Während bei einer Sammlung aus erster Hand die Tradition meist noch ungetrübt vorliege, lösten sich die Beispiele, wenn sie zum Gut einer Sammelliteratur geworden seien, immer mehr aus ihrem Zusammenhang, würden immer schematischer und deshalb vielen Zufällen der Überlieferung ausgesetzt, wie z. B. der Bildung von Dubletten, der Übertragung auf andere Namen usw. Dieses liege bei der Beispielsammlung der Oikonomik noch nicht vor, wie einerseits ihre Zuverlässigkeit, andererseits Dubletten in späterem Material, wie bei Polyaen, zeigten, was Schlegel akribisch aufführt. Dabei zeigte sich allerdings, daß Polyaen teilweise ausführlicher berichtet als der Autor der Oikonomik, ja daß er manchmal zu dessen Verständnis herangezogen werden muß. So bleibe nur der Schluß (S. 84), „daß Ps.Aristot. nicht direkt aus den Quellen gekürzt ist, wie Schneider annahm, sondern auf eine reicher ausgeführte Beispielsammlung zurückgeht, mithin, daß die Sammlung bei Ps.Aristot. doch eine Epitome einer Ursammlung ist, wie Riezler voraussetzt.“ Dabei habe Polyaen aber seinerseits eine Verarbeitung der nämlichen Ursammlung, die der Epitomator benutzt habe, in wieder anderen, älteren Sammlungen, also auch nicht direkt, benutzt, woraus sich die Verschlechterung des Materials erkläre. Wie der Nachtrag zeige, sei darüber hinaus in Buch II nicht eine sozusagen vollständige Epitome erhalten, sondern nur eine Auswahl von Beispielen aus der Ursammlung, d. h. der Epitomator habe nicht alle Beispiele der Ursammlung exzerpiert. Damit schließlich löst sich für Schlegel (S. 85) die Frage nach der Entstehung von Buch II im Sinne Riezlers: Man müsse annehmen, daß dem Epitomator ein Buch vorgelegen habe, das genau so angeordnet war, wie das uns vorliegende, d. h. ein Traktat über die verschiedenen Arten der Wirtschaft sei mit einer Sammlung von Beispielen der Chrematistik vereinigt gewesen. In der Auffassung von der Zusammengehörigkeit von Traktat und Sammlung schließt Schlegel sich Riezler an und gelangt zu dem Schluß, der Verfasser habe seine Schrift als Lehrbuch mit zur Nachahmung nützlichen Beispielen angesehen. Das könnten aber nur solche sein, die den Bedingungen seiner eigenen Zeit entsprächen. Wegen der in § 8 des Traktats, der auch vom Autor beider Teile selbst stamme, gebrauchten Formulierung, die Beispiele zeigten, was *einige*

[76] Vgl. dazu die Ausführungen zu Beispiel 23, Timotheos, S. 66 f., siehe den Kommentar zur Stelle.

von den früheren zur Beschaffung von Geldmitteln unternommen hätten (vgl. den Kommentar zur Stelle) kehrt Schlegel am Schluß zur Datierung Niebuhrs, also zwischen circa 250 v. Chr. als terminus post und 188 v. Chr. als terminus ante zurück.

Van Groningens intensive und unvoreingenommene Auseinandersetzung mit Buch II brachte ihn zu den folgenden Auffassungen, die alle späteren Behandlungen stark beeinflußt haben:[77] Der Autor ist nicht zu benennen, gehört aber dem Peripatos an. Der Text stellt eine Einheit dar, einschließlich § 8, und ist in dieser Form eine Ausführung der von Aristoteles in der *Rhetorik* (I 4, 1359 b 24 ff., zitiert o. S. 218) gegebenen Hinweise. Es handelt sich um ein Lehrbuch, das sich an angehende ‚Verwalter' einer Satrapie oder einer Stadt wendet, genauer gesagt an Satrapen oder deren Nachfolger im Alexanderreich, an Politiker in autonomen griechischen Städten und an Tyrannen wie z. B. die in Kleinasien, die zwar einer entfernten Oberhoheit unterworfen sind, aber im allgemeinen unabhängig handeln. Van Groningen unterzieht die Forschung bis zu seiner Zeit, die er S. 37–39 knapp darstellt, Punkt für Punkt einer genauen Kritik (S. 40–47), die auch zu den Ergebnissen führt, das Buch sei keine Epitome, es sei in seiner Gesamtheit an das Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. zu datieren, und es stelle eine kohärente Einheit dar. Alles in allem: ein Schüler im Peripatos, der weder ein großer Historiker noch ein großer Wirtschaftswissenschaftler noch ein großer Autor war,[78] erinnerte sich, am Ende des 4. Jahrhunderts, an die Anregung des Aristoteles in der *Rhetorik* und beschäftigte sich mit Untersuchungen über Finanzwissenschaft. Zunächst verfaßte er eine sehr kluge Klassifikation der verschiedenen existierenden ‚Oikonomien', die er methodisch charakterisierte. Dann fügte er für die Politiker seiner Zeit einige praktische Regeln für eine kluge Verwaltung an, und schließlich vervollständigte er seine Schrift durch eine Sammlung von Beispielen für das Handeln in kritischen Situationen, der er etwas später noch einen Nachtrag hinzufügte. Das Buch wurde dann, weil es anonym geblieben war, aber sich im Ensemble der Werke des Aristoteles befand, diesem selbst zugeschrieben. Zu den Quellen äußert sich van Groningen (S. 53 ff.) mit dankenswerter Skepsis. Er listet zwar alle Möglichkeiten auf, die sich ihm bei der Einzelanalyse jeweils ergeben haben, gelangt aber zu dem Schluß, daß wir über diesen Punkt nichts wissen können und die Hypothesen vergeblich bleiben.

Im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen zu Theophrast gelangte O. Regenbogen 1940 zu dem Ergebnis, da Buch II gegen Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. im Umkreis des Peripatos entstanden, keine Epitome und

[77] Siehe z. B. Laurenti, 1968, S. 44 ff. zu § 8; Natali 1995, S. 46–51. Zugrunde liegt eine eher ‚primitivistische' Auffassung der griechischen Wirtschaft, siehe dazu Einleitung V, S. 360 ff.

[78] S. 58 in der abschließenden Würdigung.

sehr im Sinne des Aristoteles geführt sei, müsse man „also sehr stark mit der Urheberschaft des Theophrast rechnen“[79].

Aus meiner Interpretation der Schrift haben sich mir folgende Schlußfolgerungen ergeben:

1. Kapitel 1 und 2 gehören konzeptionell zusammen. Sie bilden Notizen oder einen Entwurf zu einem „Lehrbuch der Finanzwissenschaft“, antik gesagt zu einer *Chrematistik*, nicht zu einer theoretischen Abhandlung. Sehr deutlich zeigt sich dieser Lehrbuchcharakter bereits unmittelbar zu Beginn der Schrift, wenn man ihre Formulierungen vergleicht mit dem Beginn der ärztlichen Lehrschrift *Über die Umwelt* (siehe u. S. 530 u. den Kommentar zu 1345 b 7). Dazu gehört auch die Überordnung der Praxis bei gleichzeitig großer Nähe zu aristotelischen Begriffen und Ordnungsformen (siehe den Kommentar zu 1343 a 13). Die Knappheit der Formulierungen in beiden Kapiteln beruht nicht auf einem Vorgang des Exzerpierens aus einer ausführlicheren Schrift oder aus einer vollständigen Schrift sowie einer ausführlicheren Sammlung, sondern darauf, daß der Verfasser sich entweder nur Notizen für einen mündlichen Vortrag gemacht hat oder daß er etwas Neues in Angriff nehmen wollte, das er dann, aus welchen Gründen auch immer – was wissen wir schon vom Schicksal antiker Schriften! –, nicht zuende geführt hat. Es könnte sich auch, nach der Art, wie in Kapitel 1 § 7, 1346 a 18, Zuhörer als zukünftige Politiker mit „wir“ angesprochen werden (πραγματευώμεθα, siehe den Kommentar zur Stelle), um Unterlagen für einen mündlichen Unterricht handeln, die in allen Teilen, eben auch in den Beispielen, ganz skizzenhaft und auf das Wesentlichste reduziert sind.[80] Umformulierungen gegenüber seinen Quellen (vgl. zu Beispiel 4 c, 1347 a 11 ff.) ergeben sich sowohl aus eben dieser Skizzenhaftigkeit als auch aus der Absicht, etwas für Zeitgenossen Nützliches, d. h. aber natürlich auch direkt Verständliches zu liefern.

2. Die Beispielsammlung sollte im Gefolge des aristotelischen Hinweises mit Sicherheit etwas Nützliches für zeitgenössische oder angehende Praktiker der Erwerbskunst liefern.[81] Insofern darf das Auswahlinteresse nicht gleich-

[79] *RE* s. v. Theophrastos, *Suppl.* 7, 1940, Sp. 1521.

[80] Vgl. Ernst Howald, „Die Schriftenverzeichnisse des Aristoteles und Theophrast“, in: *Hermes* 55, 1920, S. 204–221; S. 217 ff.: Der eigentlichen Lehrtätigkeit der ältesten Schülergeneration lagen in erster Linie die Vorlesungsmanuskripte des Aristoteles zugrunde, und Schüler trugen Lehrbücher des Aristoteles vor. Daneben lief die eigene schriftstellerische Tätigkeit des Theophrast und seiner Mitschüler, wobei sich allerdings die Anforderungen an den Stil änderten und keine Kunstwerke mehr angestrebt wurden. Siehe auch Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Bd. X: „Rückblick. Der Peripatos in vorchristlicher Zeit“, Basel 1959, S. 97 f. zum schulmäßigen Unterricht und zu der Vielgestaltigkeit der literarischen Gesamtproduktion; S. 106 f. zur Bedeutung von Erfahrungswissen und zu Dikaiarchs Eintreten für die vita activa mit seiner Ausrichtung auf politische Tätigkeit.

[81] Zu den vier Kriterien, die eine Techne als solche erweisen, vgl. F. Heinimann, „Eine vorplatonische Theorie der τέχνη“, siehe o., Einleitung II, Anm. 32, S. 126. Buch II erfüllt sie in jeder Hinsicht.

gesetzt werden mit dem späterer Exemplumsammler und Buntschriftsteller, an deren Schriften die ältere Forschung sich orientiert hat. Das docere stand sicherlich vor dem delectare absolut im Vordergrund,[82] und die Konzentration auf außerathenische Beispiele könnte eine Folge davon sein, daß Aristoteles selbst in der *Rhetorik* (vgl. o. S. 218) auf die Notwendigkeit hingewiesen hatte, gerade auch über Maßnahmen Kenntnisse zu sammeln, die andernorts getroffen wurden.[83] Eine Tendenz, die man in der Sammlung oft entdecken zu können glaubte,[84] läßt sich nicht feststellen (vgl. gleich u.) Die Sammlung sollte keine Materialbasis für eine theoretische Abhandlung über Finanzverwaltung liefern, sondern Zeitgenossen handfeste und verwertbare Information. Wie wesentlich eine solche für die großen oder kleinen[85] Strategen und Söldnerführer war und wie häufig diese in die Situation gerieten, irgendwie einem Geldmangel abhelfen zu müssen, zeigen auch die bei Polyaen gesammelten Strategeme z. B. des Iphikrates, Chabrias und Timotheos.[86] Was dabei auf uns häufig wie eine Anekdote wirkt, also als zwar charakteristische, aber nicht historische Erzählung, muß für den Sammler den Wert einer auf ähnliche Situationen übertragbaren Handlung gehabt haben. Er muß auch von der Historizität der von ihm gesammelten Beispiele überzeugt gewesen sein, weil sie sonst nutzlos gewesen wären, wie Aristoteles zur Benutzung des Paradeigmas als Beweismittel in der Rede schrieb: „[D]a ferner das Unmögliche weder vollbracht sein noch vollbracht werden kann, sondern nur das Mögliche, und da ferner das, was nicht geschehen ist und nicht sein wird, auch nicht getan wurde oder getan werden kann" (*Rhet.* I 2, 1359 a 11–13). Deshalb liefert er mit der Nennung der historischen Akteure gleichsam die historische Beglaubigung der Beispiele. Da man annehmen muß, dass sowohl der Sammler als auch die anvisierten Leser in erster Linie Mitglieder des Peripatos, jedenfalls aber gebildete Leute waren, andererseits aber auch wieder überwiegend keine weltfremden Philosophen aus dem Elfenbeinturm,[87] ist es besser,

[82] Vgl. Signe Isager, 1988, S. 79–82, Johannes Engels 1993, S. 22, der nur meint, der Unterhaltungszweck könne nicht primär gewesen sein.

[83] Van Groningen erklärt das Fehlen athenischer Beispiele (S. 47) damit, daß sie nichts zur Kenntnis außergewöhnlicher Situationen, denen die Sammlung gewidmet war, beitragen konnten.

[84] Allgemein fiel auf, daß die Beispiele, die griechische Poleis betrafen, „anständiger" waren als die „Schurkenstreiche", die nur von Tyrannen und Satrapen berichtet worden seien. So wieder Isager, 1988, S. 79 ff.

[85] Interessant z. B. eine Notiz bei Xenophon, *Anabasis* VII 1, 33, über einen Koiratadas aus Theben, „der, ohne verbannt zu sein, in Griechenland herumreiste, gerne militärische Kommandos übernahm und sich anbot, wenn eine Stadt oder ein Volk einen Kommandanten nötig hatte".

[86] Vgl. die jeweiligen Kommentare und besonders im Kommentar zu Iphikrates (Beispiel 26, 1351 a 18–23, S. 620 ff.).

[87] Zum Schülerkreis sowohl des Platon als auch des Aristoteles gehörten bekanntlich viele Praktiker der Politik, man denke nur an Hermias oder Demetrios von Phaleron (zu dessen

ihnen nicht zu sehr mangelnde Intelligenz zu unterstellen. Selbst wenn der am Entstehen der Sammlung direkt Interessierte einen Sklaven mit der Sammelarbeit beauftragt haben sollte,[88] wird er sich dazu nicht gerade den Dümmsten ausgesucht haben. Die äußerste Knappheit der Formulierungen kann sich selbstverständlich auch beim direkten Exzerpieren aus einer narrativen Quelle ergeben, wenn es dem Autor nur um das Skizzieren der für die jeweilige Situation wesentlichen Punkte geht, wobei er außerdem die Rahmenbedingungen als bekannt voraussetzen kann. Insofern hat er natürlich umformuliert bzw. in erster Linie komprimiert.[89] – Eine Tendenz in der Auswahl der Beispiele, wie besonders Riezler sie bemerken zu können meinte, der die moralische Überlegenheit der Polis-Beispiele gegenüber denen von Tyrannen hervorhob, läßt sich, wie schon Schneider sah, nicht feststellen;[90] denn es ist klar, daß Bürger in ihrer Gemeinde untereinander anders entscheiden als Entscheidungsträger, gleichgültig ob Tyrannen, Feldherrn oder Satrapen, die Untergebenen oder Unterworfenen gegenüber stehen. Daß die Maßnahmen von Gemeinden uns weniger „schurkenartig" erscheinen als die von Feldherren oder Söldnerführern liegt einzig daran, daß die Gemeinden in der Gemeinschaft der Bürger über und für sich selber beschließen, wie sie der Geldnot abhelfen sollen und dabei auf Eintracht bedacht sein müssen,[91] während Feldherren meistens Feinden gegenüberstehen und Söldnerführer lediglich durch die Notwendigkeit, die Soldaten einsatzwillig zu halten, gebunden sind, sonst aber in den Söldnern nur ein Mittel zum Zweck sehen, dessen sie sich wieder entledigen, wenn sie es nicht mehr brauchen. Eine moralische Beurteilung der Beispiele interessierte offenkundig nicht, wobei zu bedenken ist, daß in vielen Fällen auch die griechische Grundanschauung mitgewirkt haben mag, daß man Feinden bedenkenlos schaden darf.[92] Daß Beispiele aus dem östlichen Raum überwiegen, hängt m. E. höchstwahrscheinlich sowohl mit dem Tätigkeitsbereich der

Tätigkeit als praktischer Politiker siehe William W. Fortenbaugh/Eckart Schütrumpf (Hg.), *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion*, Brunswick/London 2000, S. 370 ff., und Hans-Joachim Gehrke, „Das Verhältnis von Politik und Philosophie im Wirken des Demetrius von Phaleron", in: *Chiron* 8, 1978, S. 151–193), von Alexander einmal ganz abgesehen.

88 Die Frage, in welchem Umfang bei den Griechen Sklaven für Hilfsdienste im „wissenschaftlichen" Bereich eingesetzt worden sind, ist bisher noch kaum behandelt worden, stellt sich aber im Grunde immer wieder, wenn man sich die Entstehung griechischer wissenschaftlicher Texte zu erklären versucht. Ich kann hier darauf ebenso wie auf die Frage, wie z. B. eine Beispielsammlung, die verstreute Notizen vereinigt, überhaupt zu einer Buchrolle werden konnte (vgl. dazu den Kommentar zum Anhang der Sammlung, S. 568 ff.), nur hinweisen.

89 Siehe dazu mehr u. unter Punkt 4.

90 Peter Schneider, 1907, S. 9.

91 Vgl. den Hinweis des Aineias Taktikos, o. S. 219 f.

92 Siehe dazu den Kommentar zu Buch II 1345 b 10, und III 146, 23 ff.

Personen zusammen, die am ehesten für die Absichten des Autors beispielgebend sein konnten (Satrapen oder deren Berater), als auch mit den Quellen, mündlichen (z. B. im Fall des Dionysios von Syrakus) wie schriftlichen, die ihm zur Verfügung standen.

3. Wenn die Anordnung der Beispiele chronologisch nicht eindeutig oder inkonsequent und nachlässig ist, können wir heute nur die Schlußfolgerung daraus ziehen, dass eine genaue Chronologie entweder für das Genos „Beispielsammlung in einem Lehrbuch" oder überhaupt für griechische Mentalität nicht besonders wesentlich war.[93] Da die Beispiele nach handelnden Personen oder Personengruppen geordnet sind, war das offenbar das für Sammler und Leserschaft Wichtige. Man hatte es mit einer durch den Namen beglaubigten historischen Begebenheit zu tun, und man lernte vom personalen Vorbild,[94] und nur von diesem mußte man eine einigermaßen zutreffende Vorstellung haben, um abschätzen zu können, ob bzw. mit welchen Veränderungen die geschilderte Handlung auf die eigene Situation übertragbar war. Für Griechen – und nicht nur für sie – war „die Geschichte" kein auf die Zukunft zielgerichtet verlaufender, unumkehrbarer Prozeß, sondern eine Art großer See, aus dem man je nach Interessenlage einzelne Inseln von Handlung aufsteigen lassen konnte, um davon für sich zu lernen. Wann das Ereignis stattgefunden hatte, war weniger wichtig,[95] wesentlich war, ob man in einer demokratisch verfaßten Stadt, in einer Tyrannis oder einem Königtum, als Satrap oder Berater eines Satrapen, als Feldherr oder Söldnerführer handeln mußte. Daß die Beispiele der Sammlung im zweiten Buch der *Oikonomika* sich weitestgehend auf das 4. Jahrhundert v. Chr. beschränken, deutet vielleicht darauf hin, daß der Sammler hier besonders reichhaltiges Material in seinen Quellen fand. Aber da wir über diese Quellen ebenso wenig etwas wissen wie darüber, wo der Autor gearbeitet hat und was ihm an Literatur überhaupt zur Verfügung stand, läßt sich darüber nichts auch nur einigermaßen Belegbares aussagen.

4. Weil er keine wissenschaftliche Wirtschaftsgeschichte mit Beispielen untermauern wollte, war es auch ganz unerheblich, ob die Wortwahl immer historisch einwandfrei war oder anachronistische Begriffe auftauchten.[96] Das Beispiel stand als Hinweis auf eine Möglichkeit finanziellen Handelns, gleichgültig wie die zugehörigen Details im einzelnen zu benennen waren. In sehr

[93] Zu vergleichen sind die Strategemata-Sammlungen eines Polyaen, der geographisch ordnete, oder Schriften wie die *Varia Historia* des Aelian.

[94] Vgl. dazu Einleitung II, S. 168 f. unter Xenophon.

[95] Die Vorankündigung in Kapitel 1, 8 (1346 a 26), derzufolge die Beispiele sich auf die Vergangenheit bezogen, genügte vollständig, und das dort gebrauchte Wort (πρότερον) ist so ungenau, daß man nicht versuchen sollte, genauere Festlegungen zu treffen, vgl. den Kommentar zur Stelle.

[96] Zum Umformulieren durch Kürzen siehe o. unter Punkt 2.

vielen Beispielen geht es außerdem in erster Linie um die Manipulation der Mitmenschen, hier in der Absicht, Geldmittel von ihnen zu erlangen. Da sind psychologische Mittel, die in den Bereich der Menschenführung gehören, viel wirksamer als äußerer Druck (wie die Erfolge von Rhetoren aller Zeiten und moderner Werbefachleute nur zu deutlich demonstrieren). Man spekuliert auf menschliche Grundmotivationen: Scham bzw. Ehrgefühl, Gier, religiöse Angst usw. Moralische Erwägungen stellt der Autor hierbei ebenso wenig an wie die Sammler militärischer Strategemata, die im Hinblick auf derartige Fragen bisher noch viel zu wenig untersucht sind. Die Rezipienten, an die der Autor wohl dachte, waren keine Universitätsprofessoren und Wirtschaftswissenschaftler, sondern Politiker, die in der ihnen vertrauten Umwelt auf der Grundlage ihrer moralischen Vorstellungen von der Behandlung von Mitbürgern, Untertanen oder Feinden erfolgreich handeln wollten und denen moderne Wirtschaftskategorien fremd waren. Wenn die Formulierungen häufig so verkürzt oder nachlässig sind, daß der Verdacht auftauchen konnte, der Epitomator (im Sinne Riezlers, also der Autor der uns vorliegenden Sammlung) habe selbst nicht mehr verstanden, was er da schrieb, so ist nach den bisher vorgebrachten Erwägungen die wahrscheinlichste Erklärung die, daß der Sammler für seine zeitgenössischen Leser, die erfahrene Chrematistiker waren oder zumindest werden wollten, nicht genauer bzw. ausführlicher zu formulieren brauchte. Sie verstanden aus ihrem Hintergrundswissen heraus das, was uns heute, weitgehend ohne oder mit nur eingeschränkter Kenntnis des Kontextes, mehrdeutig oder gar unverständlich bleibt. Hilfreich sind allerdings in dieser Hinsicht dann bei Polyaen überlieferte Parallelbeispiele (siehe den Kommentar dazu). Hier zeigt sich, daß für eine Veröffentlichung derartiger Sammlungen, besonders als im Lauf der Entwicklung ein regelrechtes literarisches Genos daraus wurde, nach antiker Grundregel dann doch noch am Stil gefeilt worden ist.[97] Buch II war ebenso wenig wie Buch I in der vorliegenden Form für eine Veröffentlichung bestimmt.

5. Zur Person des Autors meinte Niebuhr, es müsse sich um einen ‚Asiaten' gehandelt haben, dem widersprachen jedoch Spengel, Susemihl und Wilcken. Eduard Meyer suchte ihn im Seleukidenreich unter peripatetischer Einwirkung. Angesichts der Unmöglichkeit einer Klärung dieser Frage hat man sie dann fallen gelassen. Die Quellenfrage ist dagegen in der Forschung verständlicherweise immer wieder gestellt worden. Favoriten waren dabei Ephoros[98], Theopomp und Deinon, deren Werke aber nur

[97] Vgl. dazu E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, siehe o., Einleitung II, Anm. 18, S. 1, zitiert S. 123.

[98] So noch L. Cracco Ruggini, „Eforo nello pseudo-Aristotele, Oec. II?", in: *Athenaeum* 44, 1966, S. 199–237, und 45, 1967, S. 3–88. Siehe dazu Johannes Engels, 1993, S. 15 f., der An-

so bruchstückhaft überliefert sind, daß der Nachweis einer Benutzung nirgends geliefert werden konnte. Das unentwirrbare Gestrüpp von Möglichkeiten sei hier an einem einzigen Beispiel, Dionysios I. von Syrakus, aufgezeigt, um die Hoffnungslosigkeit der Situation zu illustrieren. Van Groningen nimmt (S. 125 f.) mit dem Übergang zu den Dionysios-Exempla einen Quellenwechsel an. Philistos käme für ein Beispiel wie 20a durchaus in Frage, stehe es doch in Zusammenhang mit den Vorbereitungen zum großen Karthagerkrieg. Andererseits sei auch und wegen des Zusammenhangs mit dem Peripatos eher an eine Schrift wie die des Phainias von Eresos *Über die Tyrannen in Sizilien* (Wehrli, Frg. 11–13) zu denken. Von Phainias ist aufgrund dieser Fragmente ein Aufenthalt in Sizilien vermutet worden, und er könnte dabei das Archiv des Demeter-Tempels in Syrakus ausgewertet haben. Andererseits nimmt aber F. Pfister[99] an (S. 477), daß die Tempelarchive, besonders nach Bränden oder anderen Katastrophen, aufgrund der Lokalhistorie rekonstruiert worden seien. Dabei muß dann ja aber wieder nach den Quellen für diese gefragt werden, so daß die Suche sich im Kreise zu drehen beginnt. Ein Fragment aus der Schrift des Phainias *Über den Sturz von Tyrannen aus Rache* (Wehrli, Frg. 16), die nach van Groningen in Zusammenhang mit Buch II besonders deshalb interessant sei, weil sie sich anschließt an die Darstellung und Fragestellung des Aristoteles in der *Politik* (IV 10, 1311 a 31 ff.), hat als Kern einer Erzählung zwei Bronzestandbilder. Ebenso gehe Frg. 11 von Weihungen des Gelon in Delphi aus. Hierfür wiederum gibt es eine Parallelüberlieferung bei Theopomp (F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 115, F 193), was dafür spreche, daß hier eine Periegese des Heiligtums bereits vorlag und von beiden Autoren ausgewertet wurde. Sogenanntes ‚anekdotisches' Material könne sehr gut aus ‚Fremdenführerüberlieferung' stammen. Das Werk des Phainias, das den oikonomischen Interessen im Peripatos Stoff geliefert habe und u. U. auch von diesen Interessen mit motiviert war, könnte vom Epitomator im Schulbereich selbst benutzt worden sein. Aber damit sind die Möglichkeiten, von denen wir noch Kunde haben, ja längst nicht ausgeschöpft. Von Herakleides Pontikos ist eine Schrift *Gegen Dionysios* überliefert, von Demetrios von Phaleron gab es höchstwahrscheinlich einen Dialog *Dionysios*, den man sich am ehesten in der Art des xenophontischen *Hieron* vorzustellen hat, in dem sich der Tyrann und der Dichter Simonides über Schicksal und Leben, Glück und Unglück der Tyrannen unterhalten. Besonders der

ekdoten- und Strategemata-Literatur, für die Alexanderzeit vielleicht sogar Augenzeugen, die ersten Alexanderhistoriker sowie gute Universal- und Zeithistoriker wie Ephoros und Theopomp, schließlich Stadtgeschichten als mögliche Quellen aufzählt.

[99] „Die Wunderliste bei Ampelius und die neue Chronik von Lindos", in: *Wochenschrift f. Klass. Philol.* 17, 1914, S. 475–478.

chronische Geldmangel der Tyrannen spielt eine Rolle, und der weise Dichter empfiehlt dem Tyrannen, statt Tempel und Bürger zu berauben, Preise und Ehrungen auszusetzen, weil die Bürger dann bereitwilliger Steuern zahlen werden. Fundstellen für Beispiele gab es demnach in den verschiedensten Schriften und aus den verschiedensten Zusammenhängen, und es ist völlig ungewiß, welche der Autor von Buch II zur Verfügung hatte. Und selbst wenn wir Autor und Titel seiner direkten Quelle überliefert hätten, würde das auch wieder nur einen einzigen Schritt zurück in der Überlieferungsreihe führen.

Die Herkunft vieler Polisbeispiele aus dem kleinasiatischen Bereich ließ an Lokalchroniken oder sogar an die Politeia-Sammlungen denken, denen Aristoteles selbst wohl die von ihm in der *Politik* angeführten Beispiele verdankte. Auch über die Anzahl der Quellen, die für eine einzige Beispielgruppe benutzt wurden, konnte keine Klarheit gewonnen werden. So schloß z. B. Riezler (S. 29 ff.) aus der Tatsache, daß in den Beispielen 23 a und b das frühere Beispiel nach dem späteren angeführt wird, daß nicht der ganze Abschnitt „Timotheos" aus einer fortlaufenden Quelle stammen könne.[100] Besonders der „Nachtrag" der Beispiele 36 bzw. 37–41 ließ sich nicht eindeutig erklären. Bedenkt man, daß wir über die Entstehung der Schrift absolut nichts wissen und daß es eine Unzahl von uns unbekannten Möglichkeiten und Einschränkungen der Quellenbenutzung gab, so erscheint es als nutzlos, auf diese Fragen weitere Energie zu verschwenden. Eine einzige begrenzte Möglichkeit zum Weiterkommen sehe ich in einer sorgfältigen vergleichenden Untersuchung des Materials aller uns erhaltenen Sammelschriften, vor allem des Polyaen und des Aelian, aber auch der Schriften des Plutarch, der in seinen Viten gar nicht selten auf chrematistische Maßnahmen zu sprechen kommt.[101]

4. Buch III

Buch III liegt nur in lateinischen Übersetzungen vor, deren Verhältnis zueinander umstritten ist, die sich aber untereinander doch so stark unterscheiden, daß sie nicht auf eine Fälschung zurückgehen können. Es muß einen griechischen Urtext gegeben haben,[102] der möglicherweise in unterschiedlichen Handschriften den mittelalterlichen Übersetzern vorgelegen hat. Die Untersuchungen der Fachleute zur Entstehung der lateinischen Übersetzungen und zu ihren Autoren sind immer noch nicht abgeschlossen. H. Gold-

[100] Zu Schlegels Lösung dieser Frage siehe o. S. 224 f.
[101] Siehe dazu Einleitung IV, S. 303.
[102] Vgl. o. S. 207. Siehe demnächst C. Flüeler, u. S. 636.

brunner hat 1968 eine ausführliche Abhandlung vorgelegt, die zwar hauptsächlich seine Vorarbeiten zu einer Edition von Buch I im *Aristoteles Latinus* beinhaltet, bei denen er sich aber auch grundsätzlich mit dem Verhältnis der beiden wichtigsten Übersetzungen auch von Buch III zueinander beschäftigen mußte. Im selben Jahr erschien mit Renato Laurentis Monographie *Studi sull' Economico attribuito ad Aristotele*[103] die einzige Gesamtbehandlung der Textgeschichte der pseudo-aristotelischen *Oikonomika*. Danach hat sich meines Wissens nur noch Carlo Natali im Zusammenhang seiner Übersetzung der *Oikonomika*[104] zum Thema geäußert. Neuere Untersuchungen sind mir nicht begegnet. Was hier vorgetragen werden kann, gibt also nur einen status quo wieder, nicht einmal eine communis opinio,[105] und dient lediglich als Grundlage für die im Kommentar jeweils gegebenen Hinweise.

Die verbreitetste Übersetzung, die nur Buch I und Buch III enthält – wobei der Übersetzer unser Buch III als Buch II zählt –, stammt aus dem Jahr 1295 und von Durandus de Alvernia, nicht von Durandus Pelagii oder Durandus de Hispania,[106] so jedenfalls das Explicit der Übersetzung: „Explicit yconomica Ar. translata de greco in latinum per unum archiepiscopum et unum episcopum de grecia et magistrum durandum de alvernia latinum procuratorem universitatis parisiensis tunc temporis in curia romana. Actum anagnie in mense augusti pontificatus domini bonifacii pape VIII anno primo." Diese lateinische Übersetzung, die von Goldbrunner als Recensio Durandi (RD),[107] von Laurenti, dem ich gefolgt bin, als Translatio Durandi (Dur.) zitiert wird, wurde von V. Rose seiner Edition des Textes in *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig 1863, S. 647–654, und dann noch einmal in *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886, S. 140–147, zugrundegelegt. Die Seiten- und Zeilenzählung der modernen Übersetzungen richten sich nach dieser zweiten Edition. Vgl. auch F. Susemihl, *Aristotelis quae feruntur Oeconomica*, Leipzig 1887, S. 40–63, der einen Parallelabdruck mit der zweiten vorliegenden Übersetzung, der sog. Translatio vetus, geliefert hat. Diese andere Übersetzung, die alle drei Bücher der Oikonomik enthält und bis heute anonym

[103] Renato Laurenti, 1968. Laurenti liefert quasi eine „Geschichte von Buch III". S. 61–81 gibt er einen umfassenden Überblick über die Ausgaben seit Aldus, besonders in Hinblick auf den Zusammenhang mit den beiden anderen Büchern, S. 83–124 einen ebenso ausführlichen über die ‚translationes' vor Bruni.

[104] Carlo Natali, 1995, S. 52 f.

[105] Siehe z. B. die Diskussion über den Verfasser eines bisher nicht edierten Kommentars zur pseudo-aristotelische Oikonomik von 1267 bei M. Grabmann, 1946, S. 113–115, und H. Goldbrunner, 1968, S. 206.

[106] Siehe *Repertorium fontium historiae medii aevi*, Bd. IV Fontes D-E-F-Gez, Rom 1976, s. v. Durandus Pelagii

[107] Goldbrunner hält sie nicht nur wegen des Explicits für das Werk mehrerer Übersetzer, zu denen aber Wilhelm von Moerbeke nicht gehört, S. 210.

geblieben ist,[108] wird u. a. von Armstrong (1969) als c geführt, während Laurenti, dem ich mich um der Einheitlichkeit der Zitate willen anschließe, sie mit Γ bezeichnet. Das Verhältnis dieser beiden Übersetzungen zu einander ist umstritten. Goldbrunner, der die Argumente ausführlich gegeneinander abwägt,[109] gelangt zu dem Schluß, die inneren Kriterien sprächen in ihrer Gesamtheit eher für eine Abhängigkeit der Recensio Durandi von der Traslatio vetus als für das umgekehrte Verhältnis. Laurenti dagegen zieht nach ausführlicher Diskussion der bisher vorgelegten Vorschläge[110] den Schluß, daß es im Mittelalter drei Übersetzungen gab, deren älteste die Translatio Durandi war. Die Translatio vetus, bzw. eben Γ, die Bücher I, II und III umfassend, habe Dur. benutzt, der vielleicht aber auch einen griechischen Text vorliegen hatte. Γ weicht teilweise nicht geringfügig von Dur. ab, indem sie nicht nur verständlichere Texte liefert, – die aber z. T. auch erklärende Erläuterungen darstellen können, – sondern auch Details überliefert, die bei Durandus fehlen, der sie entweder als unerheblich oder als ihm unverständlich ausgelassen hat, z. B. 142, 20 das Wort deprecator/Bittflehende, das auf Buch I zurückverweist.[111] Zwischen diesen beiden vollständigen Übersetzungen setzt Laurenti Fragmente an, von denen unklar ist, ob sie jemals zu einer dritten Gesamtübersetzung gehörten oder nur Randnotizen zu dem Kommentar darstellen, den Ferrandus de Hispania zwischen 1295 und 1302/1303 zur der Übersetzung von Durandus verfaßte.[112] Diese Fragmente, die von Ferrandus mit alia translatione zitiert werden, sind teilweise hilfreich und wurden bei der Übersetzung deshalb auch benutzt. Die Übersetzung des Renaissancehumanisten Leonardo Bruni habe ich dagegen beiseite gelassen, weil es zu unklar ist, ob sie nicht nur eine stilistische Überarbeitung von Dur. darstellt.[113]

Buch III ist in den meisten mittelalterlichen Übersetzungen direkt an Buch I angeschlossen, teilweise sogar als bloßes Kapitel dieses Buches.[114] So zählte

[108] Sie wird von vielen für jünger gehalten als die Übersetzung des Durandus.

[109] Kapitel III: „Das Verhältnis der sogenannten Translatio Vetus zur Recensio Durandi", S. 215–223.

[110] 1968, S. 75 ff., bes. S. 83–124. Den Aufsatz von Goldbrunner konnte er noch nicht kennen.

[111] Vgl. Kommentar zu I, 1344 a 10 f.

[112] Zu ihm siehe H. Goldbrunner, 1968, S. 215, Anm. 57, sowie S. 217 mit Anm. 66. Rose fügte seiner Ausgabe von 1863 im Anschluß an den Text Scholia ex commentario Ferrandi bei, S. 655–664.

[113] Vgl. Renato Laurenti, 1968, S. 78 ff. sowie 103–123. Seine Untersuchungen führen ihn zu dem Schluß, daß Bruni keinen griechischen Text vorliegen hatte, obwohl die Widmung an Cosimo de Medici dies nahelegen könnte. In seiner Erklärung dieser Widmung schließt Laurenti sich H. Baron an: *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Cambridge 1955, S. 166 ff.

[114] Vgl. Bruni in der Einleitung zu seinem Kommentar zu Buch III: „Nunc autem in hoc sive libro sive libri parte de viro et uxore Aristoteles transigit [...]", zitiert nach Renato Laurenti, 1968, S. 125. S. 126–130 setzt Laurenti sich intensiv mit der Meinung E. Eggers, „Mémoire

Joachim Camerarius in seiner lateinischen Übersetzung[115] Buch I als Kapitel 1 bis 6 und Buch III als Kapitel 7–10 des *liber primus Aristotelis de cura rei familiaris seu administratione domestica.* Laurenti ist auch diesem Problem nachgegangen und hat überzeugend gezeigt,[116] daß Buch III in sich vollständig ist und eine innere Einheit besitzt, wenn auch der Anfang etwas abrupt wirkt. S. 125 zählt Laurenti die inhaltlichen und formalen Unterschiede zwischen den beiden Büchern im einzelnen auf und gelangt zu dem Schluß, daß es sich um zwei ganz verschiedene Werke handele, wogegen auch die Anklänge an Pythagoreisches nicht sprächen. Während Buch I ein – wie auch immer unfertiges – systematisches Lehrbuch sein will, ist Buch III eindeutig eine paränetische Schrift[117] und könnte als Ausführung von Kapitel 4 über die Behandlung der Frau in Buch I gesehen werden. Dementsprechend ist es auch von Rose identifiziert worden mit den Nomoi ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς, die in den Listen der aristotelischen Werke auftauchen[118] und die I 4, 1344 a 8 gleich zu Beginn des Kapitels gefordert werden. Da aber Buch III sich seinerseits auf sciptas leges beruft, denen die Frau in ihrer Haushaltsführung folgen solle (140, 7), kann es kaum selbst nomoi/leges darstellen. Ich halte diese Identifizierung deshalb für unhaltbar. Vom Inhalt her wäre, mit Moraux, eher an eine Identifizierung mit der Schrift περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικός zu denken, die von Hieronymos überliefert ist. Aber die von Rose aus dieser Schrift angeführten Fragmente lassen eine derartige Gleichsetzung nicht zu, denn was dort als Inhalt der Schrift angegeben ist, deutet eher auf *Politik* I hin.[119]

Autorschaft und Datierung sind entsprechend der Überlieferungslage sehr unsicher und umstritten. Schon seit dem 16. Jahrhundert wurde Buch III für unecht erklärt,[120] was vor allem mit dem Fehlen eines griechischen Originals

sur les Oeconomica d'Aristote et de Théophrast", in: *Mémoires de l'Institut National de France*, Académie des Inscriptions et des Belles Lettres 30, 1881, S. 418–461, auseinander, derzufolge das Ende von Buch I, in dem es um die gute Ordnung der Hausgeräte gehe, den unmittelbaren Übergang zum Anfang von Buch III bilde, in dem gerade diese Ordnung als Aufgabe der Hausfrau dargestellt werde, weshalb nur von einem Buch gesprochen werden könne (S. 427).

115 *Oeconomica scripta quae extant titulo Aristotelis in sermonem latinum conversa et explicata [...] studio et opera J. Camerarii Padeberg*, Frankfurt 1581 (zitiert nach Victor, 1983, S. 82).

116 S. 59 ff.

117 Siehe dazu Lonni Bahner, *Schriftlichkeit und Rhetorik: Das Beispiel Griechenland. Ein Beitrag zur historischen Schriftlichkeitsforschung*, Hildesheim u. a. 2000, besonders S. 105 f. zur Erbauungsliteratur, aber auch sonst passim.

118 *Aristoteles Pseudepigraphus*, siehe o., Einleitung II, Anm. 45, S. 180 ff. und 644, sowie *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berlin 1854, S. 48–50. Die ‚nomoi' haben die Nummer 166 in der bei Hesych überlieferten Liste. Dagegen schon F. Bock, siehe dazu Einleitung II, S. 196 f. mit Anm. 339, und Paul Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951, S. 256 f., dem zufolge es sich auch um die Nr. 165 *Über das Zusammenleben von Mann und Frau* handeln könnte. Eventuell bezeichneten beide Titel dieselbe Schrift.

119 Siehe Valentin Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum Fragmenta*, Leipzig 1886, S. 138 f.

120 Siehe Egger, o. Anm. 114, S. 420 f.

zusammenhängt und der vom mittelalterlichen, von den Paulus-Briefen beeinflußten Latein[121] ausstrahlenden Aura der Schrift zu tun hat. Da Form und Inhalt aber den Vorstellungen der Gelehrten sehr entsprachen, entsteht manchmal der Eindruck eines gewissen Bedauerns, wenn das Buch Aristoteles selbst doch nicht zugesprochen werden kann.[122] So schreibt Armstrong (S. 325): „In substance this so-called third Book is a graceful homily on married life, worthy of Aristotle himself. Indeed the chaste and tender spirit which it breathes is almost Christian." Womit er die Bedeutung der sprachlichen Umformung durch die mittelalterlichen Übersetzer unterschätzt. Die in der Forschung vorgeschlagenen Zuschreibungen versuchen zum Teil der Zwiespältigkeit des Eindrucks gerecht zu werden. So nahm F. Susemihl, ausgehend von dem Vorhandensein eines alten griechischen Originals, an, dieses Original gehöre mit vielen anderen pseudo-aristotelischen Schriften zusammen bereits in die Zeit der Schüler Stratons oder sogar Theophrasts, sei aber außerdem vielleicht, zum Teil, von einem Stoiker der römischen Kaiserzeit, aus dem 2. oder gar 3. Jahrhundert n. Chr. überarbeitet oder ergänzt worden.[123] Einerseits legten ‚stoische' Einflüsse, die man feststellte, und der Stil der Darstellung unbedingt eine nacharistotelische, ja späte Entstehung nahe. Susemihls Auffassung steht nach Praechter[124] (S. 131) „der philosophisch farblose und verwaschene Charakter des Schriftstückes entgegen [...], der vielmehr auf eine spätere Zeit hinweist, in welcher unter dem nivellierenden Einfluß einer von der Rücksicht auf die Praxis geleiteten eklektischen Philosophie solche moralischen Exposés ohne scharfes Schulgepräge an der Tagesordnung waren." Von den neueren Forschern blieb nur O. Regenbogen[125] unentschieden. Er stellte bei den Neuplatonikern/Stoikern eine doch andere Haltung fest, der gegenüber Buch III ihm altertümlicher erschien, weshalb Theophrast als Autor nicht auszuschließen sei. Andererseits hatte schon V. Rose auf eine Ähnlichkeit mit der Schrift der Neupythagoreerin Periktione hingewiesen.[126] Diese Beobachtungen kombinierte F. Wilhelm, der in seiner eindringlichen Untersuchung der bei Stobaios unter dem Stichwort „Oikonomikos" überlieferten neupythagoreischen

[121] André Wartelle, S. XX in B. A. van Groningen/André Wartelle, 1968, Renato Laurenti, 1968, S. 137–157.

[122] Paul Gohlke, *Die Lehrschriften des Aristoteles*, Paderborn 1947, S. 38 f., ist wieder der einzige, der an einer Autorschaft des Aristoteles festhält und das Buch entweder für exoterisch oder für ganz früh, noch unter dem Einfluß Platons entstanden hält.

[123] F. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexanderzeit*, Bd. I, siehe o., Anm. 43, S. 159, Anm. 831. Dieser Ansicht folgte Tricot, 1958, S. 11. Vgl. auch A. Heitz, *Fragmenta Aristotelis*, Paris 1886, S. 153, dem zufolge Buch III zwar nicht von Aristoteles selbst stammt, aber von einem „auctore satis antiquo satisque docto".

[124] Karl Praechter, 1901, siehe dazu gleich u. S. 241 und Einleitung IV, S. 303 ff. unter Hierokles.

[125] Artikel „Theophrast", in: *RE* Suppl. VII, Stuttgart 1940, Sp. 1488 und 1522.

[126] *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, siehe o., Anm. 118, S. 61.

Schriften[127] eine inhaltliche wie zeitliche Nähe von Buch III zu diesen Autoren feststellen zu können meinte. Die Neupythagoreer ebenso wie der Autor von Buch III seien Eklektiker und nicht ohne Vorliebe für die Stoa, deren Gedankengut durch die Florilegienliteratur reichlich vorhanden gewesen sei. Laurenti vergleicht (S. 136 ff.) Buch III mit Plutarchs *Praecepta Coniugalia*[128], weist auf Musonius und Epiktet hin, konzentriert sich dann auch auf die Fragmente der bei Stobaios überlieferten neupythagoreischen Schriften (die er übersetzt und sorgfältig im einzelnen untersucht, S. 138–151), und wendet sich anschließend noch einmal der Behandlung der Familie bei Aristoteles und seinen Schülern (Theophrast, Demetrios von Phaleron, Dikaiarch, Straton von Lampsakos) sowie bei Sophokles, Euripides und Xenophon zu mit dem Ergebnis, Buch III könne Aristoteles tatsächlich nicht zugeschrieben werden, sondern gehöre in den Kreis der neupythagoreischen Schriften, die er mit Hinweis auf Friedrich Wilhelm und Kurt von Fritz[129] zwischen dem 1. Jahrhundert v. Chr. und dem 1./2. Jahrhundert n. Chr. datiert. Wie das Buch in das Corpus Aristotelicum gelangt sein könnte, läßt sich, wie Laurenti (S. 157) abschließend feststellt, umöglich sagen, „ma ovviamente colui che ha messo insieme gli scritti di economia attribuiti ad Aristotele ha voluto rendere consistente la raccolta, e non avendo una trattazione continua, ha sfruttato come ha potuto opere di provenienza diversa". Was alle Fragen offen läßt. Der Datierung Laurentis hat sich dann auch Natali (1995, S. 52 f.) angeschlossen, demzufolge Buch III der *Oikonomika*, vor allem wegen seiner Auffassung von der Stellung der Frau, ein viel späteres Stadium in der Geschichte der antiken oikonomischen Lehre repräsentiere als die vorhergehenden Bücher. Der Autor von Buch III insistiere auf der Harmonie und Zuneigung der Eheleute untereinander, nicht auf dem bloßen Funktionieren ihrer Zusammenarbeit wie Xenophon.

Gegen diese Auffassung hat sich bisher meines Wissens kein Widerspruch erhoben. Mir sind jedoch aufgrund meiner Ergebnisse hinsichtlich der ‚Vorgeschichte' und Geschichte der Oikonomialiteratur erhebliche Zweifel an der Selbstverständlichkeit dieser Datierung gekommen. Grundsätzlich ist bei jedem Vergleich der Bücher I und III immer zu beachten, daß es sich um zwei völlig verschiedene literarische Genera handelt, hier ein systematisches Lehrbuch, das auch engere Anlehnung an philosophische Theorie erlaubt, dort eine allgemeine Paränese.[130] Der große, natürlich ins Auge fallende Unterschied zwischen den beiden Büchern ist, abgesehen von der Darstellungsform, auch dadurch bedingt, daß der Autor von Buch I sich bemüht,

[127] 1915, S. 185, Anm. 5 und S. 201.

[128] Siehe dazu Einleitung IV, S. 298 ff.

[129] Artikel „Periktone", in: *RE* XIX 1, Stuttgart 1937, Sp. 795; Wilhelm, 1915, S. 163. Beide Autoren sprechen allerdings nicht vom 2. Jahrhundert n. Chr.

[130] Vgl. dazu u. S. 246.

seine systematischen Darlegungen mit der philosophischen Position des Aristoteles in engste Verbindung zu bringen, worauf der Autor von Buch III im allgemein ethischen Rahmen seiner Paränese verzichtet. Aber das ist für sich genommen kein Datierungskriterium; schließlich kann in sehr großer zeitlicher Ferne ein Autor sein Werk eng an einen berühmten Vorgänger anlehnen, oder er kann in zeitlicher Nähe darauf verzichten, wenn er andere Absichten verfolgt. Und die paränetische Form von Buch III muß für sich genommen durchaus kein Indiz für eine späte Abfassungszeit sein.[131] Eine Gegenüberstellung dieser beiden Schriften ist also zunächst strikt auf die inhaltlichen Aussagen in ihrem Kontext zu begrenzen, und man darf sich nicht durch die Form und schon gar nicht durch die Sprache irreleiten lassen.

Ich habe im gesamten Buch III inhaltlich nichts finden können, was eine Datierung in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. verbieten würde. Dabei muß auch die bildende Kunst herangezogen werden, die z. B. gegen die von Natali vertretene Auffassung spricht, eheliche Eintracht sei eine erst in der Stoa vorkommende Idealvorstellung. Die Grabmäler Athens aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. belegen, daß auch in dieser Zeit ein Einvernehmen zwischen den Ehepartnern, die häufig durch Blickkontakt und Händedruck miteinander verbunden dargestellt werden, das Idealbild der ehelichen Gemeinschaft bestimmte, so daß Buch III mit seinem Insistieren auf der Eintracht durchaus nicht aus diesem Rahmen herausfällt.[132] Auch die Charakterisierung der Chryseis als ungesittete Barbarin (145, 24) z. B. paßt in die Atmosphäre des frühen Peripatos, ja entspricht der Auffassung von Barbaren bei Aristoteles selbst (vgl. den Kommentar zur Stelle). Laurentis Argumentation (S. 152 f.), es bestehe ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen der aristotelischen Auffassung vom männlichen Ehebruch und der in Buch III (141, 14 ff.) vertretenen, weshalb Aristoteles als Verfasser ausscheide, kann widerlegt werden (siehe Einleitung V, S. 335 ff., zu ‚eheliche Treue', und den Kommentar zur Stelle), ohne daß damit nun für eine Autorschaft des Aristoteles selbst eingetreten werden soll. Es besteht nur kein so großer Abstand zwischen den Auffassungen der beiden Autoren, wie Laurenti annimmt. Die Beziehungen zu Platon (z. B. 143, 25 ff., vgl. auch 144, 10–14, und 147, 10 ff.) und die große Nähe zu Isokrates (siehe zu 144, 14 f.) und Theophrast (siehe Einleitung II, S. 201) sowie zur Tragödie (140, 8 f., 140,

[131] Siehe Konrad Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart 1959. Die Vorreden, die Platon in seinen *Gesetzen* den Gesetzgeber den eigentlichen Gesetzen vorausschicken läßt, können mutatis mutandis verglichen werden. Siehe auch gleich u. zur stoischen Diatribe.

[132] Siehe z. B. Andreas Scholl, „Geschlossene Gesellschaft: Die Bewohner des klassischen Athen in den Bildern und Inschriften ihrer Grabmäler", in: *Die griechische Klassik. Idee oder Wirklichkeit*, Katalog der Ausstellung in Berlin und Bonn, Mainz 2002, S. 179–190, S. 184 f., Kat.-Nr. 77, die Grabstele des Thraseas und der Euandreia, Berlin Antikensammlung, vgl. Kat.-

12) und Komödie (140, 17; 141, 10 ff.) beweisen, weil sie auch bei späteren Autoren vorkommen, für sich genommen noch keine späte Datierung. Auch enge Beziehungen zu Menander, die sich vor allem in Buch III finden[133] und die insofern bedeutsam sind, als dieser seine allgemeine und philosophische Bildung Theophrast verdanken und dem Peripatos durch seine Freundschaft mit Demetrius von Phaleron verbunden geblieben sein soll, tauchen bei Plutarch in den *Praecepta Coniugalia* wieder auf. Aber das kann schließlich kein Beweis gegen eine frühere oder für eine späte Datierung sein. Auch die Auffassung, moralische Vergehen könnten als seelische Krankheit gedeutet werden (141, 14) sowie die Sorge, die der Autor der Seele und ihrer Förderung widmet (140, 8 f.), und die Betonung des Zusammenhangs zwischen Selbstbeherrschung und Menschenführung (145, 9 f.) lassen sich sehr gut in die populäre Ethik, aber auch in die Philosophie des 4. Jahrhunderts v. Chr. einordnen (siehe dazu den Kommentar zu den jeweiligen Stellen). Eine Bezugnahme auf die Polis (143, 15 und 23), die nach Praechter gerade typisch für die Stoa und ihre Forderungen an die Ehe ist,[134] findet sich in Buch I, abgesehen von der einleitenden Definition der Oikonomia, ebenso wenig wie in Buch III, was wohl mit der Konzentration auf das Thema Hausverwaltung zusammenhängt, nicht mit einem etwaigen ‚Rückzug ins Private', wie er vielleicht für ‚Neupythagoreer' typisch sein könnte. Nur für die Bestimmtheit, mit der von der Mutter bei der Frage der Verheiratung der Kinder strikteste Zurückhaltung gefordert wird (141, 1, vgl. dazu Einleitung V, S. 330 f. zu ‚Partnerwahl'), und die betonte Erwähnung der Schwiegereltern bzw. -mutter (147, 5, siehe aber Einleitung V, S. 328, zu ‚Eheschließung' als einer Art Garantieversprechen zwischen den beteiligten Männern[135]) konnte ich keine frühen Belege finden, aber erstens paßt eine derartige Zurückdrängung der Frau, zusammen mit der viel strikteren Trennung der Lebensbereiche ‚Drinnen' und ‚Draußen' (vgl. dazu auch Einleitung IV, S. 300 unter Plutarch), besser in die Klassik als in den Hellenismus,[136] und zweitens reichen, rein methodisch gesehen, diese beiden Punkte nicht aus, um eine späte Datierung zu beweisen, kennen wir doch viel zu wenig von der oikonomischen Literatur der Klassik, um eine solche Haltung dezidiert ausschließen zu können.

Nr. 79, und, interessant für das Thema Sklaverei die Bildfeldstele des Bergwerkssklaven Thous und seiner Familie, Kat.-Nr. 85, alle mit der typischen coniunctio dextrarum.

[133] 141, 10–13, vgl. Einleitung IV, S. 299.

[134] S. 68: die Ehe sei einem politisch-patriotischen Gesichtspunkt unterstellt, und deshalb werde die Pflicht zur Kinderzeugung betont, was III 143, 20–23 widerspricht, wo es die Erlangung der Ewigkeit für den Menschen und der Fortbestand der Kulte sind, weswegen Kinder gezeugt werden sollen.

[135] Nach James Redfield, 1996, S. 185, vgl. 197.

[136] Vgl. die grundsätzlich andere Auffassung in Plutarchs Eheratgeber, Einleitung IV, S. 300, wo andererseits eine enge Beziehung zwischen Schwiegereltern und -tochter gefordert wird.

Das, was allgemein als ‚stoische Einflüsse' bezeichnet wird, scheint mir nicht genügend als genuin stoisch belegbar zu sein. Grundsätzlich entspricht die Form der Paränese in Buch III nicht dem, was Praechter als typisch für die stoische Diatribe herausgearbeitet hat. In Abgrenzung von der „theoretisch reflektierenden Art", die er bei dem Neuplatoniker Hierokles beobachtete, formuliert er (S. 92) so etwas wie eine Definition der stoischen Diatribe als eines „auf praktische Belehrung abzielenden stoischen Moraltraktats", dem „eine größere Lebhaftigkeit und im Zusammenhange damit eine *persönliche Färbung* der Darstellung" entspreche: „Die Formen der in Rede und Gegenrede sich abspielenden mündlichen Unterweisung wirken, wenngleich abgeschwächt, auch in der literarischen Darstellung nach. Sie zeigen sich vor allem in einem stärkeren Hervortreten der Person des Lehrenden. Die Autorität des Lehrers giebt seinen Worten Gewicht, wenn er sie als Ausdruck *seiner* Meinung, seines persönlichen Urteils oder Gefühls hinstellt." Davon findet sich in Buch III keine Spur. Der Autor formuliert höchst allgemein normativ und tritt nirgends als Persönlichkeit hervor, seine Form der Darstellung ähnelt eher dem, was wir von den Lehrschriften des Xenophon und seiner Zeitgenossen kennen.[137] Was das Inhaltliche angeht, so findet sich, um hier nur ein Beispiel herauszugreifen, die immer wieder als typisch stoisch bezeichnete Formulierung von der societas vitae et liberorum zwischen den Ehepartnern durchaus und betont bei Aristoteles selbst und auch schon bei Xenophon wieder (siehe dazu den Kommentar zu III 141, 27, vgl. auch Einleitung V, S. 326 f.). Es überzeugt nicht, wenn solche Beziehungen, wie Praechter es tut,[138] mit dem Hinweis aus der Welt geschafft werden, daß die Stoa vieles bzw. mehr oder weniger alles, worauf es beim Thema Haushalt und Ehe ankommt, von den anderen Philosophenschulen übernommen habe.[139] Damit wird eine Trennung nach Schulen bei popularphilosophischen Schriften, besonders bei anonym und fragmentarisch überlieferten, im Grunde unmöglich, und man sollte sich besser jeder Zuordnung enthalten, wenn kein eindeutiger Hinweis auf einen Kernpunkt philosophischer Lehre festzustellen ist. Wenn ein *Oikonomikos* des Antisthenes als Vorlage sowohl für Xenophon als auch für Musonius angenommen werden kann,[140] läßt sich das ‚spezifisch Stoische' in diesem Themenbereich wohl doch nicht so eindeutig bestimmen, wie vor allem, und wohl grundlegend für den Topos *Über die Ehe*, Karl Praechter es darstellen zu können meinte. Carlo Natali vertritt sogar die Ansicht, die neupythagoreischen Autoren, deren Vertreter Kallikratidas bei Praechter als Stoiker eingeordnet wird, wie-

[137] Vgl. Einleitung II, S. 168.

[138] Siehe Einleitung IV, S. 304 unter Hierokles.

[139] Zur Übernahme der Zentralstelle bei Aristoteles, *EN* VIII 14, durch die Stoiker siehe Karl Praechter, 1901, S. 70.

[140] Siehe dazu Einleitung II zu Antisthenes und zu Xenophon, Einleitung IV zu Musonius.

sen – neben aristotelischen und mittelplatonischen – vor allem starke Einflüsse der platonischen Akademie auf, aber „non mostrano invece particolari rapporti con lo Stoicismo“[141]. Praechter hat die viel älteren Überlegungen zum Thema Hausverwaltung außer acht gelassen, weil er sich auf die Gattung der Eheschriften beschränkte, von der er glaubte, sie sei in der Stoa entstanden.[142] Da Praechter selber die Traditionslinie bis auf Zenon oder Kleanthes zurückführt, ist die Charakterisierung als ‚stoisch‘ bei einer Schrift über das Thema Ehe als Datierungskriterium unbrauchbar, kann sie sich danach doch auf die Zeit von ca. 300 v. Chr. bis in die Spätantike erstrecken.

Enge Beziehungen zu pythagoreischem Gedankengut lassen sich, was nirgends bestritten wird, auch für Buch I aufzeigen,[143] das deshalb bisher noch von niemandem für spät gehalten worden ist. Was die Datierung neupythagoreischer Strömungen als solcher aber angeht, so sind bereits der Landwirtschaftsschriftsteller Bolos Demokritos von Mende und Okellus Lucanus als ‚Neupythagoreer‘ in das 2. Jahrhundert v. Chr. datiert worden,[144] was für Buch III wegen der inhaltlichen und sogar sprachlichen Nähe zum Okellos-Text besonders interessant ist (Buch III 144, 12/Okellos § 44, S. 21, 24 Harder, siehe Einleitung IV, S. 250). Heinrich Dörrie hält in seinem Beitrag zu dem *RE*-Artikel „Pythagoreer“[145] ein kontinuierliches Fortbestehen des Pythagorismus in kleinen Gemeinschaften – nach dem reichlichen literarischen Niederschlag in der Generation zwischen 320 und 280 v. Chr. (mit Verweis auf Sp. 173 ff.), dem ein völliges Erlöschen zu folgen scheint, – für zwar unsicher, aber doch nicht ganz unwahrscheinlich, trotz Ciceros Behauptung (*Timaeus* 1, 1), erst P. Nigidius Figulus habe die ausgelöschte (extincta) pythagoreische Lehre wieder erneuert (renovaret). Und H. Thesleff vertritt, gegen W. Burkert, die Auffassung, die sog. Pseudopythagorica seien bereits im 3./2. Jahrhundert v. Chr. in Süditalien entstanden und Varro habe ein Corpus derartiger Schriften vorgelegen.[146] Eine genauere zeitliche Eingrenzung dieser Strömung ist also offensichtlich nicht so eindeutig möglich, wie Laurenti im Gefolge von F. Wilhelm und K. von Fritz (vgl. o.) meinte. R. Harder spricht in seiner Textausgabe des Okellos (S. 149) hinsichtlich des sog. ‚Neupythagorismus‘ nicht von ‚Schule‘ (abgesehen von der Kaiserzeit), sondern von einem Interesse der Öffentlichkeit oder der gebildeten Welt,

[141] Carlo Natali, 1995, S. 121 f.

[142] Die Einzelauseinandersetzung kann hier nicht geführt werden; eine Widerlegung der Auffassung Praechters ergibt sich aus den Ausführungen in Einleitung I und II sowie V zur Geschlechtergeschichte.

[143] Siehe die Liste in Einleitung I, S. 92 ff.

[144] Siehe Einleitung II, S. 144, und Einleitung IV, S. 248.

[145] „1 C Der nachklassische Pythagoreismus“, in: *RE* XXIV Stuttgart 1963, Sp. 268–277.

[146] Siehe dazu Einleitung IV, S. 281 mit Anm. 120.

das sich von der alten Akademie an durch den ganzen Hellenismus verfolgen lasse.[147]

Wenn meine Annahme richtig ist, es habe eine pythagoreische Ethik gegeben, die bereits vor (z. B. bei Demokrit, aber auch in der Komödie und Tragödie) und auf jeden Fall im 4. Jahrhundert v. Chr. (bei Xenophon und Platon, siehe dazu jeweils die entsprechenden Abschnitte) das Denken auch der Mutterlandsgriechen beeinflußt habe,[148] dann ist nicht einzusehen, warum diese Einflüsse in Buch I zwar aus dem direkten Schülerkreis des Aristoteles stammen, in Buch III dagegen ‚neupythagoreisch' sein sollen.[149] Im Gegensatz zu den Briefen der Theano und Myia und höchstwahrscheinlich den Schriften der Periktione (bei den Fragmenten der anderen ‚Neupythagoreer' läßt sich nicht feststellen, an wen sie sich richteten), wendet sich Buch III *nicht* an eine Frau (140, 6 ff.), wodurch es in größere Nähe zu Buch I rückt. Wenn große Ähnlichkeiten mit den sog. neupythagoreischen Autoren ins Auge fallen (vgl. dazu die jeweiligen Ausführungen in Einleitung IV), so ist zu berücksichtigen, daß diese ihrerseits wiederum auch, bei Phintys sogar starke, peripatetische Einflüsse aufweisen, und es läßt sich zunächst nur der Schluß ziehen, daß das in allen diesen Schriften behandelte Gedankengut, das, wie die Interpretation der Bücher I und III gezeigt hat, bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. eindeutig lebendig war, im Rahmen der Antike offenbar keinem großen Wandel unterlag.[150] Alle diese Beobachtungen ergeben keinen *positiven* Beweis für eine frühe Datierung von Buch III, z. B. wie Buch I in die Generation der ersten Aristotelesschüler – was Susemihl immerhin aber nicht für ausgeschlossen gehalten hat[151] –, sie bringen nur die fraglose Feststellung ins Wanken, das Buch *müsse* erst in ‚römisch-hellenistischer' Zeit entstanden sein. Eine frühere Datierung würde zumindest die Erklärung erleichtern, wie Buch III in das aristotelische Corpus gelangt sein könnte. Soweit ich sehe, ist eine Datierung zwischen der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. und dem zweiten Jahrhundert n. Chr. möglich, weil eindeutige Indizien für eine genauere Einordnung fehlen. Es bedarf weiterer Untersuchungen der bei Stobaios überlieferten Oikonomia-Fragmente sowie eine Überprüfung der Thesen einerseits des ‚stoischen Topos *Über die Ehe*' und andererseits einer frühen Prägung der Hauswirtschaftslehre durch eine pythagoreische Ethik.

Eine grundsätzliche Frage, die hier abschließend zu behandeln ist, betrifft die antike Beurteilung des Inhalts ökonomischer Belehrung: Konnte

[147] Siehe dazu Einleitung IV, S. 248.
[148] Siehe Einleitung I, S. 82 ff. unter Pythagoreer.
[149] Zur Unsicherheit dieser Bezeichnung, wenn sie als Datierungsmerkmal dienen soll, siehe gleich u. und Einleitung IV, S. 280 ff. unter Neupythagoreer.
[150] Vgl. Einleitung II, S. 197 f.
[151] Vgl. o. S. 237.

diese als wirkliche Techne, „Kunst", angesehen werden oder nicht.[152] Bei Xenophon[153] wird zur Kennzeichnung der Oikonomik, wie der Heilkunst, Schmiedekunst und Baukunst, der Begriff ‚Wissenschaft' (Episteme) ebenso verwendet wie ‚Kunst' (Techne) und zwar völlig synonym. Andererseits markieren dann aber die beiden Begriffe doch einen gravierenden Unterschied, insofern eine Techne, zumindest seit dem Ende des 5. Jahrhunderts, bestimmte Voraussetzungen zu erfüllen hatte, um als solche akzeptiert zu werden und sich als Expertenwissen von der gesellschaftlich anerkannten Allgemeinbildung zu unterscheiden.[154] Löbl[155] zitiert dafür eine Passage aus Demosthenes (XXXVII 53): „Ich glaube nun, daß keiner von denen, die Geld verleihen, etwas Unrechtes tut, daß aber einige wohl zurecht von Euch gehaßt werden, die diese Tätigkeit zu einer techne gemacht haben und nicht auf Nachsicht oder irgend etwas anderes aus sind als auf das ‚mehr'." Löbl fährt fort: „Die Tätigkeit des Geldwechslers wird offenbar dann zu einer techne, wenn sie ständig und nur mit dem Ziel betrieben wird, Gewinn zu machen, ohne sich um die Meinung der anderen zu kümmern: sie wird erwerbsmäßig, und das heißt als ‚Gewerbe' betrieben." Nach der Schrift *De vetera medicina* IV paßt es nicht, jemanden einen τεχνίτης in einer τέχνη zu nennen, in der es keinen Laien gibt, sondern durch notwendigen Gebrauch und Umgang alle sachverständig sind (Löbl, S. 189). Zwar faßt schon Xenophon die Möglichkeit ins Auge, Hausverwaltung im Auftrag eines Besitzers gegen Lohn, also als „Gewerbe" zu betreiben,[156] und dazu würde passen, was Löbl (S. 208) allgemein zu den Technai bemerkt, daß es sich bei ihnen nämlich „schon frühzeitig um Fertigkeiten in einem Handwerk oder Kunsthandwerk handelt, das *aus dem Rahmen der damaligen Hauswirtschaft herausfällt* (Hervorh. vom Verf.) und von Spezialisten ausgeführt wurde". Insofern könnte man daran denken, die Entstehung der Oikonomik als Techne

[152] Siehe dazu o. Einleitung II, S. 131 ff. Als Techne wird ja nicht nur die Form der Vermittlung bezeichnet, sondern ein Verfahren bzw. eine Methode für jede Art von Tätigkeit. Vgl. auch H. Wilms, 1995, S. 259 ff., der in der Techne eine Zusammenfassung von Normen sieht, die empirisch entstanden sind und die der angehende τεχνίτης lernen muß; vgl. auch S. 269 f. Im zweiten und dritten Teil seiner Arbeit erbringt Wilms den Nachweis, daß Xenophon und Isokrates den Gebildeten (εὖ πεπαιδευόμενος) als Fachmann beschreiben, der genau die Leistung zu vollbringen vermag, zu der mutatis mutandis der gute Arzt fähig ist.

[153] *Oikonomikos* I 1 und 2. Zur Problematik des Technemodells im Bereich der Ethik siehe Jörg Kube, *TEXNH und APETH. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*, vgl. o., Einleitung II, Anm. 54, Kapitel 7: „Arete als Wissen".

[154] Siehe dazu Friedmar Kühnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961.

[155] 1997, S. 159. Vgl. S. 167 f.: Hypereides, *Gegen Athenogenes* 26: „Ich bin weder Salbenhändler noch betreibe ich ein anderes Gewerbe (τέχνη), sondern bestelle das Land, das mir mein Vater gegeben hat [...]".

[156] Xenophon, *Oikonomikos* I 4.

zumindest auch mit einer Veränderung in der Betriebsführung in Zusammenhang zu bringen, nämlich der Übertragung der Leitung auf einen Verwalter.[157] Aber insgesamt kommt Löbl bei seinen Untersuchungen doch zu einer allgemeineren Auffassung (S. 212): „Überblickt man so das ganze gewonnene Material, gewinnt man den Eindruck, daß das gesamte Leben der Griechen zunehmend ‚technisiert', d. h. hier: rationalisiert wurde, so daß zur Zeit der Sophisten das soziale, gesellschaftliche Leben und seine Ausbildungs- und Bildungsveranstaltungen unter dem Begriff der techne standen." Daß die Autoren von Oikonomiken in erster Linie Fachleute belehren wollten, die diese Wissenschaft oder Kunst als Gewerbe betrieben, ist zumindest von Buch I und III her gesehen ausgeschlossen. Nicht nur behandeln sie die Beziehung zur Ehefrau als einen besonders wichtigen Punkt, sondern sie zielen auch auf die moralische Verbesserung und damit zugleich Herrschaftsfähigkeit des Hausherrn ebenso wie der Hausherrin ab.[158]

Sehr treffend hat Burckhardt Meißner[159] diese Art von „Fachschriften" anhand von Xenophon charakterisiert (S. 148): „Auch landwirtschaftliches Wissen erweist sich im Fortgang des Dialogs über Landbau und Hauswirtschaft als eines, das im Grundsatz jeder hat und haben soll [...]. Diese Schriften richten sich nicht an berufliche Spezialisten, sondern an eine bestimmte Schicht von Landwirten bzw. Bürgern; sie vermitteln nicht Spezialkenntnisse, sondern praktische Urteilskompetenz, die ohne literarisch vermitteltes technisches Wissen nicht oder nicht mehr möglich ist, weil die Diversifikation der Wissenszweige fortgeschritten ist, und die Lehre von Krieg und Landwirtschaft ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit beraubt hat." Im Hinblick auf die in den Oikonomiken enthaltenen Anweisungen zum Umgang mit der Ehefrau, auf die das vorher Gesagte kaum zutreffen kann, scheint mir allerdings noch wichtiger, was Meißner zu Hesiods *Erga* schreibt (S. 147): „Diese Literatur beschreibt eine Lebensform als Norm, weil diese bereits Gegenstand persönlicher Wahl geworden ist. Diese Wahl ist aber nicht abhängig von einer Ausbildung, die man erwerben muß: Die Fähigkeit zur Umsetzung des Mitgeteilten wird selbstverständlich vorausgesetzt, nicht aber die Neigung dazu. Diese Literatur teilt ihren Lesern kein neues Wissen mit, sondern ordnet, was sie als Praxiswissen bereits beherrschen müssen. Sie dient nicht der Vermittlung beruflicher Kenntnisse, sondern der unterstützenden Bewahrung eines nicht mehr selbstverständlichen und als gefährdet betrachteten Habitus." Der normative Charakter derartiger Schriften, die nicht nur

[157] So u. a. Michele Faraguna, „Alle origine dell' oikonomia: dall' Anonimo di Giamblico ad Aristotele", siehe o., Einleitung II, Anm. 98, S. 551–589, passim, S. 577 mit Verweis auf Raymond Descat, 1988. Vgl. z. B. Einleitung I, S. 49 f., 58 f., 65, 67.

[158] Zum normativen Charakter von Buch I und III vgl. die jeweilige Einzelbehandlung.

[159] 1999; das Zitat auch Einleitung II, S. 134 f., in größerem Zusammenhang.

Nützlichkeitserwägungen, sondern soziales Wissen vermitteln, das auch der Erlangung öffentlichen Ansehens dient, ist damit gut umrissen.[160]

Buch II könnte dagegen als Chrematistik[161] Fachleute als Adressaten ins Auge gefaßt haben, aber auch hier bezieht der Verfasser die private Hauswirtschaft mit ein und die Belehrung im Peripatos wandte sich an sehr verschiedene Interessenten, wobei zwischen „Öffentlich" und „Privat" für antike Menschen sowieso eine andere Art von Grenze verlief als für uns. Die Oikonomia steht so auf der Schwelle zwischen Allgemeinbildung und Fachwissen, weshalb sich die Form des systematischen Lehrbuchs bei ihrer Behandlung wohl auch nicht durchsetzen konnte und von der Paränese, die sich auf den ehelichen Umgang und vielleicht noch die Kinderzeugung und -erziehung beschränkte, zurückgedrängt wurde, während die Traktate über die Landwirtschaft, die res rustica, die anderen, vorher zur Oikonomia gehörenden Bereiche übernahmen.

[160] Vgl. dazu den Kommentar zu Buch I, Kapitel 5: Die Sklaven, S. 466, und Einleitung V, S. 331 f., zu ‚Erziehung der Frau'. Zum sozialen Wissen siehe V, S. 311 f.

[161] Siehe dazu o. Einleitung II, S. 135 ff.

IV. Weiterentwicklung und Rezeption – Oikonomische Schriften des Hellenismus

1. Okellos aus Lukanien

Okellos ist nicht Verfasser von hauswirtschaftlichen Schriften, er gehört aber insofern in dieses Kapitel, als Passagen über den Sinn der sexuellen Zeugung und das richtige Zeugungsverhalten aus seiner Schrift *Über die Natur des Weltalls* auf das engste verwandt sind mit Partien bei Aristoteles und in Buch III der *Oikonomika* (entfernter auch in Buch I) und auch in anderen Eheratgebern anklingen. Derartige Überlegungen hatten folglich auch in einem ganz anderen, nicht individuell-ethischen, sondern rein philosophischen Zusammenhang ihren Ort, und die Quellenfrage insgesamt für derartige Topoi muß über den Rahmen der *Oikonomiai* hinaus erweitert werden.

Die eingehendste Beschäftigung mit Okellos stammt von Richard Harder, der eine Textausgabe mit Kommentar vorgelegt hat.[1] Okellos gehörte nach der geographisch geordneten Schülerliste bei Iamblich (*Vita Pyth.* 267) zusammen mit seinem Bruder Okkilos zu den Schülern des Pythagoras; unter den bedeutendsten Pythagoreerinnen werden dort auch Schwestern dieses Brüderpaars aufgeführt. Da die ganze Partie bei Iamblich, die auch die Schülerliste enthält, wohl auf Aristoxenos zurückgeführt werden kann und also alt ist,[2] sieht Harder hier den Ursprung für die Fälschung einer Schrift, die uns unter dem Namen des Okellos mit dem Titel „Über die Natur des Weltalls“ (περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως) handschriftlich erhalten ist.[3] Diogenes Laertios hat (VIII 80 = test. 10a Harder) einen angeblichen Brief des Archytas an Platon überliefert, in welchem Archytas diesem mitteilt, er habe sich um die Auffindung bestimmter Schriften bemüht und deshalb eine Reise nach Lukanien unternommen, wo er die Schriften des Okellos gefunden habe, und zwar *Über Gesetz*, *Über Königtum*, *Über Frömmigkeit* und *Über die Entstehung des Weltalls*. Sie alle habe er in Abschrift an Platon gesandt. „Die

[1] Ocellus Lucanus, *Neue Philol. Unters.* I, Berlin 1926, ND Dublin 1966.
[2] Vgl. Harder, siehe o., Anm. 1, S. 31 zu test. 1.
[3] Zu den Handschriften und zur Textgeschichte im Altertum siehe Harder, siehe o., Anm. 1, S. III bis XXII.

übrigen können vorderhand nicht aufgefunden werden, finden sie sich aber, so sollst du sie haben." In einem Antwortbrief (DL VIII 81 = test. 10b Harder = Brief Nr. 12 des Corpus der platonischen Briefe) drückt Platon seine Bewunderung für den Verfasser aus, der an Bedeutung seinen altberühmten Vorfahren nicht nachstünde, und kommt dann kurz auf die Übersendung eigner, noch unfertiger Schriften an Archytas zu sprechen. Nach Harder hat der Fälscher, der sich als der Pythagorasschüler Okellos ausgab, selbst diese beiden Briefe verfaßt und an den Anfang der Schrift *Über die Natur des Weltalls* gesetzt, zur Beglaubigung der Historizität und zur Weckung des Leserinteresses. Der Hinweis im Archytasbrief auf weitere, noch nicht gefundene Schriften sei als eine Art ‚Marketingstrategie' zu verstehen, um weitere Werke fälschen zu können, falls die erste Fälschung Anklang finden sollte (S. 41 ff.). Eine Schrift des Okellos *Über die Natur des Weltalls* lag nach einem Zitat bei Censorinus (de die nat. 4, 3 = test. 2 Harder) im 1. Jahrhundert v. Chr. schon vor. Daß Censorin sich hier auf Varro stützte, wird allgemein angenommen. Die von Censorin vertretene Ansicht, die Lehre von der Ewigkeit des Menschengeschlechts sei zuerst von Pythagoras, Okellos, Archytas und allen Pythagoreern vertreten worden, wird von Harder (S. 31 f.) bereits auf die Quelle Varros, also die Schrift des Okellos, zurückgeführt, für die er deshalb als terminus ante quem das 2. Jahrhundert annimmt,[4] „also mitten in jene Lücke, die nach immer noch verbreiteter Meinung das im 4. Jahrhundert aussterbende alte Pythagoreertum von dem im 1. Jh. wieder auflebenden ‚Neupythagorismus' trennt" (S. 149). Allerdings habe die Forschung inzwischen gezeigt, daß es nur eine Folge der Überlieferungsverhältnisse sei, wenn man von einem wieder einsetzenden ‚Neupythagorismus' und folglich von dessen ‚Vorstufen' spreche. Die Schule sei wohl tatsächlich, wenigstens zum Teil, im 4. Jahrhundert eingegangen,[5] aber was am Ende des Hellenismus als ‚Neuythagorismus' wieder deutlicher in Erscheinung trete, habe nicht „die Form einer Schule, sondern die eines Interesses der Öffentlichkeit oder der gebildeten Welt". „Und eben dies Interesse können wir, wenn auch nur in Spuren, von der alten Akademie an durch den ganzen Hellenismus verfolgen." Dieses Interesse könnte sich also auch in pythagoreisch inspirierten Hauswirtschaftslehren, die Harder naturgemäß nicht interessierten, von der alten Akademie an durch den ganzen Hellenismus widerspiegeln,[6] was aber noch weiter untersucht werden muß.

[4] Zum terminus post siehe S. 46 f.: der Fälscher fälscht Okellos-Schrift und Briefwechsel Archytas/Platon nach der Fälschung der Philolaos-Bücher und eines dazugehörenden Briefes Dions an Platon, die an den Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. gehören – er muß also später sein.

[5] Verweis auf Aristoxenos und die Literatur S. 149.

[6] Zum Landwirtschaftsschriftsteller Bolos Demokritos siehe Einleitung II, S. 144 f., vgl. auch III, S. 242.

Hinsichtlich Person und Schrift gelangt Harder zu den folgenden Schlüssen: „Die dürftige Person des Ocellusautors hat kein wesenhaft gebundenes Ganzes hervorgebracht; Sprache und Inhalt seines Traktats sind herrenloses Gut, unindividuell-zufälliges, passiv-mechanisches Produkt von Zeittendenzen“ (S. 30). „In Philosophie und Philosophiegeschichte war er nicht gerade tief eingedrungen; und die Zeitphilosophie bot den Bedürfnissen des nach griechischer Bildung hungrigen Dilettanten bequemere Befriedigung. Sie fand unser Autor im Peripatos, zu dem er direkte Beziehungen hat (siehe o. S. 110); am einfachsten denken wir ihn uns als vorübergehenden Hörer im Lykeion“ (S. 151), und schließlich: „Und in gewissem Sinne wird uns so das Ocellus-Buch zum Zeugen für eine pythagorisierende Strömung im Peripatos des zweiten Jahrhunderts“ (S. 153).

Harder erschließt als „Quelle“ des Okellos vor allem für §§ 14–16 (S. 81 ff.) und §§ 20–35 (S. 38, 97 ff.) einen Aristoteleskommentar zu *De generatione et corruptione*, zu dessen Charakterisierung er auf Eudemos und Theophrast verweist und den er mit Hinweis auf Werner Jaeger[7] als Vorlesungsbuch im Schulgut bezeichnet. Für die hellenistische Doxographie bzw. Diadochenkonstruktion waren, wie Harder wiederholt betont,[8] Pythagoras und mit ihm Archytas und Okellos Lehrer des Platon und Aristoteles. Ursprungsort der pythagoreischen Strömungen sei die alte Akademie (S. 151). Die Einzelheiten können hier nicht weiter verfolgt werden, wichtig im Zusammenhang mit ‚oikonomischen‘ Fragen sind §§ 43–51 und §§ 52–57, in denen von der Entstehung der Menschen aus einander (τῆς ἐξ ἀλλήλων ἀνθρώπων γενέσεως) gehandelt wird und mit denen sich schon Karl Praechter beschäftigt hatte.[9] In den §§ 44–45 wird die Vermehrung der menschlichen Art, in §§ 46–47 ihre Qualität als Ziel der ehelichen Vereinigung aufgestellt, dann werden daraus die Folgerungen für die Ehe gezogen, für die aber nicht so sehr ‚eugenische‘ Gesichtspunkte wichtig sind, sondern die Eintracht der Eheleute, weil die gute Ordnung des Hauses sich auf die Städte insgesamt auswirke.[10] In diesen Paragraphen finden sich nicht nur über weite Passagen teils wörtliche Anklänge an Aristoteles, *De generatione et corruptione*, sondern auch an Platons *Timaios* (37 d 3) und auch an Buch I (43 b 9–12, 13 ff., der Mensch als zahmstes und bestes aller Lebewesen, vgl. § 46, und § 23, vgl. jeweils den

[7] *Studien zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Metaphysik*, Berlin 1911, S. 145 f.

[8] S. 33: Okellos und Archytas als „Vorlage“ für Aristoteles, S. 38: Proclos und Syrian halten Okellos für die Quelle des Aristoteles; S. 40: Platon als Schüler des Pythagoras bei Photios, cod. 249 Anfang.

[9] Karl Praechter, 1901, S. 137–141. Nach Praechter hatte schon Rohde §§ 9–14 auf Aristoxenos (bei Stobaios 101, 4, vgl. Iamblich, *Vita Pyth.* 209–213) zurückgeführt. Praechter dagegen sieht darin, vor allem wegen der rigiden Haltung hinsichtlich des ehelichen Geschlechtsverkehrs, einen typischen Bestandteil der späteren stoischen Diatribe. Vgl. dazu u. S. 305.

[10] Vgl. Iamblich, *Vita Pyth.* 169.

Kommentar) und Buch III (144, 10: accesserit – προσίεμεν, vgl. § 44).[11] Grundsatz ist die weit verbreitete Auffassung,[12] daß die eheliche Vereinigung nicht um des Vergnügens, sondern um der Kinderzeugung willen stattfinde (das Zitat siehe Einleitung V, S. 355 f. unter Zeugungsverhalten). Harder vergleicht dazu auch Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 3, 24 1, wo ausdrücklich die Pythagoreer mit dieser Anschauung in Zusammenhang gebracht werden.[13] Auch zu Musonius stellt Harder so enge Beziehungen fest,[14] daß er annimmt, der Okellosautor müsse aus der gleichen Tradition schöpfen wie jener, was er aber nicht weiter verfolgt. Die Paragraphen 52 bis 57, die Vorschriften über die Zeugung beinhalten, stammen, wie man schon lange gesehen hat, aus Aristoxenos und liegen in Parallelüberlieferung bei Iamblich, *Vita Pyth.* 209–213, und Stobaios, IV 37, 4, S. 878 Hense, vor.[15] Harder läßt es offen (S. 151), ob dieses zweifellos pythagoreische Stück vom Autor aus anderer pythagoreischer Tradition übernommen wurde oder aus dem Philolaosbuch stammt, das er für die Hauptquelle der gesamten Schrift hält.

Das Gewirr von Beziehungen und pythagoreischen Beeinflussungen der vielen Autoren, die auch hier wieder ins Spiel kommen – sowohl der klassischen als der hellenistischen und kaiserzeitlichen –, müßte dringend eingehender untersucht werden. Der Okellostext jedenfalls läßt erkennen, daß der Gedanke einer Abhängigkeit der Akademie und des Peripatos von den Pythagoreern auch im Hellenismus offenbar weitgehend akzeptiert war. Und in ihm könnte die von mir postulierte frühe pythagoreische Haushaltungslehre auch ihren Ort in einer Art von ‚Gesamtethik des Weltalls' finden.[16]

Zwei weitere Okellos-Fragmente finden sich bei Stobaios I 13, 2, S. 139 Wachsmuth (aus *Über die Gesetze*), und I 20, 3–5, S. 173–176 Wachsmuth (aus *Über die Natur des Weltalls*). Siehe auch Holger Thesleff 1965 („The Pythagorean Texts"), S. 124–138. Holger Thesleff 1961 („An Introduction to the Pythagorean Writings"), S. 102, und 1972 („On the Problem"), S. 80, möchte mit der Datierung näher an 200 als an 100 v. Chr. gehen. Vgl. auch Walter Burkert, „Hellenistische Pseudopythagorica", siehe o., Einleitung I, Anm. 138, S. 226–246, „Zum Problem der Kontinuität pythagoreischer Tradition", S. 229, zu Okellos.

[11] Zu den Einzelproblemen siehe den Kommentar von Harder, siehe o., Anm. 1, S. 120–145.

[12] Parallelen bei Praechter, 1901.

[13] Zur komplizierten Quellenfrage, die wegen der Ähnlichkeiten mit Aristoteles, *De gen. et corr.* und zugleich auch *De an.*, das Problem der Überlieferung der Pragmatien mit aufwirft, siehe Harder, o. Anm. 1, S. 123 f.

[14] Okellos § 46 zu Musonios bei Stobaios, IV, 24, 15, S. 605 Hense, über die Rolle der Gesetzgeber, siehe Harder, o. Anm. 1, S. 127 f.

[15] Auch Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 58, Bd. I, S. 476 f., die Literatur bei Harder, o. Anm. 1, S. 134; S. 135–137 eine Synopse der drei Texte.

[16] Vgl. Einleitung I zu den Pythagoreern, II zu Xenophon.

2. Antipater von Tarsos

Antipater war Stoiker und um 140 v. Chr. Schuloberhaupt und Lehrer des Panaitios. Von ihm stammt eine vielgelesene Schrift *Über die Ehe* (Περὶ γάμου, bei Stobaios IV 67, 25; Übersetzung bei Konrad Gaiser, *Für und wider die Ehe*, München 1974, S. 36–39, siehe auch S. 70 ff. zur Einstellung der Stoa insgesamt zu Ehe und Kinderaufzucht), die er gegen sonstige philosophische Angriffe verteidigt. Antipater zitiert dort Euripides, der unter Ablegung seiner sonstigen Misogynie geschrieben habe: „In Krankheit und im Leiden ist doch für den Mann/ Die Frau das Süßeste, wenn es richtig steht im Haus/ Sie stillt den Zorn, und aus der Seele scheucht sie ihm/ Den Unmut: süß ist, unter Freunden, selbst die Täuschung."[17] Interessant für die Einstellung zur Teilnahme des Mannes an der Hauswirtschaft ist eine Passage, die Stobaios überliefert hat (IV 67, 22 a, 25 Hense = *CAF* III A Anonyma F 119): „Je mehr sich ein Mann von der Hauswirtschaft (τῆς οἰκονομίας) abkehrt, desto eher muß er darauf achten, daß die Frau, die er bekommt, die Verwaltung (διοίκησις) übernimmt und ihn nicht mit diesen Lebensnotwendigkeiten behelligt. Nicht schlecht zitiert ein Komiker jemanden, der sagte: A Ein Müßiggänger ist er. Ein sorgsamer Mann muß, meine ich, heiraten, damit er imstande ist, eine größere Menge (Menschen) zu verwalten (δυνατὸν οἰκονομεῖν ὄχλον). B (sagt: Ein Mann muß heiraten/ die Ehe ist gut) für einen sorglosen Mann, der nach Muße verlangt, damit er, wenn er über (eine Frau) als Hausverwalter (οἰκόνομον) verfügt, bedenkenlos umherwandeln kann."[18]

Zusätzliche Literatur zu Antipater von Tarsos: K. Praechter, 1901, S. 67 f., 75 f., zu Beziehungen zwischen Antipater von Tarsos und Hierokles (siehe u.); H. Cancik-Lindemaier, „Ehe und Liebe. Entwürfe griechischer Philosophen und römischer Dichter", in: *Zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft. Zur Unmündigkeit verurteilt?*, Stuttgart 1972, S. 47–80 = Siems, A. K. (Hg.), *Sexualität und Erotik in der Antike*, in: *Wege der Forschung* Bd. 605, Darmstadt 1988, S. 232–263, zu Antipater S. 242 ff. mit einer Übersetzung S. 244.

3. Philodem von Gadara

Philodem wurde wohl um 110 v. Chr. geboren und starb um 40/35. Er hörte in Athen Zenon von Sidon und war seit den 70er Jahren mit L. Calpurnius Piso befreundet, als dessen Hausphilosoph er zum Zentrum des Neapler

[17] Vgl. III 141, 10 ff.

[18] Zitiert nach Peter Scholz, 1998, S. 34, Anm. 89.

Epikureerkreises wurde. Er lebte wahrscheinlich überwiegend in Campanien und besonders in Herkulaneum, wo 1752/1754 in einer, wohl dem Piso gehörenden Villa rund 800 Papyrusrollen gefunden wurden. Allgemein hält man diese Bibliothek für die des Philodem, in der sich von seinen eigenen Schriften teilweise Doppelexemplare finden. Cicero äußerte sich über ihn, allerdings ohne Namensnennung, in seiner Rede gegen Piso sehr anerkennend (*Pis.* 68–74), und er stand offenbar in Kontakt zu den älteren augusteischen Dichtern. Horaz zitierte (I, 2, 121) ein verlorenes Epigramm von ihm.

Philodem hat zahlreiche Schriften verfaßt, die leider nur in den vom Vesuvausbruch beschädigten Papyrusrollen in sehr fragmentarischer Form erhalten sind.[19] Neben Epigrammen, Schriften zur Logik, Rhetorik, Musik und Theologie verfaßte er auch Dialoge und Diatriben zu den verschiedensten Themen aus dem Bereich der Ethik. Als Buch 10 eines Sammelwerks mit dem Titel „Über schlechte Eigenschaften und die ihnen entgegengesetzten Tugenden" (Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν) findet sich eine Schrift περὶ οἰκονομίας,[20] die für uns noch insofern von gesteigerter Bedeutung ist, als Philodem in ihr Buch I der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* ohne jede Andeutung von Zweifeln dem Theophrast zuschreibt.

Nach den Untersuchungen von Christian Jensen, von dem die bis heute gültige Textausgabe stammt,[21] ist von dem Werk nicht viel mehr als ein Viertel erhalten. Es enthielt nach Jensen drei Teile, dessen erster, wie häufig bei Philodem, die Ansichten seiner Gegner vorführte; der zweite war einer Widerlegung gewidmet, während der dritte dann die eigene Lehre enthielt (Jensen, S. XXIV f.). Der erhaltene Text gliedert sich ebenfalls in drei Teile: col. I–VII 37 behandeln den *Oikonomikos* des Xenophon, col. VII 37–XII 2 das Buch I der *Oikonomika*, nach Philodem also die *Oikonomik* des Theophrast, und col. XII 2 bis col. XXVIII 10, womit der erhaltene Text abbricht, bieten Überlegungen der eigenen Schule. In col. I 1 ff. (Kap. 1 Hartung) formuliert Philodem polemisch seine Grundposition, die er am Schuß der Auseinandersetzung mit den Hauptgegnern wieder aufnimmt (col. XII 5 ff. = Kap. 10 Hartung): Es sei nicht Aufgabe der gewöhnlicherweise als solche bezeichneten Oikonomia, daß jemand das eigene Haus gut bewohnen kön-

[19] Siehe allgemein und zu den Rekonstruktionsversuchen R. Philippson, s. v. Philodem, *RE* XIX, 2, Stuttgart 1938, Sp. 2444 ff.

[20] R. Philippson, Sp. 2471, übersetzt den Titel mit „Über (maßvolle) Wirtschaftlichkeit", worin ihm E. G. Schmidt, *Kleiner Pauly* IV, 1979, Sp. 761, merkwürdigerweise folgt. Nach J. A. Hartung, *Philodems Abhandlungen über die Haushaltung und über den Hochmut und Theophrast's Haushaltung und Charakterbilder*, griech./dt., Leipzig 1857, Einleitung, S. 3, beinhaltet Buch 9 die *Oikonomik*, Buch 10 die Schrift *Über den Hochmut*. Begründungen fehlen in beiden Fällen. Die im folgenden Text zitierten Übersetzungen stammen durchgehend von Hartung.

[21] Filodemi Περὶ οἰκονομίας qui dicitur libellus, Leipzig 1906, S. XVII.

ne oder daß jemand (es ist an den Verwalter zu denken[22]) das Haus eines anderen gut bewohnbar mache, sondern ihre Aufgabe (ergon) sei es, viele Geldmittel (chremata) zu beschaffen (porizein) und darüber zu wachen (phylattein), wie das Herangeschaffte und Vorhandene erhalten bleibe. Er begründet damit wahrscheinlich (der Text bricht hier ab), weswegen er im folgenden Text die Schriften des Xenophon und Theophrast kritisch behandelt, obwohl er (col. XXVII 12 ff. = Kap. 27 Hartung) einräumt, man müsse auch von ihnen sich belehren lassen, „indem es uns größere Unehre wäre, etwas Brauchbares bei Seite zu lassen, als etwas von anderen zu entlehnen". Ob in dem nicht mehr erhaltenen Teil der Schrift des Philodem, nach der eher allgemeinen Grundsatzdebatte der erhaltenen Kapitel, noch einmal Details der Oikonomia behandelt und dabei auch auf Xenophon und Theophrast/Buch I eingegangen wurde, läßt sich nicht mehr klären.[23]

Auf die Auseinandersetzung mit Xenophon ist hier nicht näher einzugehen. Die Kritik an den Lehren des Theophrast bzw. eben des ersten Buches der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* ist vollständig erhalten, wie Einleitung und Abschluß der Passage zeigen.[24] Da Theophrasts Schrift nach Philodems Ansicht „im Wesentlichen die Hauptsachen aus Xenophon zusammengefaßt enthält" (Hartung, col. VII 37 f.), kann das Urteil über sie auch nicht besser ausfallen als das über Xenophon. Zunächst lehnt Philodem (col. VII 45 ff. = Kap. 6 Hartung) das Einleitungskapitel (43 a 1–16) insgesamt als überflüssig ab. Im einzelnen sei es falsch, daß die politische Herrschaft auf keinen Fall eine monarchische, jede oikonomische Herrschaft dagegen monarchisch sei. Auch die Unterscheidung der Künste in herstellende und gebrauchende treffe nicht zu, und die Definition der Polis, „und zwar als etwas Handgreifliches",[25] sowie die Frage nach dem zeitlichen Vorrang des Hauses vor der Polis und damit der Oikonomik vor der Politik gehöre nicht in den Rahmen einer Oikonomik. Zustimmung findet die Aufteilung des Haushalts in Menschen und Besitz (43 a 18) und die Methode, die Eigenart jedes Gegenstandes aus seinen kleinsten Teilen abzuleiten (43 a 19). Aber an dem Hesiod-Zitat „Zuerst ein Haus und eine Frau" (43 a 20 f.; col. VIII 25 f. = Kap. 7 Hartung) nimmt Philodem Anstoß, und er kritisiert die daraus gezogenen Schlußfolgerungen, zumal der Autor nicht berücksichtige, daß einer breiten Überlieferung zufolge Hesiod geschrieben habe, bei der Frau solle es sich um eine Sklavin, also nicht um die Ehefrau, handeln. Weiter fragt Phil-

[22] Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* I 2–4.

[23] Col. A und B Jensen, die noch einmal Auszüge aus Buch I enthalten (44 b 25 45 a 2 und 44 a 12–45 a 21) lassen sich allerdings auch so nicht als Teile des sonst verlorenen Textes erklären, denn gegen diese Passagen hat Philodem bereits im Erhaltenen polemisiert.

[24] Col. VII 37 ff.-XII 5 = Kapitel 6–9 H., Jensen, S. XXIV, Anm. 2.

[25] Vgl. den Kommentar zu I 1343 a 10; auch Philodem ist offenbar diese unaristotelische Sicht der Polis aufgefallen.

odem (col. VIII 40 ff.), warum der Autor die Landwirtschaft als naturgemäße zur wichtigsten Erwerbsquelle (43 a 26) erklärt und die Ehefrau als den wichtigsten Menschen für den Haushalt (43 b 7 ff.) bezeichnet habe, da doch ein glückliches Leben ohne sie durchaus möglich sei. Nach Philodem gehört zu dem, was man normalerweise Oikonomia nenne, weder die Behandlung der Frau noch die der Sklaven (44 a 23 ff.), so daß die Weisungen der Kapitel II bis V von Buch I als größtenteils nicht zur Oikonomia gehörig und eines Philosophen nicht würdig (col. IX 44 f.) abgetan oder in ihrem Wert bezweifelt werden (col. IX 9–X 28 = Kap. 7–8 Hartung). In Einzelpunkten stimmt Philodem seinem Theophrast zwar zu, z. B. daß man die Sklaven „weder frech noch mißmutig soll werden lassen" und daß die „wohlanständigeren durch Ehre, die arbeitsamen durch größere Portionen" ausgezeichnet werden sollen. Daß Sklaven nur selten oder nie in den Weingenuß gelangen dürfen, hält Philodem dagegen für zu streng, es sei einleuchtender, daß „ein gewisses Maaß Kraft gibt zum Frohsinn und bei thätigeren Geschäftsleuten verabreicht wird" (col. IX 26 ff. = Kap. 8 Hartung).

Von der Aufzählung der vier Aufgaben des Hausherrn (44 b 22–27: Erwerben, Bewahren, Ordnen/Verwalten und Gebrauchen) sagt Philodem, es sei „eine Eintheilung von der viele nichts wissen" und er glaubt, der Autor nenne „nicht die offenbarsten Stücke, und diese weder richtig noch kunstgerecht, indem man die Ordnung neben der Erwerbung und der Bewahrung nicht braucht, wenn nur das Hinlegen eines jeglichen an seinen gebührenden Platz richtig genommen wird. Doch es soll, wenn er will, die Ordnung außer dem Nutzen auch Vergnügen an dem Haushalter bringen, die er dem Nothwendigsten in der Eintheilung entgegen zu stellen für gut befunden hat" (col. X 28 ff. = Kap. 9 Hartung, der Text ist hier stark verstümmelt). Auch die übrigen Anweisungen von Kapitel VI an den Hausherrn hinsichtlich der Aufteilung des Besitzes zu besserem Erwerb, der attischen und persischen Vorratsverwaltung, bzw. der in kleinen oder großen Haushalten, sowie sein Verhalten bei der Beaufsichtigung der Sklaven (44 b 30 ff.) scheinen Philodem nicht zu den Aufgaben eines Philosophen zu gehören. Sehr schön zeigt sich der Unterschied in der allgemeinen historischen Situation, wenn Philodem schreibt: „Aber mühselig ist es und paßt nicht für einen Philosophen, früher als die Dienstboten aufzustehen und später sich niederzulegen." Und „gar zu mühevoll ist, daß man des Nachts aufzustehen gewohnt sei. Und ich frage, ob das ‚für die Gesundheit und für die Philosophie' ersprießlich ist in den kurzen Nächten?"[26] (col. XI 3–XII 2 = Kap. 9 Hartung)

Nach diesen Durchgängen durch die Schriften des Xenophon und Theophrast, die übrigens teils wörtlich, teils leicht abweichend zitiert werden, erklärt Philodem (col. XII 2 ff. = Kap. 10 Hartung) die Behandlung ihrer An-

[26] Siehe den Kommentar zu 1345 a 12–14 und 16 f.

sichten für nunmehr abgeschlossen und setzt seine eigene Lehre nochmals deutlich vom Vorhergehenden ab: „Wir werden also nicht darüber sprechen, wie man im Hause hübsch und schön leben kann, sondern wie man sich verhalten muß zur Erwerbung und Erhaltung des Vermögens, worin der Begriff Haushaltung (oikonomia) und des Haushalters (oikonomikos) eigens besteht, ohne zu streiten mit denen, welche den Ausdrücken andere Begriffe unterzulegen für gut fanden." Gegen diesen Grundsatz verstößt Philodem allerdings, wenn er im folgenden (col. XVI 21 ff. = Kap. 16 f. Hartung) ausführlich diskutiert, was denn nun eigentlich unter einem guten Hausverwalter zu verstehen sei (siehe gleich u.).

Zunächst geht es um das Thema Reichtum, mit dem nüchternen Ergebnis: „Und manches braucht man, und darunter auch den Reichthum" (col. XIII 34 f. = Kap. 11 Hartung). Philodem verweist zunächst auf ein eigenes Werk *Über den Reichtum* (Περὶ πλούτου), in dem er dargelegt habe, daß es für den Philosophen ein bestimmtes Maß des Reichtums gebe und daß Erwerb und Bewahrung dieses Reichtums eben Aufgabe der Oikonomik sei (col. XII 17 ff. = Kap. 10 Hartung).[27] Nach S. Krüger[28] interpretiert Philodem also den Begriff *oikonomia* in einer Weise, die ihn auf die Haus*wirtschaft* beschränkt, während seine Gegenspieler die weitere Verwendung Haus*herrschaft* befürworteten. Seine Schrift gehöre also nicht zur Oikonomikliteratur im eigentlichen Sinne, sondern eher in die Kategorie der Schriften *Über den Reichtum.* Das führt aber insofern in die Irre, als es Philodem in seiner Schrift nur um den Philosophen und dessen Oikonomia geht, nicht um Oikonomia an sich, wie seine Berufung auf eine Schrift des Metrodor *Über den Reichtum* zeigt, in welcher dieser gegen die Ansichten der Kyniker polemisiert hatte (col. XII 25 ff.). Wie für Metrodor soll es auch für Philodem nur um ein für den Philosophen passendes Leben gehen. Indem aber „dasjenige Leben das beste sei, welches die größte Glückseligkeit und die wenigsten belästigenden Sorgen" enthält, lasse sich dieses Ziel nicht erreichen, „wenn man alles meidet bei dessen Vorhandensein man einmal Arbeit und Noth haben könnte" (col. XIII 3 ff. = Kap. 11 Hartung). Wie man für Gesundheit und Freunde Unbequemlichkeiten und Mühen aufwenden müsse, so auch für einen angemessenen Reichtum. Der Philosoph wird sich in angemessener Weise durchaus um einen naturgemäßen Reichtum (col. XIV 19 = Kap. 12 Hartung) bemühen und sich deshalb auch mit Chrematistik befassen,[29] aber doch auf eine ihm gemäße Art nur: „Also wird der Weise niemals durch den Reichthum dermaßen gebunden sein, daß er um seiner Bewahrung willen große und bei keiner

[27] Vgl. zu Schriften über das Thema Reichtum Einleitung II, S. 141 f., zum Anonymus Iamblichi und zu Demokrit; S. 155, Anm. 184, unter Xenophon, sowie S. 202 zu Theophrast.

[28] Sabine Krüger, 1964, S. 481 mit Anm. 11 ff. Vgl. Einleitung I, S. 64.

[29] Vgl. Einleitung I, S. 76, und Einleitung II S. 186 f., unter Aristoteles. Es fehlt an einschlägigen Untersuchungen.

Fülle je aufhörende Mühen übernehmen sollte" (col. XV 31 ff. = Kap. 14 Hartung). Zwar erkennt Philodem „in uns eine natürliche Triebfeder zum Vermehren" (col. XVI 30 f. = Kap. 14 Hartung), aber der Weise werde sich nicht professionell (als technites) und wie ein Handwerker (ergates) um einen großen und schnell erworbenen Besitz kümmern, denn dazu gehöre nicht nur Erfahrung, sondern auch eine besondere Veranlagung, die sich nicht für einen edlen Mann schicke (col. XVII 2 ff. = Kap. 15, vgl. col. XIX 28 f. = Kap. 16 Hartung). Wenn der Weise sich in dieser Art um seinen Reichtum kümmere, werde dieser ihm keine oder jedenfalls nur eine angemessene Last verursachen (col. XIX 32 ff. = Kap. 17 Hartung). Ob er dann ein „guter Geschäftsmann" (χρηματιστῆς ἀγαθός) zu nennen sei, ist für Philodem lediglich eine Frage der Begriffsbestimmung, die von den Sophisten nicht ausreichend geklärt worden sei, indem diese sich nicht um den Weisen gekümmert haben (col. XIX 42 ff. = Kap. 17 Hartung). „Wenn wir nach dem Begriff denjenigen einen guten Geschäftsmann nennen wollen, welcher mit Rücksicht auf das Ersprießliche Reichthum erwirbt und verwaltet, so müssen wir den Weisen am ersten so nennen." (col. XX 18 ff. = Kap. 17 Hartung) Die anderen Philosophen aber haben in ihren Untersuchungen dem allgemeinen Sprachgebrauch Gewalt angetan und sind deshalb in die Irre gegangen. So auch, wie schon Metrodor gezeigt habe, Aristoteles, der in seiner Schrift *Über den Reichtum*[30] behauptet habe, der tüchtige (agathos) Mensch sei auch ein tüchtiger Chrematist, der schlechte dagegen auch ein schlechter Chrematist (col. XX 45 ff. = Kap. 18 Hartung)[31].

Aus seinen bisherigen Grundüberlegungen erst ergeben sich für Philodem nun die Kriterien zur Beantwortung der weiteren Fragen: wie groß der Besitz sein dürfe, was für einen Haushalt man in Betracht ziehen solle, inwiefern der Weise eine guter Oikonomos und ein guter Chrematist sei, welche Hausverwaltung, welche Techne man anwenden solle und was deren besondere Eigenschaften (dynamis) seien, „ferner, ob der Weise also urtheilen darf wie die Menge, und daß eine derartige Haushaltung nützlich und zweckmäßig sei zu vollkommener Glückseligkeit, jene aber unersprießlich und qualvoll, und in welcher Stimmung und Verfassung man die Verwaltung besor-

[30] Die Textüberlieferung ist nicht eindeutig, Hartung liest (Zeile 29–30) περὶ πολιτικῆς, während Jensen Περὶ πλούτου schreibt. Erhalten im Papyrus sind nur die beiden π, aber die Lücke spricht eher für πλούτου, wie man ja auch nicht sagen könnte, auf welche Stelle in der *Politik* sich Philodem/Metrodor beziehen könnten.

[31] Siehe Pierre Thillet, „De la richesse", in: Pierre-Maxime Schuhl (Hg.), *Aristote – De la Richesse – De la prière – De la noblesse – Du plaisire – De l'éducation*, siehe o., Einleitung II, Anm. 346, S. 5–44; S. 17–25 zu dem Zitat aus Philodem. Nach Thillet (S. 40) handelte es sich bei der Schrift des Aristoteles um einen Dialog, der in zwei Teile geteilt gewesen sein könnte: einen über den Erwerb von Reichtum (Chrematistik) und einen über seinen Gebrauch (Oikonomik). Vgl. dazu Einleitung II, S. 183 ff. zur Behandlung der Frage bei Aristoteles im ersten Buch der *Politik*.

gen soll" (col. XXI 35–XXII 6 = Kap. 19 Hartung). Auch Philodem bleibt also völlig im Bereich der Ethik mit seiner Oikonomik, ja, er betont sie noch stärker als z. B. der Autor von Buch I der *Oikonomika*, insofern er ja nur für den Weisen schreibt. Für den Unterschied zwischen oikonomike und chrematistike gibt seine Schrift also nichts her.

Philodem wendet sich dann weiteren Fragen zu, nämlich „woher und wie man erwerben und bewahren soll" (col. XXII 6 ff. = Kap. 20 Hartung). Seine Überlegungen zum richtigen Erwerb und Gebrauch sind für die Beurteilung des Umfelds, aus dem Hauswirtschaftsschriftsteller – auch solche wie der Autor von Buch II der *Oikonomika* – das Anschauungsmaterial für ihre Lehren zogen, so wichtig, daß sie hier auf die Quellenfrage hin untersucht werden müssen. Schriften über den Reichtum oder über Lebensformen (Bioi) gehörten, wie sich zeigen wird, offenbar auch zu den Quellen der Autoren, die sich mit der Hauswirtschaft beschäftigten.

Nach Philodem kommt die Ansicht, der beste Erwerb sei der „speergewonnene", also der aus kriegerischer Tätigkeit, und der beste Gebrauch einer, wie ihn der Sizilier Gellias und der Thessaler Skopas und die Athener Kimon und Nikias geübt haben, ruhmsüchtigen Männern zu, und beide Verhaltensweisen hätten nichts mit Weisheit zu tun, wie auch die *Bioi* derer, die derartiges schreiben, zeigten; denn alle diese Männer hätten ihre Aufwendungen nur für politisches Handeln erbracht und sich nicht um die wahren Werte bemüht (col. XXII 17 ff. = Kap. 20 Hartung). Dieser Abschnitt ist in verschiedener Hinsicht interessant, zeigt er doch wieder einmal, wie das historische Beispiel, das in inhaltlich ausgeführter Form zur Anekdote wird, die abstrakte Beschreibung erübrigen kann, insofern der Name der historischen Persönlichkeit, für jeden Leser/Hörer verständlich, die gemeinte Sache signalisiert. Darüber hinaus gibt der Wortlaut des Philodem-Textes[32] die Frage auf, an welche Autoren Philodem denkt. Hartung zitiert (S. 52, Anm. 2) Göttling: Philodem scheine Theophrasts Schrift *Über Lebensformen* (Περὶ βίων) im Sinn zu haben, die Plutarch in seiner Lebensbeschreibung des Nikias (10, vgl. u.) nenne. Über Kimon habe Theophrast nach Cicero (*de off.* II 18, Hartung fügt II 16, 56 hinzu) in seiner Schrift *Über den Reichtum* berichtet. Außerdem habe es Schriften *Über Lebensformen* von Hermippus, Straton, Herkleides Pontikos, Theordorus von Athen, Klecharchos von Soloi, Satyros und anderen gegeben.

Gellias von Akragas war nach Diodor, der hier Timaios folgt (XIII 83), in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts der reichste Mann seiner Heimatstadt. Er war selbst unter den als gastfreundlich bekannten Akragantinern besonders hilfsbereit gegen Fremde. Einmal soll er eine Gruppe von 500 Reitern, die bei schlechtem Wetter angekommen waren, bei sich aufgenom-

[32] Col. XXII 26 ff.: ὡς κἂν αὐτοὶ μαρτυρήσειεν οἱ βίοι τῶν τὰ τοιαῦτα γραφόντων.

men und mit Bekleidung aus seinen eigenen Vorräten ausgestatten haben. Außerdem wurde von seinem Weinkeller berichtet, es hätten sich in ihm dreihundert ganz aus dem Felsen gehauene Fässer befunden, von denen jedes hundert Eimer Wein fassen konnte, der aus einem gemauerten Behälter mit einem Fassungsvermögen von tausend Eimern in sie floß.[33]

Über Skopas von Thessalien berichtet Plutarch in seiner Vita des älteren Cato (18), im Zusammenhang mit dessen Steuergesetzen zur Begrenzung des Luxus, folgende Anekdote: „Als der Thessalier Skopas von einem Freunde um etwas gebeten wurde, das nicht durchaus von Nutzen für ihn war, und der Freund sagte, er bitte ja um nichts von dem Notwendigen und Nützlichen, da erwiderte Skopas: ‚Aber ich bin ja gerade durch diese unnützen und überflüssigen Dinge glücklich und reich!'" Diese Nachricht kann sehr wohl aus einer Schrift *Über den Reichtum* stammen, galten doch die Skopaden (6. Jh. v. Chr.) als ein sprichwörtlich reiches Geschlecht.[34]

Über Kimon schrieb laut Plutarch (*Kimon* 10) Gorgias von Leontinoi, er „habe Schätze erworben, um sie zu brauchen, und sie gebraucht, um Ehre zu erwerben", was dem Wortlaut bei Philodem sehr nahe kommt. Jedenfalls gab es offenkundig einen sehr lebhaften und mit historischen Beispielen argumentierenden Diskurs über den Umgang mit Reichtum, der sich in den gleichnamigen Schriften niedergeschlagen hat. Kimons dem Ehrerwerb dienender Gebrauch bestand darin, daß er sämtlichen Athenern gestattete, sich Früchte aus seinen Gärten zu holen, daß er in seinem Hause täglich eine Art Freitisch für die Armen hielt und daß er durch Jünglinge aus dem Kreis seiner Anhänger an bedürftige ältere Bürger Kleidungsstücke verteilen ließ, ein volkstümliches Verhalten, mit dem übrigens Perikles mangels Besitz zunächst nicht mithalten konnte, wie Plutarch (*Perikles* 9) schreibt. Plutarch benutzt an dieser Stelle offensichtlich dieselbe Quelle wie in der Kimon-Vita, denn er wiederholt den Bericht über Kimons Vorgehen, um dann fortzufahren: „Auf diese Weise stach er Perikles in der Gunst des Volkes aus, bis dieser auf den Ausweg verfiel, öffentliche Gelder zu verteilen." Es handelte sich dabei um die von Perikles durchgesetzte, in der Volksversammlung beschlossene Zuweisung von Geldern für den Besuch von Schauspielen, den Richtersold und „anderweitige Vergütungen und Geschenke", wie Plutarch schreibt. Kein geringerer als Aristoteles (Frg. 365) habe berichtet, daß es Damon von Oia gewesen sei, der Perikles diesen Rat erteilt habe. Es könnte also sein, daß diese ganze Partie aus der für Aristoteles überlieferten Schrift *Über den Reichtum* stammt, die auch Philodem in seiner *Oikonomia* zitiert.[35] Aristoteles

[33] Siehe Niese, s. v. Gellias, *RE* VII 1, 1910, Sp. 990 f. Zu Gellias' Umgang mit seinen Sklaven siehe Kommentar zu Buch I, 1344 b 17 f.

[34] Vgl. Plutarch, *Kimon* 10, wo eine Elegie des Kritias zitiert wird, der sich unter anderem „Reichtum wie die Skopaden" wünschte.

[35] XXI 28 ff., vgl. o. S. 256.

seinerseits könnte Gorgias als Quelle benutzt haben,[36] falls er für derartige, zur Allgemeinbildung gehörende Nachrichten, überhaupt eine Schriftquelle benötigte. Andererseits ist es nach Cicero (*de off.* II 18, 64) Theophrast gewesen, der im Zusammenhang eines Lobs der Gastlichkeit Kimons Verhalten besonders hervorgehoben habe. Es ist nicht zu klären, ob diese Notiz aus Theophrasts Schrift *Über Lebensformen* oder *Über den Reichtum* stammt. An der von Hartung angeführten Cicero-Stelle (II 16, 56) jedenfalls kritisiert Cicero Theophrast, der „in seinem sonst an trefflichen Bemerkungen reichen Buch über den Reichtum" auf einen „absonderliche[n] Gedanken" verfallen sei. „Er macht da soviel Aufhebens von großartiger Ausrichtung der Volksfeste und sieht in solchem Aufwand den eigentlichen Genuß des Reichtums" (Übersetzung Karl Atzert). Cicero stellt dem die eingehende Kritik des Aristoteles an derart sinnlosem Aufwand, den kein anständiger Mann gutheißen könne,[37] gegenüber.

Aus welcher Quelle Kapitel 16 der Perikles-Vita stammt, in dem es ausführlich um die besondere Art der Vermögensverwaltung des Perikles geht,[38] ist ebenfalls nicht klar. Es geht dort zunächst um die Kategorie des „Bewahrens" im Umgang mit dem Besitz, denn es heißt bei Plutarch: „Er (Perikles) wollte nicht, daß ihm sein ererbtes, rechtmäßiges Vermögen aus Unachtsamkeit unter den Händen zerrinne." Direkt im Anschluß an seinen Bericht über Perikles fügt Plutarch die Überlegung an, daß diese Bemühung um den Besitz nicht gerade zu einem Schüler des Anaxagoras passe, „der in hochfliegender Begeisterung sein Haus aufgab und seine Ländereien brach liegen ließ als Weide für die Schafe. Aber es besteht, meine ich, ein Unterschied zwischen dem Leben eines spekulierenden Philosophen und dem eines Staatsmannes. Das Denken des Philosophen ist auf das Reich des Schönen gerichtet, und er bedarf dazu keiner Werkzeuge und keiner äußeren Mittel. Der Staatsmann hingegen muß seine Tüchtigkeit mitten unter den Menschen bewähren. Da kann es geschehen, daß der Reichtum für ihn nicht nur zu den notwendigen, sondern zu den schönen und guten Dingen gehört, wie es für Perikles zutraf, der vielen Armen hilfreich beistand." Die von Philodem behandelte Thematik ist jedenfalls offenkundig weitverbreitet.

Zu Nikias schreibt Plutarch zu Beginn seiner Vita (Kapitel 3) im Rahmen der allgemeinen Charakterisierung, dieser habe mit Kleon um die Gunst des athenischen Volkes rivalisieren müssen. Und da er nicht dessen Gewandtheit besessen und das Volk nicht mit dessen ‚Possenreißerei' habe belustigen können, dafür aber über ein größeres Vermögen verfügt habe, „so gewann er das

[36] Zum Nachdenken über den Reichtum bei den Sophisten siehe o. Einleitung II, S. 140. Die Überlegungen des Anonymos Iamblichi kommen den hier geäußerten sehr nahe, ohne daß dort allerdings historische Beispiele gegeben würden.

[37] Siehe dazu P. Thillet, o., Einleitung II, Anm. 346.

[38] Vgl. dazu Einleitung I, S. 113 f.

Volk durch Ausstattung von Chören, Leitung von Kampfspielen und andere volkstümliche Veranstaltungen dieser Art, wobei er durch Pracht und Glanz alle seine Vorgänger und Zeitgenossen überbot". Es folgt eine eindrucksvolle Aufzählung der prächtigen Weihgeschenke des Nikias und einer großartigen Inszenierung bei einer Festgesandtschaft der Athener nach Delos. „Daß bei diesen Veranstaltungen das ehrgeizige Bestreben, sich einen Namen zu machen und Beliebtheit bei der Menge zu erwerben, in starkem Maße mitspricht", will Plutarch (Kapitel 4) nicht leugnen, aber er hält die Prachtentfaltung auch für eine Folge der Gottesfurcht des Nikias und entschuldigt ihn damit. In Kapitel 10 beruft sich Plutarch für die Nachricht, Nikias habe bei Abschluß des nach ihm benannten Friedens durch Bestechung erreicht, daß die Spartaner mit der Räumung von Orten und der Herausgabe von Gefangenen beginnen mußten, auf Theophrast, leider ohne Buchangabe. Auch hier geht es wieder um den Einsatz doch wohl persönlicher Mittel für das Interesse Athens. In der Vergleichung des Nikias mit Crassus wird dann deutlich, daß auch der Erwerb von Reichtum für den Autor ein Kriterium zur Beurteilung seiner Helden ist.[39] „Kommen wir zum Vergleich, so ist zunächst der Reichtum des Nikias, verglichen mit dem des Crassus, auf minder tadelnswerte Weise erworben worden. Denn man wird zwar sonst den Betrieb in den Bergwerken nicht gerade gutheißen, wo die meiste Arbeit von Verbrechern und barbarischen Sklaven geleistet wird, die gefesselt sind und an gefährlichen und ungesunden Orten zugrunde gehen. Verglichen aber mit dem Ankauf der von Sulla konfiszierten Güter und der Bereicherung aus den Bränden erscheint das Verfahren immer noch anständiger. Denn dieser Methoden bediente sich Crassus ganz offen wie des Landbaus und des Geldverleihgeschäftes." Wobei auch gleich klar wird, welche Art von Erwerb für Plutarch die anständigste ist. Eine Quelle für seine Aussagen führt Plutarch nicht an. Frances B. Titchener verweist in seinem historischen Kommentar zur Nikias-Vita[40] auf Plutarchs Vergleich zwischen Kimon und Perikles in Kapitel 9 der Perikles-Vita und bleibt bei der schon von G. Busolt und W. Robert Connor[41] vertretenen Ansicht, Plutarch habe Theopomp als Quelle benutzt. Die Beobachtungen, die sich aus Philodem ergeben, zeigen, daß zumindest an andere Zwischenvermittler zu denken ist.

Ein ‚Zitatennest', das heißt eine derartige Anhäufung von Beispielen, wie sie sich bei Philodem an dieser Stelle findet, läßt darauf schließen, daß er alle diese Exempla ein und derselben Quelle entnommen hat. Philodem nennt, wie gesagt, selbst *Bioi* als seine Quelle, was leider nicht weiterhilft. Wenn er

[39] Diese beiden „Reichen" erscheinen schon bei Cicero, *de off.* II 16, 55 ff., in unmittelbarer Nachbarschaft als Beispiele für Verschwendung bei öffentlichen Aufwendungen.

[40] *A historical commentary on Plutarch's „Life of Nicias"*, Ann Arbor 1988, S. 91 f.

[41] „Plutarchs Nikias und Philistos", in: *Hermes* 34, 1899, S. 281–285, und *Theopompus and 5th Century Athens*, Cambridge/Mass. 1968, S. 35.

anderenorts öfters ausdrücklich angibt, er habe viele seiner Diatriben den Vorträgen (σχολαί) seines Lehrers Zenon von Sidon entlehnt,[42] so verlagert das die Quellenproblematik bloß auf diesen älteren Autor. Eingehendere Quellenuntersuchungen fehlen ganz. Es wäre den Hinweisen nachzugehen, die sich aus der Tatsache von Theophrast-Lektüre bei Philodem[43] einerseits und der Überlieferung einer Schrift *Über den Reichtum* von Theophrast[44] andererseits ergeben, wobei allerdings auch Aristoteles nicht vergessen werden darf. Plutarch, dem wir die oben angeführte reiche Information über den Gebrauch von Reichtum bei den von Philodem genannten Beispielen hauptsächlich verdanken, beruft sich in seiner Schrift *De cupiditate divitiarum* nicht nur auf Aristoteles, sondern auch auf Theophrast (8, 527 a 8 = Frg. 56 Rose, und b 5 = Frg. 78 Wimmer), leider jeweils ohne Angabe des Titels der Schrift, aber vielleicht verstand sich das bei dem Thema von selbst.

Wenn Philodem (col. XXIII 1 ff. = Kap. 21 Hartung) die Pferdezucht zur lächerlichsten Art des Gelderwerbs erklärt, so ist hier wohl ein Anklang an Xenophon (*Oikonomikos* III 8) erhalten. Die Landwirtschaft lobt er, wenn sie durch andere Arbeitskräfte erfolgt, nicht aber in eigener Mitarbeit. Überhaupt ist ein Erwerb über gut und in guten Tätigkeiten ausgebildete Sklaven wie auch aus Mietwohnungen aus seiner Sicht keineswegs unschicklich. Aber insgesamt stehen derartige Fragen für ihn nicht an erster Stelle, sondern, und hier spricht Philodem nun offenkundig pro domo, „das erste und schönste aber ist es, von wissenschaftlichen Vorträgen, indem man empfänglichen Männern sich mittheilt, den dankreichsten Lohn entgegenzunehmen“, wie es auch Epikur zuteil geworden sei (col. XXIII 23 ff. = Kap. 21 Hartung).

Die Bewahrung des Einkommens soll der Weise hauptsächlich in der Einschränkung der Begierden und Vorstellungen und in der Ausübung von Gerechtigkeit suchen (col. XXIII 36 ff. = Kap. 22 Hartung). Diesem Thema ist der Rest des uns erhaltenen Textes gewidmet. Obwohl auch hier ethische Anweisungen natürlich ganz im Vordergrund stehen, tauchen plötzlich auch ganz praktische, ‚chrematistische‘ Überlegungen auf. So soll man beim Sparen auch auf Kleinigkeiten achten und sich jeweils nach dem Besitz richten, wobei vor allem nicht zu einem zu hohen Preis eingekauft werden darf (col. XXV 21 ff. = Kap. 24 Hartung). Hier (col. XXV 31 ff. = Kap. 25 Hartung) kommt Philodem auch, wie er sagt noch einmal, darauf zu sprechen, daß es falsch sei, „eine gleiche Vertheilung auf alle Monate und auf das ganze Jahr voraus zu machen. Denn wenn Noth eintritt, muß man oft weit über den

[42] R. Philippson, s. v. Philodem, *RE* XIX 2, 1938, Sp. 2467.
[43] Siehe Einleitung II, S. 200.
[44] S. 19 Fortenbaugh, siehe o., Einleitung II, Anm. 349; Wehrli, 1983, S. 494 f., vgl. Einleitung II, S. 202.

Satz ausgeben auch das der nachfolgenden Fristen".[45] Besser erscheint demgegenüber das Verfahren einiger Römer (col. XXV 38 ff. = Kap. 25 Hartung), den Gewinn in vier Teile aufzuteilen, in Ausgaben für den Lebensaufwand (δαπάνη), für Investitionen (? κατασκευή, Hartung übersetzt „Einrichtung"), für Sonderbedürfnisse (? ἀναπλήρωσις, Hartung schreibt „Zuschüsse") sowie für Rücklagen (θησαυρισμός). Leider nennt Philodem hier keine Namen, aber es wird deutlich erkennbar, wie differenziert das Nachdenken über den besten Umgang mit dem Besitz zumindest bis zu seiner Zeit bereits geworden war und was alles in den Schriften über Chrematismos oder über den Reichtum abgehandelt wurde. Es folgen noch verschiedene Hinweise, einerseits der Rat (col XXVI 18 ff. = Kap. 25 Hartung), in der Oikonomie nicht nur einer Meinung zu folgen, sondern „über die Wahl geeigneter Verwalter und Untergebenen, über Besitzungen und Vergleiche und alles zur Haushaltung Gehörige" den Rat guter und in verschiedenen Bereichen erfahrener Freunde einzuholen, was dann zum Thema Sklaven führt (28 ff., der Text ist hier schwer verständlich), andererseits die Warnung vor Plantagenwirtschaft (col. XXVI 34 ff. = Kap. 26 Hartung).

Wahrscheinlich hängt es mit diesem „Abgleiten" ins wirklich Praktische zusammen, wenn Philodem es nun auch quasi gestattet, auch von Xenophon oder Theophrast, die er hier „satrapische" Philosophen nennt (col. XXVII 31 f.), Ratschläge zu befolgen, wenn sie für den Philosophen nicht unziemlich seien, weil man Nützliches nicht außer Acht lassen solle (col. XXVII 12 ff. = Kap. 27 Hartung). Ihm selber genügen allerdings Epikur und Metrodor, und er ist der Ansicht, daß die Oikonomia überhaupt keine großen Abschweifungen verlange und eher allgemein abgehandelt werden solle wie die Lehre von der Staatsverfassung und den Staatsämtern und den Wahlen und Verbannungen auch. Damit hört der Text auf, nach Hartung wohl, weil er sein vorgesehenes Ende erreicht hat. Bedenkt man Jensens Berechnung, daß nur ein Viertel der Schrift erhalten sei, so fragt man sich, was nun noch hätte folgen können. Wieder bleibt nur die resignierte Feststellung, wie viel wir nicht wissen.

Textausgaben und zusätzliche Literatur zu Philodem von Gadara: Ch. Jensen (Hg.), *Philodemi Περὶ Οἰκονομίας qui dicitur libellus*,; Leipzig 1906; J. A. Hartung (Hg.), *Philodems Abhandlungen über die Haushaltung und über den Hochmut und Theophrasts Haushaltung und Charakterbilder*, griech./dt., mit krit. und erklärenden Anmerkungen d. Hg., Leipzig 1857; D. Foraboschi, „Filodemo, Sull'economia", in: *Atti del XVII Congresso Internazionale di*

[45] Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* VII 35 und IX 8, siehe auch I 1344 b 31–33 über die attische Vorratswirtschaft mit dem Kommentar zur Stelle. Mit ihr muß sich Philodem auch beschäftigt haben, wie ein von Jensen als Columne A ediertes Fragment, das den Passus 1344 b 26–45 a 2 ausgeschrieben hat, beweist.

Papirologia, Neapel 1984, S. 537–542; R. Laurenti, *Filodemo e il pensiero economico degli Epicurei*, Mailand 1973; A. Angeli, „La critica filodemea all'Economico di Senofonte", in: *BCPE* 20, 1990, S. 39–51.

4. Musonius Rufus

Musonius wurde vor 30 n. Chr. geboren und starb um 100. Er hat keine schriftlichen Werke hinterlassen, erhalten sind nur bei Stobaios etwa vierzig Exzerpte aus Vorlesungsnachschriften über die verschiedensten Themen. Im Vordergrund stand die praktische Ethik mit besonderer Betonung der Selbstbeherrschung (im Hinblick auf Speise, Geschlechtsverkehr und persönlichen Schmuck), der Übung (Askesis) und Ausdauer. Frauen haben nach Musonius die gleiche Natur wie Männer und verdienen deshalb die gleiche Erziehung. Geschlechtsverkehr dient ausschließlich der Kindererzeugung (Abtreibung und Aussetzung sind widernatürlich) und der Gemeinschaft der Eheleute. Zu Übereinstimmungen mit Buch I siehe den Kommentar zu 43 b 1 f., 43 b 26 ff. und 44 a 1. Zur Abhängigkeit von Antisthenes vgl. Ulrich Victor 1983, S. 118, 187 ff., 191. Die Ähnlichkeiten zwischen ihm und Okellos sind so groß, daß beide nach R. Harder aus der gleichen pythagoreisch-peripatetischen Tradition schöpfen müssen.[46] In welchem Verhältnis diese aber zu Antisthenes steht, ist völlig offen.[47]

Zu oikonomischen Themen sind bei Stobaios erhalten: zum Thema Ehe (Τί κεφάλαιον γάμου) – IV 22, 69, 90, S. 530 f. Hense, und 22, 70, 104, S. 540 f.; zum Thema Kinder – IV 24, 75, 15, S. 605; zum Thema, ob man den Eltern immer gehorchen solle – 25, 79, 51, S. 632–638; aus der Schrift *Ob alle Kinder, die einem geboren werden, aufgezogen werden sollen* – 27, 84, 21, S. 664–666, sowie aus *Über Geräte* (Περὶ σκευῶν, es handelt sich wohl um den Luxus in der Ausstattung von Wohnräumen) ebenfalls unter „Oikonomikos" (was an Buch I 1345 b 1 erinnert) – 28, 85, 20, S. 693–696 Hense (= Mus. rel. S. 109, 9 Hartung).

Zu den Themen „Von den Beziehungen der beiden Geschlechter" und „Was das eigentliche Wesen der Ehe ist", siehe Ines Stahlmann, *Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des römischen Reiches*, Berlin 1997, S. 41 ff. Leider läßt sie die Oikonomika-Literatur ganz beiseite, so daß vor allem Urteile über die Neuartigkeit einzelner Positionen des Musonius stark einzuschränken sind. Allgemein ist bei Musonius keine individuell eigene philosophische Richtung erkennbar, sondern er vertrat wohl die zeitgenössische stoische Philosophie bzw. Ethik. Zu Bezie-

[46] Ocellus Lucanus, siehe o., Anm. 1, S. 128, vgl. o. S. 250 unter Okellos, vgl. auch Karl Praechter, 1901, S. 64–66, 75, 78, 82 f., 85 f.

[47] Siehe dazu Einleitung II, S. 151 zu Antisthenes.

hungen zwischen ihm und Hierokles siehe Karl Praechter, 1901, S. 64–66, 75, 78, 85 f.

Textausgaben und zusätzliche Literatur zu Musonius Rufus: O. Hense (Hg.), Rufus Musonius, *Reliquiae*, Teubnerausg. 1905, ND 1990; Übersetzung v. W. Capelle, „Epiktet, Teles und Musonius. Wege zum glückseligen Leben", *Stoa und Stoiker* III, Zürich 1948; C. E. Lutz, „Musonius Rufus. ‚The Roman Socrates'", *YCIS* 10, 1947, S. 3–147 ; A. C. Van Geytenbeek, *Musonius Rufus and Greek Diatibe*, Assen 1962; M. Benabou, „Pratique matrimoniale et représentation philosophique: le crépuscule des stratégies", *Annales: économies, sociétés, civilisations* 42, 1987, S. 1255–1266; R. Laurenti, „Musonio, maestro di Epitteto", in *ANRW* II 36.3, 1989, S. 2105–2146; I. Andorlini/R. Laurenti, „Musonius Rufus", in: *CPF* I/1, 1992, S. 480–492.

5. Areios Didymos

Er stammte aus Alexandria und war Lehrer und Freund des Augustus (Sueton, Aug. 89, 1; Plutarch, Antonius 80). Er wurde zwar zur Stoa gezählt, wird in den Fragmenten seiner Schriften aber nicht als Stoiker kenntlich, da er, wohl als Grundlage für Schuldiskussionen, Materialsammlungen über die Lehren verschiedener Schulen anlegte.

Zur Ethik siehe Stobaios II 7, 37–152 Wachsmuth.

Beziehungen zur sog. Oikonomik im ersten Buch der *Politik* des Aristoteles finden sich in der von Stobaios II 147, 26–152, 25 Wachsmuth/Hense, ausgeschriebenen Stelle. Siehe dazu Schütrumpf, I 1991, S. 68, der auf die häufigen Formulierungsübereinstimmungen mit Aristoteles hinweist, wegen Abweichungen in anderen Punkten aber eine jüngere Zwischenquelle annimmt, die eine nacharistotelische Entwicklungsstufe der peripatetischen Staatslehre repräsentiere.

Zur ‚Chrematistik' siehe Stobaios II 7, 149, 21–23 Wachsmuth: Unter den verschiedenen Erwerbsformen sei die naturgemäße die bessere, die aus dem Kleinhandel stammende die schlechtere. Vgl. den Kommentar zu I 1343 a 27 f., sowie ausführlich P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. I, Berlin 1973, S. 259 ff., 418–423.

Zusätzliche Literatur zu Areios Didymos: M. Hodermann, *Quaestionum Oeconomicarum Specimen*, Diss. Berlin 1898, S. 35 ff.; W. Fortenbaugh (Hg.), „On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus", *Rutgers University Studies in Classical Humanities*, Bd. I, London 1983.

6. Bryson

Vgl. Einleitung II, S. 146 f. wegen einer eventuell möglichen Einordnung unter die Vorsokratiker. Weil die Einordnung des Bryson nicht eindeutig ist – gibt es doch von Theopomp den Vorwurf gegen Platon, er habe das Werk eines ‚Bryson' ausgeschrieben,[48] so daß mit einer „Vorlage" für den uns erhaltenen Bryson zu rechnen ist – und weil der unter diesem Verfassernamen überlieferte *Oikonomikos* nur in Übersetzungen erhalten ist, habe ich den Autor zwar nahe an die Neupythagoreer herangerückt, aber doch unabhängig von ihnen behandelt.

Bryson wird allgemein der ‚neupythagoreeischen Schule' zugerechnet,[49] so auch von Wilhelm, der in seiner Untersuchung allerdings nur die zwei bei Stobaios überlieferten Fragmente aus dem *Oikonomikos* des Bryson behandelt.[50] Im ersten Fragment geht es um die ‚Kette der Künste', das heißt um die gegenseitige Notwendigkeit und Abhängigkeit der menschlichen Handwerke (Landwirtschaft, Zimmermannskunst, Eisenverarbeitung, Bergbau, Weberei und Hausbaukunst). Nach Ausweis der arabischen Übersetzung gehörte diese Überlegung in das erste Kapitel des *Oikonomikos* und damit zum Thema „Geld".[51] Das zweite Fragment unterscheidet drei Arten von Sklaven, den Sklaven aufgrund des Gesetzes, den Sklaven seiner Begierden, der nicht eigentlich Sklave von Natur aus ist, sondern eher ein schlechter Mensch, und den Sklaven von Natur, der – gut aristotelisch – nicht imstande ist, unabhängig zu leben, weil er lediglich über Körperkräfte verfügt. Diese Definition stand, wiederum nach der arabischen Übersetzung, am Anfang von Kapitel II, das von den Sklaven handelt.

Von dem oikonomischen Traktat des Bryson liegen nur Übersetzungen vor, die Plessner ausführlich untersucht hat. Die arabische Übersetzung des Textes (= B, Text des Bryson) bildet den wirtschaftstheoretischen Teil eines arabischen Handbuchs der Handelswissenschaft. Daneben existiert ein hebräisches Manuskript des gesamten Bryson-Traktats[52] sowie eine lateinische Übersetzung in der wegen ihrer Miniaturen berühmten Dresdner lateinischen Galenhandschrift[53], die allerdings nur Auszüge des Bryson-Textes

[48] Vgl. o. Einleitung II, S. 177 unter Platon.

[49] Vgl. u. S. 280 ff.

[50] Friedrich Wilhelm, 1915, S. 164–167.

[51] Vgl. u. S. 268 f.

[52] Cod. Mon. Hebr. 263, 3 in München. Vgl. M. Steinschneider, *Die hebräischen Handschriften der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München*, 2. Aufl., 1895, S. 126 f.; bei Martin Plessner, 1928, beschrieben S. 19 ff. und abgedruckt S. 145 ff.

[53] Db 92–93, Bd. 1, fol. 16 ff. Vgl. Ludwig Schnorr v. Carolsfeld, *Katalog der Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden*, I 1882; nach Martin Plessner, 1928, nicht immer zuverlässig. Beschrieben von Plessner S. 21 ff. und abgedruckt S. 205 ff.

enthält. Durch Vergleiche ermittelte Plessner als Titel des Bryson-Traktats „Buch des Bryson über Ökonomik an Apollonius" (S. 6). Wegen des dorischen Dialekts der Bryson-Fragmente bei Stobaios, der als Stileigentümlichkeit der Neupythagoreer gilt, hält Plessner eine Zugehörigkeit des Bryson zu dieser „Schule" für gesichert, zumal der Eklektizismus des Inhalts „jede Schulzugehörigkeit möglich macht" (S. 7), was sowohl ein innerer Widerspruch ist als auch, nach Karl Praechter (1901) z. B., für die stoischen Autoren zum Thema Ehe ebenso zutreffen könnte. Die in der Forschung vorgeschlagenen Datierungen hängen von der jeweiligen Datierung der ‚Neupythagoreer' ab und bewegen sich zwischen 100 v. Chr. und 2. Jahrhundert n. Chr.[54] Das griechische Original bleibt, trotz der verschiedenen Übersetzungen, zu denen noch islamische Epitomeen treten,[55] „unerreichbar", weil der Text jeweils stark verändert wurde, sowohl sprachlich als auch inhaltlich (S. 9 ff.).

„Den Rahmen für derartige Ausschreibungen bilden" – und das scheint mir auch für den Zusammenhang der ursprünglichen griechischen *Oikonomika* wichtig – „philosophische Überlegungen über die Lebensführung des Menschen, im besonderen in Bezug auf Vermögen, Ehefrau, Kinder, Sklaven und Leitung"[56]. Plessner zitiert einen dieser Epitomatoren, Sams ad-din Muhammad Ibn Mahmud as-Sahrazuri, folgendermaßen: „Das Ziel der Haus-Wissenschaft [...] ist die Kenntnis der Verwaltung des Hausstandes, der sich aus Gatten und Gattin, Vater und Kind, Herrn und Sklaven zusammensetzt, damit sein (sc. des Hauses) Zustand geordnet und ihr (sc. der Personen) Zustand geregelt [...] sei. Dies verhilft dem Menschen zu der Möglichkeit, Tugenden zu erlernen – und sich von den Lastern zu entfernen. Es hat darüber gehandelt Brus (d. h. Bryson, siehe § 3 mit Anm. 6) von den Alten [...] und ebenso auch andere Gelehrte." (S. 40) Ein anderer Benutzer, Nasir ad-din at-Tusi, der zugleich der „klassische Vollender dieser Wissenschaft" in der arabischen Welt war,[57] schreibt in seiner Einleitung: „Und von früheren Gelehrten [...] hat es über diesen Wissenschaftszweig [...] viele Lehren gegeben; doch hat keine Übertragung ihrer Bücher über diese Disziplin [...] aus der

[54] Martin Plessner, 1928, verweist dafür auf Richard Harder, Ocellus Lucanus, *Neue Philol. Unters.* I, siehe o., Anm. 1; vgl. o. S. 248 unter Ocellus. Für die Entstehungszeit zitiert Plessner Eduard Zeller, *Philosophie der Griechen*, III 2, 4. Aufl., S. 159: 100 v.–100 n. Chr.; Wilhelm v. Christs *Geschichte der griechischen Litteratur*, 6. Aufl., unter Mitwirkung von Otto Stählin bearbeitet von Wilhelm Schmid, II 1 = Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft, hg. von Iwan v. Müller VII 1, München 1920, S. 376 f.: 1. Jh. n. Chr.; F. Wilhelm, 1915, S. 161 ff.: 2. Jh. n. Chr.; vgl. u. S. 280 ff. unter „Neupythagoreer". Als Entstehungsort nennt Plessner Italien, oder, nach E. Bickel, „Neupythagoreische Kosmologie bei den Römern", in: *Philologus* 79, 1924, S. 355 ff., Rom.

[55] Siehe Martin Plessner, 1928, S. 29 ff., die Einzelbeschreibungen der wichtigsten Texte.

[56] Martin Plessner, 1928, S. 32.

[57] Martin Plessner, 1928, S. 52. Nasir lebte 1210/1211–1273/1274. Sein Text ist bei Plessner, S. 52–104 ausführlich beschrieben und in Paraphrase übersetzt.

griechischen in die arabische Sprache stattgefunden, ausgenommen ein Kompendium [...] der Abhandlung des Ibrus (d. h. Bryson, siehe S. 8 mit Anm. 9), das sich in der Hand der Späteren findet." (S. 41).[58] Plessner schließt aus dieser Angabe, daß Bryson in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts ins Arabische übersetzt wurde (S. 42 Anm. 1).

Eine deutsche Übersetzung des Bryson-Textes[59] gibt Plessner S. 214–259. Die Ausführlichkeit, mit der das Thema hier behandelt ist, erinnert an Xenophons *Oikonomikos*. Da aber der Stoff in der Form eines systematischen Lehrbuchs dargeboten wird, ist er sehr viel komprimierter und dadurch umfangreicher als bei Xenophon. Ein durchgehender, genauer Textvergleich mit der hebräischen Übersetzung sowie mit den pseudo-aristotelischen *Oikonomika* kann von mir nicht geleistet werden, obwohl nur er die Frage nach der geistigen und zeitlichen Stellung der Schriften klären könnte. Die Herangehensweise des Übersetzers an seine Aufgabe erinnert rein äußerlich stark an die Praktiken der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen lateinischen Übersetzer, so daß ich geneigt bin, ein ähnliches Verhältnis zur Textvorlage wie bei der lateinischen Übersetzung von Buch III anzunehmen.[60] Der arabische Übersetzer beginnt sein Werk: „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers! Er ist meine Hilfe. Das Buch Brysons über die Leitung des Hauswesens durch den Mann. Er sagt: Die Sache ‚Hauswesen' ist durch vier Eigenschaften vollständig; die erste von ihnen ist das Geld, die zweite die Diener, die dritte die Frau und die vierte die Kinder." Und er schließt mit dem Satz: „Vollendet ist der λόγος Brysons über die Leitung des Hauswesens; und das Lob (gebührt) Gott allein."

Die einzelnen Themen waren von Bryson offenbar sehr unterschiedlich behandelt. Am ausführlichsten widmete er sich – jedenfalls nach der arabischen Übersetzung – dem letzten Thema, den Kindern und ihrer Erziehung (17 Druckseiten in der Übersetzung Plessners), was stark von der klassisch-griechischen Tradition abweicht, die dieses Thema weitestgehend ausblendet. Es folgt, im Grad der Ausführlichkeit, Kapitel I über das Geld (14 Druckseiten bei Plessner). Auch in diesem Punkt stimmte Bryson offenbar nicht mit den uns erhaltenen Oikonomiken überein, die der Chrematistik kaum Bedeutung beimaßen, und insbesondere nicht mit dem, was zumindest Stobaios aus den Schriften der Neupythagoreer ausgewählt hat. Das Sklaven- und das Frauenthema werden sehr viel knapper (Kapitel II auf knapp sechs Druckseiten, Kapitel III auf neun Seiten), aber unter sich gleichmäßig

[58] Zu diesen „Späteren" gehörte nach Martin Plessner, 1928, zweifellos Avicenna, den er S. 42 ff. behandelt, der aber ihm zufolge keine Beeinflussung durch Bryson erkennen läßt.
[59] Also von B, vgl. o. S. 265.
[60] Vgl. Einleitung III, S. 233 ff.

abgehandelt.[61] Ich beschränke mich darauf, Vergleichsmöglichkeiten auf den Gebieten zu geben, die auch in den pseudo-aristotelischen Schriften eine Rolle spielen, und gebe deshalb Kapitel I und IV im allgemeinen nur paraphrasierend wieder, Kapitel II und III übernehme ich in der Übersetzung Plessners.

Kapitel I: Die Übersetzung beginnt Kapitel I § 2 mit den Worten „Was das Geld anlangt:", die wohl eine Art Überschrift darstellen.[62] Von der Überlegung ausgehend, daß der Mensch gemäß seiner gottgegebenen Körperkonstitution – die ausführlich beschrieben wird (§§ 2–6, Wärme und Feuchtigkeit spielen eine besondere, grundlegende Rolle) – grundsätzlich der Nahrung, die von Pflanzen und Tieren, das dem Menschen am nächsten Liegende, stammt, sowie, anders als die Tiere, einer besonderen ‚Kunst' der Nahrungsbeschaffung bedarf (§§ 7–11), gelangt der Autor über die Behandlung der ‚Kette der Künste' (§§ 12–14) zum ‚Geld', dessen ‚Wesen' – gut aristotelisch[63] – sowohl ethisch im Sinne des gerechten Ausgleichs als auch funktional im Sinne der Erleichterung des Austausches erklärt wird (§§ 15–22). Auf der Grundlage dieser zunächst allgemeinsten Überlegungen[64] wendet sich der Verfasser im Überleitungsparagraphen 23 der eigentlichen Chrematistik zu: „Wir aber wollen (jetzt) erklären, wie die Leitung in bezug [sic] auf die Gelder (am) zweckmäßig(sten) ist, und sagen daher: Wer auf dies schaut, (für den) ist es erforderlich, auf drei Dinge zu schauen, den Erwerb des Geldes, ferner seine Behütung, ferner das Ausgeben desselben."[65] Gegenüber Buch I der *Oikonomika* ist der Blickwinkel also gerade auf das konzentriert, was dort nur allgemein in den Kapiteln 2 und 6 auftaucht. Beim Thema ‚Erwerb' (§§ 24–31) sind „drei Dinge zu vermeiden, die Ungerechtigkeit, die Schande und die Niedrigkeit." Weil die „Gerechtigkeit" des Oikonomos in Buch II eine umstrittene Rolle spielt, ist es nützlich, diesen Punkt ausführlicher vorzuführen: „Was die Ungerechtigkeit anlangt, so besteht sie z. B. in Verminderung beim Gewicht und Nichtausfüllen beim Hohlmaß und Täuschung bei der Rechnung und Ableugnen des Rechts (des anderen) und Zumutung ohne Recht und was diesem ähnelt

[61] Bei Martin Plessner, 1928, nehmen ein: Kapitel I die Seiten 214–227, Kapitel II S. 228–233, Kapitel III S. 233–242 und Kapitel IV S. 243–259.

[62] Vgl. Kapitel II § 55: „Was aber die Sklaven und die Eigenen anlangt, so […]"; Kapitel III § 74: „Was aber die Frau anlangt, so […]". Kapitel IV § 104 variiert: „Dann folgt auf das Thema ‚Frau' das Thema ‚Kinder'; und da sage ich: […]". Rückschlüsse auf den griechischen Text lassen sich daraus aber wohl nur sehr begrenzt ziehen.

[63] Vgl. Einleitung II, S. 185 f., unter Aristoteles.

[64] Vgl. die Art, wie Xenophon im *Oikonomikos* (VII 18 ff.) sowie der Autor von Buch I (1343 b 8 ff.) das Geschlechterverhältnis ausgehend von der göttlichen Erschaffung beschreiben.

[65] Vgl. I 1344 b 22 ff., wo vier Arten bzw. Funktionen des Hausverwalters aufgezählt werden, die dann den Aufbau des Kapitels weitgehend gliedern. Siehe auch die zwei Aufgaben der Oikonomik bei Philodem, o. S. 255. Ob sich hinter der zweifachen Benutzung des Verbs „Schauen" das griechische σκεπτέον verbirgt (z. B. 1343 a 17), wage ich nicht zu entscheiden; die ganze Art der Stoffbehandlung entspricht jedenfalls deutlich dem Vorgehen griechischer Fachbuchautoren; vgl. Einleitung II, S. 129 ff., zu neuen Formen der Wissenstradierung.

von dem unter den häßlichen Sünden [...]“ (§ 25). Mit all diesen platten Betrugsmanövern des Händlers haben die in der Beispielsammlung von Buch II aufgeführten trickreichen Unternehmungen zur Geldbeschaffung nicht gerade viel zu tun, so daß die Kritik moderner Forscher am griechischen Text ungerechtfertigt erscheint.[66] Die Schande erwächst aus dem Erdulden unwürdiger Behandlung beim Gelderwerb, wie Beschimpfung oder Ohrfeigen, und die Niedrigkeit besteht darin, daß jemand seinen Erwerb mit einer „niedrigeren Kunst“ betreibt als „seine Väter und die Angehörigen seines Hauses“. Auch dieser Autor kannte also eine Hierarchie der Erwerbsarten, trotz „Kette der Künste“, die an dieser Stelle allerdings keine Rolle spielt.[67] Zur ‚Behütung‘ (§§ 32–39) sind „fünf Dinge nötig. Das erste von ihnen ist, daß nicht das, was man ausgibt, mehr sei als das, was man erwirbt“ (§ 32), ein Grundsatz, der auch in Buch II betont wird und dem Autor herbe Kritik seitens der modernen Forschung eingetragen hat.[68] Darüber hinaus muß man sogar einen Überschuß für Zeiten der Not erwirtschaften, was an Hesiod erinnert,[69] und darf man, drittens, nicht auf einem Gebiet seinen Erwerb suchen, zu dem man nicht genug Kenntnisse oder Kräfte mitbringt.[70] Viertens darf man nicht in Waren investieren, die nur wenig Nachfrage finden und deshalb nicht schnell abgesetzt werden können, wie z. B. Edelsteine, und schließlich muß man, fünftens, Waren zwar schnell absetzen, Immobilien dagegen nur sehr zögerlich, auch wenn sie größeren Gewinn einbringen. Beim Thema ‚Ausgeben‘ (§§ 40–54) sind wiederum fünf Dinge zu vermeiden: Geiz, Knauserei, Verschwendung, Protzerei und schlechte Leitung. Sie werden ausführlich im Rest des Kapitels behandelt, das mit der Zusammenfassung schließt: „So verhält es sich also mit dem Geld und der Leitung in bezug auf den Erwerb, die Behütung und die Ausgabe desselben.“

Kapitel I zeigt Berührungspunkte mit Buch I und II, nirgends aber direkte Anklänge, wenn man von der Maxime, daß die Ausgaben nicht größer sein dürfen als die Einnahmen, absieht. Bryson bewegte sich offenkundig in aristotelisch geprägtem Bereich – das belegen die ausführlichen Ableitungen der Natur des Geldes –, aber er beschäftigt sich eingehender mit der Chrematistik als das bei sonst einer überlieferten griechischen Oikonomik der Fall ist. Insbesondere zu dem, was wir von der sog. „neupythagoreischen Schule“ durch Stobaios überliefert haben, will zu dieser pragmatischen Sicht nicht passen. Andererseits scheint der Übersetzer mit der Beschränkung auf Geld und

[66] II 1345 b 10, mit dem Kommentar zur Stelle.

[67] Vgl. I 1343 a 25 ff. mit dem Kommentar. Die angeführten Beispiele stimmen allerdings nicht überein.

[68] II 1346 a 16, vgl. den Kommentar zur Stelle.

[69] *Erga*, Vers 361 ff.

[70] Vgl. II 1345 b 7 f. mit dem Kommentar.

Handel den Gegebenheiten seiner eigenen Gesellschaft Rechenschaft gezollt zu haben, so daß der ursprüngliche Bryson-Text nicht mit Sicherheit rekonstruiert werden kann. Wobei wieder zu bedenken ist, daß wir griechische Chrematistiken nicht kennen. Am ehesten würden noch Xenophons *Poroi* in diese Kategorie fallen, aber sie sind eher in der Form einer symbouleutischen Rede abgefaßt denn als systematisches Fachbuch.[71]

Kapitel II beschäftigt sich mit den Sklaven und „Eigenen"[72]. Die einleitenden Paragraphen (§§ 55–57) sind – in Anlehnung an die aristotelische Unterscheidung zwischen Sklave von Gesetz und Sklave von Natur – der grundsätzlichen Definition von „Sklave" gewidmet.[73] Dann fährt der Autor fort: „(58) Die Sklaven hat man zu (allerlei) Dingen nötig. Zu ihnen gehört, wen man zur Leitung des Hauswesens will,[74] zu ihnen gehört, wen man zur Bedienung und Aufwartung will, und zu ihnen gehört, wen man für die harten Arbeiten will.[75] So ist es für den Mann erforderlich, wenn er einen Eigenen kaufen will,[76] ihn anzuschauen; denn wenn er mit dem Sklaven nach Sklavenrecht das Sklaventum der Begierde vereinigt,[77] so ist es erforderlich, daß er es nicht unternehme, ihn zu kaufen, und daß er sich nicht entschließe, ihn zu dressieren und zu richten, wenn er es durchaus will. – (59) Wer einen Sklaven kauft, dessen Zustand dieser ist, der hat damit einen Sklaven gekauft, der Gebieter außer ihm hat; und wenn er so ist, dann ist er nur dem Namen nach sein Sklave. (Denn) wenn der Mensch sich nicht selbst beherrscht, dann beherrscht ihn einer anderer erst recht nicht. – (60) Wenn der Eigene frei von Natur ist und seine Seele eine kräftige Seele und sein Körper ein hübscher Körper ist, so gehört er zu denen, die man mit der Leitung und der Behütung betraut.[78] Und wenn er frei von Natur ist und seine Seele eine schmiegsame, demütige Seele und sein Körper ein makelloser Körper ist, so gehört er zu denen, die man mit der Bedienung und dem Servieren betraut. Und wenn er Sklave von Natur ist, so wird er mit den Arbeiten betraut, bei denen man Spannkraft und Ausdauer benötigt.

(61) Die Sklaven lassen sich mit den Gliedern des Körpers vergleichen, deren Tätigkeiten der Mensch zu eigen hat. Was die mit der Bewahrung und Leitung des Hauswesens Betrauten anlangt, so sind sie an der Stelle der Sinne; denn mit den Sinnen erkennt man, was schadet, und stößt es ab, und was

[71] Vgl. Einleitung II, S. 154, Anm. 179, unter Xenophon.

[72] Ob das eine Eigenart der arabischen Umwelt spiegelt oder eine Übersetzung von „oikeioi" sein soll, kann ich nicht beurteilen.

[73] Vgl. o. S. 265.

[74] Vgl. I 1344 a 26 u. den Kommentar zur Stelle.

[75] Vgl. I 1344 a 26.

[76] Vgl. I 1344 a 25: „als erstes ist es nötig, nützliche Sklaven bereitzustellen", vgl. den Kommentar.

[77] Diese Kategorie kennt Buch I nicht. Siehe auch S. 470.

[78] Vgl. 1344 a 28 f.

nützt, und zieht es an. Und die mit der Bedienung Betrauten lassen sich mit den Händen vergleichen; denn mit ihnen gelangt man dazu, das Passende in den Körper hineinzubringen. Und die mit den Arbeiten Betrauten lassen sich mit den Füßen vergleichen; denn auf ihnen (ruht) der ganze Körper und sein Gewicht.[79] – (62) Daher ist es für den Mann erforderlich, seine Eigenen zu behüten, wie er seine Glieder behütet, und für sie an zwei Sachen zu denken: die eine von beiden ist die Gattung, die ihn mit ihnen vereinigt; und die andere ist, daran, was für ein Unglück sie gehabt haben. Denn wenn er über ihre Gattung nachdenkt, weiß er, daß sie Menschen sind wie er und die Möglichkeit haben, zu verstehen, was er versteht, an das zu denken, an was er denkt, das zu begehren, was er begehrt, und das zu verabscheuen, was er verabscheut, und daß er, wenn er sie demgemäß behandelt, außer der Tugend, die ihm in seiner Seele (zuteil) wird, die Liebe von denen erwirbt, über die ihm das Eigentum beschieden ist. Und wenn er daran denkt, was für ein Unglück sie gehabt haben, weiß er, daß, wenn er ein solches Unglück gehabt hätte, es ihm lieb wäre, daß ihm ein Gebieter beschieden sei, der mit ihm mitfühlend verfährt und sich ihm gegenüber wohlwollend verhält.[80] – (64) Und wenn von dem Eigenen Versehen geschehen, so ist es für den Herrn erforderlich, es ein Mal zu übersehen und ihn ein anderes (Mal) zurechtzuweisen.[81] Und zwar weise er ihn zuerst zurecht durch Vorwurf, Mahnung und Warnung, und wenn er (dazu) zurückkehrt, durch Zorn, und wenn er (dazu) zurückkehrt, durch Schläge.[82] – (65) Doch soll er an ihm nicht für ein Vergehen Vergeltung üben, das er ohne Kenntnis und ohne Vorsatz begangen hat, soll aber auch nicht unterlassen, an ihm Vergeltung zu üben für ein Vergehen, das er aus Bosheit und Niedertracht begangen hat. Auch ist es erforderlich, daß, wenn der Eigene schlecht gehandelt hat, er nur die gleiche

79 Siehe zu dieser gesamten Passage Aristoteles, *Pol.* I, 4, 1253 b 14 ff. Unter Umständen steht hinter dem Vergleich mit den Füßen auch das griechische Wort „Menschenfüßler" (andrapoda) für die Sklaven. Zur aristotelischen Theorie der Sklaverei siehe auch V. J. Rosivach, 1999, S. 129–157. Nach Rosivach sahen die Athener Sklaven nicht nur als grundsätzlich anders, sondern auch als wesentlich ihnen unterlegen an, vor allem, weil in erster Linie Nichtgriechen als Sklaven benutzt wurden und diese kein Griechisch sprachen, also am logos keinen Anteil hatten. Siehe auch N. D. Smith, „Aristotle's Theory of Natural Slavery", siehe o., Einleitung II, Anm. 328, S. 152 ff.

80 Man wüßte zu gerne, ob dieser Abschnitt auf den griechischen Text zurückgeht oder Zusatz des Übersetzers ist. Sollte er schon bei Bryson gestanden haben, so gehörte dieser zu den Vertretern der These der Ungerechtigkeit der Sklaverei, gegen die Aristoteles polemisiert. Die „Goldene Regel": „Was Du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu", ist auch in der griechischen Ethik verbreitet, vgl. Albrecht Diehle, *Die Goldene Regel*, passim, und den Kommentar zu II 1345 b 10.

81 In Buch III, 144, 19 ff., und bei Xenophon im *Oikonomikos* VIII 1 ff., verhält sich der ideale Ehemann so gegenüber seiner Frau.

82 Vgl. Aristoteles, *Rhet.* II 3, 15, 1380 b 16–20: Daher muß man zuerst mit Worten strafen; denn selbst die Sklaven sind dann weniger unwillig, wenn sie bestraft werden.

Vergeltung erleide, die das Kind (des Herrn) erleidet, wenn es in der gleichen schlechten Weise gehandelt hat. Dies ist das Tauglichste sowohl für den Eigenen als auch (für) das Kind.[83]

(66) Es ist Pflicht, für die Eigenen Zeiten der Erholung festzusetzen; denn wenn der Eigene ununterbrochen zu Arbeit auf Arbeit gezwungen und mit Strapaze nach Strapaze belastet wird, ohne daß ihm Erholung (zuteil) wird, so wird er zu matt für den Dienst, auch wenn er eifrig dabei ist. Die Erholung aber erneuert die Kraft des Körpers und macht seinem (sc. des Körpers) Besitzer die Arbeit lieb. – (67) Er (der Sklave) ist hierin mit dem Bogen zu vergleichen; denn wenn er gespannt gelassen wird, wird er schlaff, und wenn er bis zum Zeitpunkt des Bedarfs nach ihm gelöst wird, so dauert seine Spannkraft an und ist er am geschicktesten, daß man Nutzen von ihm habe.[84] – (68) Und wir wundern uns wahrlich über Leute, die wir sich um ihr Vieh abmühen sehen und eifrig auf seine Erholung und auf seine gute Behandlung (bedacht) sein, ohne ihren Eigenen einen Anteil daran zu geben. Und wenn auch der Eigene nicht das an Erholung verträgt, was das Vieh verträgt, da viel Erholung ihn manchmal unverschämt macht[85] und ihm Muße gibt zu dem, was ihm schadet, während das Vieh ihm darin nicht ähnelt, so kann er doch nicht das an Erholung entbehren, was seiner Kraft Dauer verleiht und seine Freudigkeit herbeiführt, wenn es nur nicht das Maß erreicht, von dem man Schaden für ihn befürchtet. – (69) Ferner ist er doch von der Gattung seines Eigentümers. Daher ist es für seinen Eigentümer erforderlich, nebst dem, daß er sich vornimmt, ihn schön zu leiten, auf Barmherzigkeit gegen ihn bedacht zu sein, wegen seiner Schwäche, um die er weiß (wörtlich: an die er sich erinnert); denn sein Vieh erträgt eher fahrlässige Behandlung als er. – (70) Und es ist (daher) erforderlich, daß keiner seinen Eigenen mit Gewalt dazu bringe, einzusehen, daß es für ihn unumgänglich nötig sei, seinen Befehl anzunehmen, ob er mag oder sich weigert. Sondern er soll danach streben, daß er ihm diene, weil ihm dies lieb ist, ihm Freude macht und er mit Eifer dabei ist; und es ist erforderlich, eifrig darauf zu halten, daß der Gehorsam seines Eigenen mehr aus Schamgefühl als aus Furcht und mehr aus Liebe als aus Anerkennung der Unterwerfung erfolge.[86]

(71) Die Ausgezeichnetsten der Eigenen sind die kleinen (= jungen); denn sie gehorchen am besten und sind am eifrigsten in der Aufnahme dessen, was sie gelehrt werden; und sie sind (es), die sich an die Gebieter anschließen und sich an das von den (guten) Sitten halten, woran sie gewöhnt werden.[87] Und

[83] Zur Quasi-Gleichsetzung von Kind und Sklave siehe M. Golden, „Pais, ‚Child' and ‚Slave'", in: *AC* 54, 1985, S. 91–104.

[84] Vgl. zu diesen beiden Paragraphen Buch I 1344 b 19 ff. mit Kommentar, S. 498.

[85] Buch I 1344 a 35 ff.

[86] Auch dieser Ratschlag erinnert an die Behandlung der Ehefrau: Buch III, 145, 11 ff.

[87] Buch I 1344 a 26 ff. mit Kommentar.

die Besten der Eigenen für den Mann sind die, welche nicht von seiner Herkunft sind, da die Menschen es gern haben, ihre Verwandten zu verkleinern und sie zu beneiden; die ‚Versippung' aber hat Anteil daran (an diesem Wesenszug). – (72) Und zum Recht des Eigenen gehört es, in allem, was er nötig hat, befriedigt und nicht zu etwas gezwungen zu werden, wozu er nicht imstande und was ihm nicht erlaubt ist. Ihm aber liegt die Unterwerfung ob. Wenn er sich hiernach nicht unterwirft, so muß er Vergeltung erleiden gemäß dem, was wir Fall nach Fall abgestuft haben. – (73) Und es ist erforderlich, daß die Eigenen bei den Gebietern Rangstufen haben nach guter Behandlung und Auszeichnung; wenn nämlich einer von ihnen gut gehandelt hat, erhebt er ihn aus einer Rangstufe in eine andere (wörtlich: eine Rangstufe) nach Maßgabe seines Anrechts. Denn dies ist ein Ansporn für die übrigen, ihn einzuholen.[88] – Dies also (ist es), was wir über die Eigenen gesagt haben, nach dem, was wir über das Geld gesagt haben."

Hinsichtlich der Sklavenfrage ähneln sich die Ratschläge des Bryson, Xenophon und des Autors von Buch I auffallend. Ob es sich dabei aber um Allgemeingut handelt oder ob tatsächlich direkte Abhängigkeit anzunehmen ist, bleibt durchaus fraglich. Der hohe Wert, den Bryson dem Sklaven als Menschen zuspricht und der ihn stellenweise mit der Ehefrau mehr oder weniger auf eine Stufe stellt, findet bei den beiden anderen griechischen Autoren am ehesten noch bei Xenophon eine Entsprechung, aber auch dort ist die Einstellung eher von Nützlichkeitserwägungen geleitet als von dem Respekt vor dem Sklaven als einem Mitmenschen. Die Freilassung von Sklaven, die der Autor von Buch I als Motivation zur Leistungssteigerung empfiehlt,[89] wird weder bei Xenophon noch bei Bryson erwähnt. Bei Letzterem kann das aber auch an der Übersetzung liegen, falls Freilassung in der arabischen Welt ungebräuchlich war. Zur genaueren Bestimmung von Abhängigkeitsverhältnissen bedarf es weiterer Untersuchungen.

Kapitel III ist bei Bryson dem Thema „Frau" gewidmet. Da die überlieferten griechischen Oikonomiken dieser Thematik großen Wert beimessen und die Berührungspunkte zahlreich sind und einer intensiveren Untersuchung bedürften, als sie hier zu leisten ist, übernehme ich das Kapitel ganz in der Plessnerschen Übersetzung.

„(74) Was aber die Frau anlangt, so ist das erste von ihrer Besprechung, wovon erforderlich ist, daß wir damit anfangen, die Kundmachung des Ziels, zu dem man sie will; daher sagen wir, daß dieses Ziel (aus) zwei Dingen (besteht), das eine von Seiten der Einsicht und das andere von seiten der Natur (definiert). – (75) Was nun das von seiten der Einsicht anlangt, so besteht es darin, daß die meisten Beschäftigungen des Mannes außerhalb seiner Woh-

[88] Buch I 1344 b 3 ff.
[89] 1344 b 15 ff. mit Kommentar.

nung (stattfinden) und er daher gezwungen ist, sie allein zu lassen und aus ihr hinauszugehen. Nun ist für ihn, da es so ist, jemand unumgänglich, der sie ihm behütet und für ihn leitet, was darin ist;[90] es ist aber nicht möglich, daß einer an Bemühung um das Ding eines anderen das aufbringe, was er an Bemühung um sich selbst aufbringt.[91] – (76) Da die Sache also demgemäß ist, ist es das zweckmäßigste der Dinge für den Mann, in seinem Hauswesen einen Gefährten zu haben, der es zu eigen hat, wie er selbst es zu eigen hat, und sich darum wie er (selbst) bemüht und dessen Leitung darin wie seine Leitung ist. Dies also ist die Kategorie (von Zielen), zu der die Einsicht hinführt und auf die das liberum arbitrium[92] hinweist.

(77) Und was die andere Kategorie anlangt, die die Natur festsetzt, so (besteht sie darin), daß der Schöpfer – er sei gepriesen und erhoben! –, da er (zwar) die Menschen sterblich gemacht, aber (andererseits) das Bestehenbleiben der Welt bis zu einem (gewissen) Zeitpunkt beschlossen hat,[93] sie fortpflanzungsfähig gemacht[94] und die Fortpflanzung aus einem Ding gemacht hat, das in sich Wärme und Feuchtigkeit vereinigt. Was nämlich die Wärme anlangt, so weil das Gedeihen und Wachsen und die Bewegung nur durch sie ist; und was die Feuchtigkeit anlangt, so weil das Ausgeprägtwerden (als Naturwesen) und die Bildung je nach der Verschiedenheit seiner Maße und seiner Formungen nur in ihr vorhanden ist. Nun hat die Feuchtigkeit neben der Wärme keine Beharrung und kein Bleiben, weil die Wärme sie auflöst und sie vernichtet. Daher kann sich nicht von jedem einzelnen von beiden in einem einzigen Körper das Maß an Kraft finden, woraus das Kind entstehen könnte; und darum wird das Kind aus Männlichem und Weiblichem, da die Wärme im Männlichen kräftiger und die Feuchtigkeit im Weiblichen mehr ist. – (79) Wenn also das Männliche in das Weibliche das an Wärme wirft, wovon der Schöpfer beschlossen hat, daß aus seinesgleichen das Kind entstehe, und diese Wärme aus dem Weiblichen das an Feuchtigkeit zu ergänzen sucht, worin die Vollständigkeit der Schöpfung (liegt), ist das Kind vollendet.[95]

(80) Ferner gehört zur Vollständigkeit der (göttlichen) Leitung hierin, daß er, da er in den Mann das Naturell hineingelegt hat, durch das er zur Bewegung, zum Sichzeigen und zum selbständigen Handeln neigt und daher Bedarf nach jemand hat, der seine Stelle in seinem Hauswesen einnehme,

[90] Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* VII 20 ff., und Buch I 1343 b 26 ff. sowie III 140, 6 f.

[91] Gut aristotelisch; siehe die Kritik an Platons Gütergemeinschaft der Wächter: *Pol.* II, 3, 1261 b 33 ff.

[92] Im Apparat gibt Plessner, 1928, auch die Lesart „die Erfahrung" an.

[93] Höchstwahrscheinlich ein Zusatz des Übersetzers, weil die griechische Tradition ein bestimmtes Ende der Welt nicht annahm.

[94] Vgl. I 1343 b 8 ff. mit Kommentar.

[95] Den Hintergrund bildet die Zeugungstheorie, die sich vor allem bei Aristoteles ausgeführt findet. Vgl. dazu Einleitung V, S. 353 ff. zu Zeugungstheorien, und Sabine Föllinger, 1996.

in das Weib das Naturell hineingelegt hat, durch das sie zu Ruhe und Sichverhüllen neigt, um seine Stelle einzunehmen in bezug auf das, was er in sich an Ausdauer, sich an sein Hauswesen zu heften, nicht hat, und (damit) er ihre Stelle einnehme in bezug auf das, was sie in sich an Beweglichkeit, Lebensunterhalt zu suchen, nicht hat.[96] – (81) Ferner hat er zwischen beide das an Liebe und Zusammengehörigkeit gelegt, wobei Neid, Rivalität und Kargheit jedes einzelnen von beiden gegen seinen Genossen in bezug auf das wegfällt, was er ihm von seinem Geld[97] und dessen Leitung er ihm einräumt. Und wenn dies aufhörte, dann wäre jeder einzelne von beiden durch seinen Partner mehr in Anspruch genommen als durch einen anderen, wegen der (ihrer) Gemeinschaft, Gefährtenschaft und Bequemlichkeit, (dem anderen etwas) wegzunehmen. Vielmehr hat er beide gemacht, als ob sie eine einzige Person wären.[98]

(82) Daher ist es Pflicht für die Frau, dem Mann ergeben zu sein und sich ihm zu unterwerfen und sich zu demütigen in bezug auf das, was er ihr befiehlt, da er ihr sein Hauswesen gespendet und sie zu dessen Eigentümer gemacht und ihr nichts davon für sich entzogen hat; denn wenn sie auch sag(en kann), daß er dies nur getan habe, weil es das Zweckmäßigste für ihn ist, so gehört doch dieses ihr Wort nicht zu dem, was für sie seine Milde aufhebt und seine Stellung als Oberhaupt ihr gegenüber aufhören läßt. – (83) Denn wenn auch die Ehre und die gute Nachrede für sämtliches, was man an Freundlichkeitserweisung übt, auf einen (selbst) zurückfällt und der Nutzen dabei für einen (selbst) mehr ist als für den, an den diese gute Behandlung gelangt, so gehört die(ser Umstand) doch nicht zu dem, was die Dankespflicht für den aufhören läßt, den man gut behandelt hat, und wird ihm doch nicht freigestellt, undankbar für seine Gunst zu sein.[99] – (84) Daher ist es erforderlich für den Mann, wenn er die Frau nimmt, anzufangen und ihr den Gedanken zu verstehen zu geben, um dessentwillen er sie gewollt hat, und daß er sie nicht nur gewollt habe für die Kinder unter Ausschluß der Bemühung um ihn und der Kontrolle seiner Angelegenheiten, wenn er anwesend ist und wenn er abwesend ist[100] und wenn er krank ist, und der Behütung

[96] Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* VII 20 ff., und Kommentar zu I 1343 b 26 ff., S. 448 ff. Es wäre sehr reizvoll, an diesem Beispiel näher zu untersuchen, wie die soziale Umwelt eines Übersetzers den Text seiner Vorlage umfärbt, hier z. B. durch die Wiedergabe des wahrscheinlich im Griechischen gemeinten sich-Zurückziehens der Frau ins Haus durch „Sichverhüllen", wobei auch wiederum die deutsche Übersetzung des arabischen Textes beachtet werden muß.

[97] Der Apparat liefert die Variante: sondern einer gibt dem anderen freiwillig sein Geld.

[98] Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen lassen ähnliche Hilflosigkeiten gegenüber der Vorlage erkennen, wenn der Sinn des Textes vom Übersetzer nicht mehr verstanden wird. Vgl. dazu Kommentar zu Buch III passim.

[99] Diese Überlegungen fehlen bei Xenophon und in den pseudo-aristotelischen *Oikonomika*.

[100] Vgl. I 1344 a 13 ff. und III, 145, 4 f. mit den Kommentaren zu den Stellen. Bryson benutzt die Formulierung eindeutig in nicht-sexuellem Zusammenhang, was eine rein sexuelle Interpretation auch an den anderen Stellen jedenfalls nicht selbstverständlich werden läßt.

seines gesamten Vermögens und der Hilfe für ihn bei seiner gesamten Sache und dem, was er davon (jeweils leisten) muß aus den Ursachen, die wir dargelegt haben.

(85) Und es ist erforderlich, daß der Mann von der Frau nicht Vornehmheit und nicht Geld und nicht Schönheit erstrebe; denn sooft er nach einem von diesen strebt und es sich bei ihr findet, sieht die Frau, daß er seine Forderung an sie in Besitz genommen hat und ihr nicht bleibt, womit sie sich ihm zu nähern nötig hat.[101] – (86) Sondern sie meint, daß, wenn sie ihm [Schlechtes tut] oder (ihn) in seinem Recht verkürzt, in dem Umstand, daß er von ihr erhalten hat, was er nötig hat, zugleich liegt, daß er verpflichtet (wörtlich: näher daran) sei, sich ihr zu unterwerfen und vor ihr zu demütigen, als sie, dies ihm gegenüber zu tun. Und dabei verdirbt die Leitung des Hauswesens, da der Tieferstehende von seinen beiden Benutzern damit in die Rangstufe des Ausgezeichneteren kommt [und der Ausgezeichnetere] entweder dem Tieferstehenden folgend oder mit ihm streitend und kriegführend um das [geworden ist], worin er sein Gegner ist. – (87) Und mit dem Streit (kommt) die Abhaltung (von der Arbeit); und mit der Abhaltung (kommt) das Zugrunderichten. Also ist die Sache des Hauswesens nur dadurch in Ordnung, daß der Ausgezeichnetste von denen, die darin sind, das Oberhaupt über alle seine Mitglieder ist und daß alle seine Mitglieder ihm hörig und unterworfen sind.[102] – (88) Und wir haben (ja) bereits die beiden Ziele erklärt, wegen deren die Frau erstrebt wird, d. h. die Kinder und die Leitung des Hauswesens.[103] Daher ist es erforderlich, daß man auf das schaue, was man für diese beiden Ziele nötig hat, damit man es suche(n kann). Aber was die Vornehmheit und das Geld und die Schönheit anlangt, so ist darin nichts davon enthalten; sondern häufig schaden diese Gesichtspunkte alle, – (89) da es viele gibt, die die Schönheit anblicken und betrachten, so daß dies häufig eine Ursache des Verderbens ihres Besitzers ist,[104] und die Vornehmheit ihren Besitzer dazu führt, darauf zu vertrauen und vieles zu unterlassen von dem, was ihn ziert, und das Geld den Mann übermütig macht, so daß seine Einsicht verdirbt. [Dies trotz der Überlegenheit des Mannes], wie erst bei der Frau, die zu Unvollkommenheit neigt![105]

Was nun die Kinder von der Frau nötig haben, sind zwei Sachen, die eine von beiden zum Körper und die andere zur Seele (gehörig). Die zum Körper

[101] Vgl. die Ratschläge der Sieben Weisen, Einleitung I, S. 77.

[102] Zum Hauswesen als Monarchie vgl. I 1343 a 4 mit Kommentar.

[103] Vgl. III, 141, 27: „societas vitae und procreatio liberorum“, bzw. 142, 20: „socia filiorum et vitae“.

[104] Dieser Topos zieht sich durch das gesamte Schrifttum über die Ehe von den Sieben Weisen bis in die Spätantike.

[105] Zur Frau als „Degenerationserscheinung“ des Mannes siehe Einleitung V, S. 318 f., zu Geschlechterrollen.

(gehörige) ist Gesundheit des (Körper)baus, und die zur Seele (gehörige) ist Gesundheit der Vernunft; denn es gibt, wenn der Körper leidet und die Vernunft verderbt ist, [keinen] Adel. – (91) Und was die Leitung des Hauwesens anlangt, so hat sie viele Tugenden nötig. Die erste von ihnen ist Vernunft und Scharfsinn, ferner Kraft der Seele und des Körpers nebst Bezähmung der Seele und ihrer Befreiung von den Begierden; ferner Demut der Seele, damit sie sich ihrer bediene zwischen sich und ihrem Gatten; ferner Zartheit des Herzens, damit sie sich ihrer bediene zwischen sich und ihren Kindern; ferner Rechtlichkeit im Lebenswandel, damit sie sich ihrer bediene zwischen sich und ihren Dienern. – (92) Du siehst also, daß es nichts von dem, was der Mann an Tugenden nötig hat, gibt, dessengleichen die Frau nicht nötig hätte, ja sogar in höherem Grade, da sie schwächer ist und den Erwerb der Tugenden nötiger hat. – (93) Und da nicht jede Seele die Tugenden durch Erziehung aufnimmt, so ist es für den Mann erforderlich, daß er sich befleißige, jemand (d. h. eine solche Frau) zu nehmen, die ihm bei der Aufnahme der Tugenden durch die Natur hilft, damit es ihm möglich sei, auf das, was er hat, zu bauen und es zu vermehren. – (94) Und die Sache des Hauswesens wird nicht zurecht kommen, bis der Charakter der Frau mit dem Charakter und Weg des Mannes übereinstimmt;[106] und der Charakter und Weg einer schlechten Frau stimmt nicht mit dem Charakter und Weg eines schlechten Mannes überein. – (95) Sie stimmen beide nur überein, wenn beide rechtschaffen sind, so wie das gerade Holz sich nur mit dem geraden Holz deckt; was aber das gekrümmte Holz anlangt, so deckt es nicht mit dem geraden und mit dem gekrümmten, weil die Geradheit ein einziger Weg ist, die Gekrümmtheit aber nach vielen Wegen (geht).

(96) Daher also haben sowohl der Mann als auch die Frau nötig, vernünftig, enthaltsam und billigdenkend zu sein;[107] und wenn sie beide nicht so sind, stimmen sie nicht überein und verdirbt die Leitung ihres Hauswesens. Und wer an dem zweifelt,[108] was wir gesagt haben, nämlich daß es nötig sei, daß sich in der Frau sämtliche Tugenden vereinigen, [dem werden wir] dies dadurch [erklären], daß (doch) kein Zweifel daran besteht, daß sie die Vorsteherin und Leiterin des Hauswesens ist und die darüber nachdenkt, was es in Ordnung hält, und damit beauftragt ist, über die, die darin sind, zu walten, Diener und sonstige.[109] – (97) Kann aber etwa die Leitung erfolgen au-

[106] Vgl. I, 1343 a 22 ff.; 4, 1344 a 16 f. (Hesiod-Vers, nicht in sexuellem Sinn); III, 141, 7 f.

[107] Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* VII 26 ff.

[108] Ob es auch in der arabischen Welt Zweifler dieser Art gab, kann ich nicht beurteilen. In der Klassik und unter den griechischen Philosophen war die Frage der Tugend der Frau und ob sie eine spezielle sei oder identisch mit den allgemeinen Tugenden, durchaus umstritten, vgl. dazu Einleitung V, S. 317 u. 320 f., zu Geschlechterrollen.

[109] Vgl. III 140, 6 ff.

ßer durch einen Besitzer von Vernunft und Kenntnis? Und kann etwa das Walten erfolgen außer durch einen Besitzer von Wohlwollen und Bedächtigkeit, unbeschadet der Energie am Platz der Energie? Und ist etwa ein geordneter Zustand (anders anzutreffen) als gemeinsam mit Genauigkeit und Achtsamkeit? Und ist etwa Schönheit der Erfüllung (von Pflichten anders anzutreffen) als gemeinsam mit Scharfsinn und Klugheit? – (98) Und kommt etwa dies alles zustande, außer wenn man die Seele in Zucht hält und die Begierden und Lüste verwirft, ausgenommen was davon schön und von Übertreibung entfernt ist, ferner (bei) Ausdauer im Unheil, Ertragen des Widrigen, williger Hingabe seiner selbst und Sichfügen gegenüber der Gerechtigkeit? – (99) Und wenn nicht – wie soll denn der sein Hauswesen in Zucht halten, der sich selbst nicht in Zucht hält? Und wie soll sich der Muße für das verschaffen, was es in Ordnung hält, der durch seine Begierden und Lüste abgehalten ist? Und wie soll der diejenigen regieren, die unter seiner Hand sind, der unfähig ist, sich selbst zu regieren?[110] – (100) Und wie soll der die Versehung der Kinder bei ihrer Aufziehung und der Fürsorge für sie und die Bedienung des Gatten aushalten, der keine Geduld hat? Und soll etwa (jemanden) sich selbst vorziehen, außer wer in seiner Seele das an Kraft und Geistesstärke hat, was ihm dies erleichtert? Und soll etwa (jemand) Gewalt aushalten [außer demjenigen], bei dem Billigkeit und Gerechtigkeit das mindeste ist? Denn es ist keinem (möglich), zu sagen, daß zwischen der Frau und ihrem Gatten und zwischen ihr und ihren Kindern Übereinstimmung herrscht, [außer wenn] sie es besser findet, daß jene an ihr Gewalt tun, als daß sie an ihnen Gewalt tue, und ihren Zorn, ihre Übellaunigkeit [und ihre Willkür] an den Zeitpunkten ihres Verdrusses und bei den Krankheiten, die ihnen zustoßen, erträgt,[111] ferner ihnen zeigt, daß [die Schuld] daran ganz ihr (gehört), nicht ihnen, ferner es ihnen nicht nachträgt und davon nichts Böses in ihrer Seele ist.

(102) Wenn sie vielmehr sich manchmal daran erinnert, erneuert es ihr Mitgefühl und Erbarmen für sie und setzt sie es zum Anlaß, es (jenes Verhalten) an ihnen zu entschuldigen, eingedenk dieser Zustände, Verdruß oder Kummer und Krankheit, die sie dahin geführt haben, hegt daher Mitleid für sie deswegen, empfindet es schmerzlich und ist es ihr Wunsch, nicht dergleichen (wieder) zu erleben (wörtlich: für sich selbst zu sehen), [nicht] weil sie so etwas verabscheut, was von ihnen geschehen ist, sondern aus Besorgnis um sie und aus Mitleid wegen all dessen, was ihnen Nachteil gebracht und ihren Zustand geändert (d. h. sie aus der Bahn geworfen) hat. Wo ist aber eine Seele, vollkommener als eine Seele, in der sich diese Eigenschaften verei-

[110] Vgl. I 1345 a 8 ff. mit Kommentar zur Rolle von Askese und Selbstbeherrschung im Interesse der Menschenführung.

[111] Vgl. III 141, 14 ff.

nigen? Und wenn sich diese Eigenschaften in der Frau vereinigen, dann ist sie glücklich für sich selbst und sind durch sie glücklich ihr Gatte und ihre Kinder und werden durch sie ihre Angehörigen geadelt[112] und wird sie ein Vorbild für die Frauen."

Das Frauenkapitel erinnert nicht nur inhaltlich, sondern auch in seiner Form an Buch III der pseudo-aristotelischen *Oikonomika*. Es ist nicht mehr in der für das systematische Lehrbuch charakteristischen Art abgefaßt, wie die Kapitel I und II, sondern ähnelt mit den vielen rhetorischen Fragen tatsächlich den moralischen Traktaten, die Stobaios von den Neupythagoreern überliefert hat.[113] Insgesamt entspricht diese Stoffbehandlung bis hierher den drei Büchern unserer *Oikonomika*, bei denen auch die Bücher I und II systematisch abgefaßt sind, während Buch III parainetisch vorgeht. Ob das nur zufällig so ist oder ein Indiz dafür, daß die drei Bücher der *Oikonomika* doch zusammengehören könnten, läßt sich ohne weitere Untersuchung nicht klären. In der Abfolge der Themen sowohl innerhalb der einzelnen Kapitel als auch in der Gesamtanordnung unterscheidet sich der Bryson-Text deutlich von den Oikonomik-Büchern.

Kapitel IV zum Thema „Kinder" braucht hier nicht im einzelnen behandelt zu werden, weil es in unseren *Oikonomika* keine Entsprechung dazu gibt. Es beginnt mit der grundsätzlichen Feststellung, daß „das ausgezeichnetste der Kinder [...] von einer Freien, am Körper Gesunden, an der Vernunft Gesunden, diese Eigenschaften Vereinigenden" stamme (§104) und behandelt dann grundsätzlich die Wichtigkeit des frühen Einsetzens mit der Erziehung, „denn der Kleine ist lenkbarer im Gehorchen und eiliger im Sichfügen, und es beherrscht ihn (noch) nicht eine Gewohnheit" (§ 105). Diese Maxime, die der Autor von Buch I auf die Sklaven überträgt,[114] trifft wohl auch auf die junge Ehefrau zu, die ja möglichst jung in die Ehe treten soll,[115] nachdem sie „in der vorhergehenden Zeit aber unter einer Aufsicht lebte, die ganz darauf ausging, sie möglichst wenig sehen, möglichst wenig hören und möglichst wenig fragen zu lassen!"[116] Wichtig erscheint mir nur noch der

[112] Vgl. III 140, 18 f.

[113] Kapitel IV zum Thema „Kinder" weist insofern eine Art systematischer Gliederung auf, als, nach einer längeren allgemeinen Einleitung über die Notwendigkeit der Erziehung von frühester Jugend an, in § 115 aufgezählt wird, in welchen „Verrichtungen" der Knabe kontrolliert werden müsse und diese Stichworte dann den weiteren Text gliedern. Außerdem findet sich immer wieder die aus Kapitel I und II bekannte Formulierung „es ist erforderlich". Aber die Systematisierung ist nicht so weit durchgeführt, daß die Einzelpunkte vollständig erfaßt und numeriert würden.

[114] 1344 a 26 ff. Zur Parallelisierung von Kind und Sklave (und Frau) vgl. o. Anm. 83.

[115] I 1344 a 17, der Ratschlag Hesiods, eine παρθένος zu heiraten, damit man sie „gute Sitten" lehren könne, vgl. den Kommentar zur Bedeutung von ‚Jungfräulichkeit'.

[116] Xenophon, *Oikonomikos* VII 5 f. Weder Klaus Meyer noch Sarah Pomeroy gehen in ihren Kommentaren zur Stelle darauf ein, daß der Hauptpunkt dieser Regelung ja nur sein kann,

letzte Punkt, mit dem Bryson seine Ausführungen über die Knabenerziehung abschließt, weil es da um die sexuelle Erziehung geht, so daß die Stellungnahme eines Oikonomikautors zu dieser Frage sichtbar wird, die in Buch I und III so schwer zu fassen ist.[117]

„(159) Es ist erforderlich, für den Knaben die (sexuelle) Vereinigung zu fürchten oder daß er etwas die Vereinigung Betreffendes kennen lerne oder er ihr nahekomme, bis er sich verheiratet; denn neben dem, was hier an Annäherung an Gott den Erhabenen, gutem Ruf bei den Menschen, Gesundheit des Körpers, Schönheit des Wachstums, Bestehenbleiben der Reinheit und der Sauberkeit und Bewahrung der Seele liegt, liegt darin (dies), daß, wenn der Mann keine Frau [außer seiner Frau] kennt und die Frau keinen Mann außer ihrem Mann kennt, die Liebe jedes einzelnen von beiden zu seinem Genossen das Äußerste an Liebe ist und sein Herz sie und ihr Herz ihn umfaßt; und dies gehört zu den nützlichsten der Dinge sowohl für den Mann als auch die Frau. – (160) Und wenn (schon) diejenigen, welche Standhaftigkeit des Körpers wollen, den (Verzicht) auf die Vereinigung aushalten und jene ihr vorziehen, so haben diejenigen, die die Tugend der Seele wollen, (noch) mehr Anlaß, (den Verzicht) darauf auszuhalten."

Hier ist nur von vorehelicher Zurückhaltung die Rede, was natürlich mit dem Thema ‚Knabenerziehung' zusammenhängt. Aber auch sonst spielt sowohl inner- als auch außereheliche Sexualität im Bryson-Text keine Rolle, wenn man nicht den Schlußsatz, daß Tugend der Seele und sexueller Verzicht zusammengehören, verallgemeinern will. Ob der arabische Übersetzer die bei einem Griechen zu erwartenden Bemerkungen über päderastische Beziehungen weggelassen hat, läßt sich kaum klären. Klar scheint nur, daß eine eingehende Behandlung des Bryson-Traktats dringend nötig wäre.

Textausgaben und zusätzliche Literatur zu Bryson: Fragmente bei Stobaios, IV 28, 15, S. 680 f., Hense; ital. Übersetzung von C. Natali, 1995, S. 137–171. Literatur: U. Victor, 1983, S. 193–204; S. Krüger, 1964, Kap. IV: „Die Ökonomik in der islamischen Welt und ihr Einfluß auf die spätmittelalterliche Lehre vom Hause", S. 545 ff.; H. Thesleff, 1965 („The Pythagorean Texts"), S. 56–58; F. Wilhelm, 1915, S. 161–223, zu Bryson S. 164–167; M. Plessner, 1928.

7. Die ‚Neupythagoreer'

Diese Bezeichnung stützt sich vor allem auf Ciceros Äußerung (Timaeus 1, 1), die Lehre des Pythagoras sei vollständig ausgelöscht gewesen und erst von P. Nigidius Figulus wieder erneuert worden. Zur Datierung dieser „Erneuerung"

dem Ehemann die Möglichkeit zu geben, seine Frau ganz nach seinen Vorstellungen zu formen.

[117] Vgl. insgesamt Einleitung V, S. 342 ff., zu „Sexualität".

ging Walter Burkert vor allem von Pseudo-Archytas-Schriften aus.[118] Im 1. Jahrhundert v. Chr. habe ein „wetteiferndes Bemühen griechischer Philosophien und Philosophen" um die Gunst der mächtigen Römer bestanden. In diesem Zusammenhang sei auch die ‚Italische Philosophie', konkretisiert in Werken angeblicher Pythagoreer, lanciert worden, so daß neupythagoreisch also mit pseudopythagoreisch gleichgesetzt erscheint. Als obere Grenze für solche Schriften nimmt Burkert ungefähr die Zeit von 150 v. Chr. an, als untere die Zeit der Severer, insbesondere der Julia Domna. Eine ganze Reihe der in dorischem Dialekt abgefaßten Pseudopythagorica trage aber „den Stempel der Epoche, die durch die Namen Antiochos von Askalon, Areios Didymos, Eudoros von Alexandria umrissen ist" (S. 40), so daß Burkert insgesamt eine Datierung zwischen 0 und 200 n. Chr. befürwortet (S. 29). Frühestes Zeugnis für eine Sammlung von Pythagorica ethischen Inhalts sei Dionysios von Halikarnass (Περὶ μιμήσεως 4), falls es sich an dieser Stelle nicht um eine Interpolation handelt, worüber sich keine Gewißheit erzielen lasse (siehe S. 43). Burkert schließt mit diesen Worten: „Das Problem liegt gerade darin, dass sich viele verschiedenartige Situationen ausmalen lassen, in denen Interesse bestand, pythagoreische Schriften zu lancieren. Einiges stammt aus der Varro-Zeit, anderes aus alexandrinischem Milieu,[119] eine eng zusammengehörige Gruppe bilden die Ethica, doch auch da waren verschiedene Verfasser am Werk. Es ist zu hoffen, dass genauere Kommentierung noch weitere Indizien zutage fördert; oder sollten uns zumindest in einigen Fällen die Fälscher mit ihren verwischten Spuren für immer ein Schnippchen geschlagen haben?" (S. 55)

In einem Antwortreferat[120] auf Burkert verteidigt Holger Thesleff, der nicht zufällig von pythagoreischen Schriften der hellenistischen Periode spricht, weitgehend die von ihm früher[121] aufgestellte These, daß es sich bei den dorischen Traktaten der *Pseudopythagorica* um eine einheitliche Gruppe handele, die insgesamt im 3. bis 2. Jahrhundert v. Chr. in Süditalien entstanden sei. Jedenfalls in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. habe ein pythagoreisches Corpus existiert, das Varro bekannt war und das wahrscheinlich von Stobaios benutzt worden sei (S. 75). Motivation und Absicht dieser dorischen Traktate, bei denen es sich um „semi-exotic hypomnemata" (S. 62) handele, sei eine etwas reaktionäre akademische und peripatetische philosophische Propaganda in pythagoreischer Verkleidung gewesen (S. 84 ff.). Schon im Jahr 1921 hatte M. Wellmann eine dem Demokrit zugeschriebene Schrift *Über den Ackerbau* dem Neupythagoreer Bolos Demokritos von

[118] „Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica", 1972, S. 25–55.
[119] In Alexandria hatte schon P. Zeller den Ursprung des Neupythagorismus vermutet.
[120] Holger Thesleff, 1972 („On the Problem").
[121] Holger Thesleff, 1961 („An Introduction to the Pythagorean Writings").

Mende zugeschrieben, den er in das 2. Jahrhundert v. Chr. datierte,[122] und 1926 kam Richard Harder in seiner grundlegenden Bearbeitung des Okellostextes[123] zu dem Ergebnis, die Schrift müsse in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. entstanden sein, also genau in der Lücke zwischen dem „immer noch nach verbreiteter Meinung" im 4. Jahrhundert aussterbenden alten Pythagorismus und dem im 1. Jahrhundert wieder auflebenden Neupythagorismus (S. 149). Wenn es wohl auch keine pythagoreische Schule gegeben habe, so sei doch von der alten Akademie an durch den ganzen Hellenismus ein Interesse der Öffentlichkeit oder der gebildeten Welt am Pythagorismus zu verzeichnen. Und Heinrich Dörrie hielt im *RE*-Artikel „Pythagoreer"[124] ein Fortbestehen von kleinen pythagoreischen Gemeinschaften für nicht ganz unwahrscheinlich, so daß die Bezeichnung „neupythagoreisch" äußerst fragwürdig wird und zu Datierungszwecken kaum mehr tauglich erscheint. Ich habe sie hier beibehalten, um keine Mißverständnisse hinsichtlich der Forschungsterminologie aufkommen zu lassen, halte sie aber für dringend überprüfungsbedürftig.[125]

Die eindringlichste Untersuchung ist immer noch die von Friedrich Wilhelm. Wegen der Unmenge von Hinweisen auf Parallelstellen kann sie als unverzichtbare Basis für eine dringend notwendige Neuuntersuchung dienen. Hier kann nur eine Inhaltsangabe der jeweiligen Schriften, die sich mehr oder weniger wörtlich an Wilhelm anschließt, gegeben werden, um aufzuzeigen, wie weitverbreitet das Gedankengut war, das sich auch in den pseudo-aristotelischen *Oikonomika* findet. Wilhelm hält es (S. 222) für möglich, daß alle diese Schriften ursprünglich mündliche Lehrvorträge darstellten, die erst später mit Namen versehen und verschriftlicht wurden. Er verweist dazu auf eine Praxis, die Hans von Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berlin 1898, S. 171 ff. für diesen Philosophen festgestellt hat.

Zusätzliche Literatur zu den Neupythagoreern: H. Thesleff, 1961 („An Introduction to the Pythagorean Writings"); H. Thesleff, 1965 („The Pythagorean Texts"); H. Thesleff, 1972 („On the Problem"); F. Wilhelm, 1915; W. Burkert, 1972; R. Laurenti, 1968, S. 137–157 (mit italienischen Übersetzungen); W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, siehe o., Einleitung I, Anm. 203, S. 220 (zur Bedeutung der Harmonia bei den Pythagoreern).

[122] „Die Georgika des Demokritos", in: *ADAW* 4, Berlin, 1921,4; vgl. Einleitung II, S. 144 ff.
[123] Siehe o. S. 247 ff. zu Okellos.
[124] „1 C Der nachklassische Pythagoreismus", in: *RE* XXIV Stuttgart 1963, Sp. 268–277.
[125] Siehe dazu auch Einleitung III, S. 237 ff. zur Datierung von Buch III der *Oikonomika*.

Kallikratidas

Bekannt ist unter diesem Namen ein Bruder des pythagoreisch beeiflußten Empedokles, von dem nach Karl Praechter der „Deckname" seinen Ursprung haben könnte.[126] Die Fragmente bei Stobaios: in der richtigen Reihenfolge: 1 = IV 28, 85,16, S. 681–684 Hense; 2 = IV 22, 70, 101, S. 534–536 Hense; 3 = IV 28, 85, 17, S. 684–686 Hense; 4 = IV 28, 85, 18, S. 686–688 Hense aus: περὶ οἴκου εὐδαιμονίας, vgl. Holger Thesleff, 1965 („The Pythagorean Texts"), S. 102–107.

Ein möglicher Unterschied zwischen Haus und Staat ist für Kallikratidas belanglos, weil vollkommene Herrschaft den gemeinsamen Nutzen von Herrscher und Beherrschten im Auge hat. Deshalb sind Haus-, Staats- und Weltregierung analog. Im Hause herrscht der Hausherr wie Gott in der Welt. Die Schrift gliedert sich in zwei Teile: 1. Der Besitz, besonders dessen Grenzen, 2. Die Menschen. Von ihnen zählt der Autor drei Gruppen auf: 1. Der Hausherr, der gebietet; 2. Die Hausfrau, die gehorcht; 3. Die weiteren Verwandten, auch die Kinder, die helfen. Im Haus gibt es drei Arten von Herrschaft: erstens die despotische, die den Nutzen des Befehlenden im Auge hat (Hausherr über Sklaven, Tyrann über Untertanen), zweitens die ἐπιστατική, die nur den Nutzen des Gehorchenden im Auge hat (Arzt/Patient, Lehrer/Schüler), drittens die politische, die den gemeinsamen Nutzen betreibt (Mann/Frau). Nur diese letzte Form wird näher behandelt: Regiert der Hausherr seine Frau despotisch, haßt sie ihn, regiert er sie, indem er nur ihren Nutzen im Auge hat, verachtet sie ihn, regiert er sie dagegen politisch, bewundert und liebt sie ihn. Der Mann ist der Schützer, Herr und Lehrer seiner Frau.[127] Die Ratschläge zur Gattenwahl lassen nach Wilhelm wieder stoischen Einfluß erkennen, es handelt sich aber doch eher um die allgemein akzeptierten Topoi zu diesem Thema.

Die Kindererziehung fehlt, wie in den meisten uns erhaltenen antiken Oikonomiken und Oikonomikfragmenten.[128] Einen Grund für das Fehlen in den ‚klassischen' Oikonomiken mag darin zu sehen sein, daß ab dem siebten Lebensjahr die Erziehung der Knaben öffentlich, staatlich geregelt war (so jedenfalls Aristoteles, *Pol.* 1336 a 41 ff., 1327 a 21 ff.). Im Haus selbst bleibt dann nur die Sorge für das körperliche Wohl und die Anfänge der Charakter-

[126] *RE* X 2, 1919, Sp. 1642 f., mit Verweis auf eigene Aufsätze: *Philologus* 50, 1892, S. 49 ff., und 61, 1902, S. 266 ff.

[127] Vgl. III 141, 10 ff. mit Kommentar. Zum Verhältnis zwischen Mann und Frau vgl. auch Plutarch, *Praec. Coniug.* Nr. 48, 145 C, wo der Mann für die Frau Vater, Mutter und Bruder, aber auch Wegweiser, Philosoph und Lehrer der herrlichsten und göttlichsten Dinge sein soll. Zum Weiterwirken dieser Vorstellung siehe Sabine Krüger, 1964, S. 429, Anm. 70.

[128] Siehe aber Bryson, S. 279 f., und Theano, S. 295.

bildung,[129] die den Frauen überlassen waren und vielleicht deshalb nicht in den Oikonomiken behandelt wurden. Es kann aber auch sein, daß dieses Gebiet, weil es dafür bereits Fachliteratur für Ärzte und Pädagogen gab, in der Entwicklung forschreitender Spezialisierung, wie die Chrematistik und die Landwirtschaft, aus der Oikonomik ausgeschieden wurde, in der es in den Sprüchen der Sieben Weisen und bei den alten Pythagoreern[130] durchaus angelegt gewesen war.

Die folgende Inhaltsangabe soll lediglich einem Anhaltspunkt zum Vergleich mit den anderen Autoren, der hier nicht durchgeführt werden kann, dienen. Sie beruht weitgehend auf Wilhelm[131]:

Fragment 1: Kallikratidas beginnt mit einer Bestimmung des Wesens der häuslichen Gemeinschaft, der zufolge das Haus der Verein einer verwandtschaftlichen Gemeinschaft ist. Jeder Verein ist bei gewissen darin vorhandenen Gegensätzen und Unähnlichkeiten zu *einem* Besten geordnet und bezweckt den gemeinsamen Nutzen. Wie im Chor alles auf συνῳδία, im Schiff auf den Steuermann und auf gute Schiffahrt zielt, so beruht im Hause, wo es ebenso wenig wie in der Schiffsmannschaft an Unähnlichkeiten und Gegensätzen fehlt, die Ordnung auf dem Hausherrn und der Einmütigkeit. [...] Von den Teilen des Hauses aber sind die beiden ersten und wichtigsten der Mensch und der Besitz [...], und es besteht zwischen Regierenden und Regierten ein Verhältnis wie zwischen Seele und Körper. Von den Menschen aber, die das Haus vollständig machen, sind die einen Blutsverwandte (συγγενέες) nach dem Ursprung von den ersten Erzeugern ihres Geschlechts, die anderen angeheiratete Verwandte (οἰκήιοι), auf Grund der ehelichen Verbindung. Dazu kommen die Freunde, die das Haus noch größer machen. Der Besitz aber ist teils notwendig, sofern er den Lebensbedürfnissen dient, teils überflüssig, sofern er den Menschen zu Schmuck und Zeitvertreib verführt; wo er darüber hinausgeht, ist er die Wurzel der Gewalttätigkeit und des Verderbens, weil die Reichen zu Überheblichkeit und dann zu Gewalttat neigen. Deshalb muß der Gesetzgeber im Haus und Staat Überfluß verhindern. Die Gruppe der engeren und weiteren Verwandtschaft besteht aus drei Teilen: Der eine ist der herrschende, der andere der beherrschte, der dritte der helfende; der herrschende der Mann, der beherrschte das Weib, der helfende die Kinder.

Fragment 2: Diese Anordnung entspricht der menschlichen Seele mit ihren Bestandteilen: Vernunft (λογισμός), Wille (θυμός) und Begierde (ἐπιθυμία). Die Vernunft gleicht dem Hausherrn und Herrschenden; denn sie ist

129 Siehe dazu Einleitung V, S. 357.

130 Pythagoras soll in Kroton auch Reden vor den Knaben gehalten haben; siehe Einleitung I, S. 86.

131 S. 167 ff.

älter nach der Natur und nach Entstehung, höchst nachdenkend und urteilend; die Begierde, ein weibischer, jugendlicher und weichlicher Affekt, dem Weibe; der Wille, der voll ist von Ungestüm und Wallung und der Vernunft und dem Geist (νοῦς) oft nicht gehorcht und folgt, ist dem Jüngling ähnlich. Es folgt eine Geschlechterrollenzuweisung nach der pythagoreischen Tafel der Gegensätze.[132] Das Männliche (= μονάς, die Einheit) das Zeugende und Bestimmende, das Weibliche (= δυάς, die Zweiheit) das Bestimmbare und was bestimmt wird. Wilhelm übersetzt: „Jenes ist das Ungerade nach seiner Natur an sich, dieses das Gerade nach seiner natürlichen Abhängigkeit; jenes begrenzt nach seiner Natur an sich, dieses nach seiner natürlichen Abhängigkeit; jenes assimiliert sich die Dinge, indem es sie nach ungeraden Stellen ordnet, dieses ist nur wie ein stoffliches Substrat; jenem entspricht das Quadrat, diesem das Rechteck, welches der quadratischen Form angeglichen wird. Es gehört sich aber, den Musiker nachzuahmen, der seine eigene Stimmlage wohl kennt, und so zu versuchen die mittlere zu stellen, damit sie für die dumpfen und für die hellen Töne genügen kann und die Spannung weder zerreisst noch lockert. So muss auch die Ehe auf den eigenen Seelenton zusammengestimmt werden, damit sie nicht bloss im Glück mit einander zu gehen vermögen. Nimmt doch der Flötenspieler Flöten, die der ihm eigentümlichen Tonlage zu genügen imstande sind, und der Steuermann Steuerruder entsprechend der Größe des Schiffes."

In Fragment 3 folgen Ratschläge für die Wahl der Ehefrau. Man muß sie nach Maßgabe seines eigenen Standes und Vermögens auswählen. Denn die an Reichtum und Herkunft dem Mann Überlegene, will herrschen, er aber kann nicht nachgeben, weil er das für unwürdig und widernatürlich hält. Wer aber eine heiratet, die an Vermögen unter ihm steht, schädigt das Ansehen und die Größe des Hauses. „Wer die Ehe vernunftgemäß eingegangen ist, muß Verwalter, Herr und unterweisender Aufseher seiner Frau sein. Verwalter, indem er für ihre Angelegenheiten sorgt, Herr, indem er herrscht und regiert, Lehrer, indem er sie das Nötige lehrt. Das wird besonders der Fall sein, wenn er eine Tochter braver Eltern in der Blüte heiratet. Denn leicht zu bilden und zu leiten sind die eben erst verheirateten und zum Lernen wohl veranlagt[133] und dazu, ihren Mann zu fürchten und zu lieben."

Fragment 4 ist den Herrschaftsverhältnissen innerhalb des Hauses gewidmet. „Die praktische und vernunftgemäße Herrschaft ist teils despotisch, teils aufseherisch, teils politisch. Despotisch ist sie, wenn sie dem eigenen Nutzen, aber nicht dem der Beherrschten dient; denn das ist die Herrschaft, die der Herr über den Sklaven, der Tyrann über seine Untergebenen führt.

[132] Aristoteles, *Met.* I 5, 986 a 22 ff., vgl. Einleitung V, S. 318 zu Geschlechterrollen.

[133] Vgl. I 1344 a 16 f. den Ratschlag Hesiods, eine ‚jungfräuliche' Frau zu heiraten, mit dem Kommentar zur Bedeutung von ‚Jungfräulichkeit'.

Die aufseherische Herrschaft wird um der Beherrschten, nicht um ihrer selbst willen ausgeübt; das ist die Herrschaft, welche die Ringmeister über die Athleten, die Ärzte über die Kranken, die Lehrer über die Lehrlinge führen. Politisch ist die Herrschaft, die den gemeinsamen Nutzen der Herrschenden und der Beherrschten zum Ziel hat; denn gemäß dieser Herrschaft ist in den menschlichen Verhältnissen das Haus und der Staat zusammengefügt, in den göttlichen aber die Welt. Eine Nachahmung aber sind Haus und Staat nach der Analogie der Verwaltung der Welt. Denn die Gottheit herrscht über die Natur, nur den gemeinsamen Nutzen im Auge. Von dieser Anordnung (διακόσμασις) des Alls rührt die Bezeichnung κόσμος, der zu einem Besten geordnet ist. Das eine Beste aber ist er selbst, ein himmlisches Lebewesen, unvergänglich, Anfang und Ursache der Anordnung des Ganzen.[134] Die Herrschaft des Mannes über das Weib ist nun nicht die despotische – denn er pflegt seine Frau und sorgt für sie, auch nicht einmal die aufseherische – denn er selbst ist ein Teil der Gemeinschaft –, sondern die politische, den gemeinsamen Nutzen wahrnehmende. Deswegen wird auch die Ehe zum Zweck der Lebensgemeinschaft geschlossen. Diejenigen Männer nun, welche die despotische Herrschaft ausüben, werden von den Weibern gehaßt, diejenigen, welche aufseherisch herrschen, verachtet – denn als Anhängsel der Weiber und als Schmeichler erscheinen sie –, diejenigen aber, welche politisch herrschen, werden bewundert und geliebt. Beides wird der Fall sein, wenn man bei Ausübung der Herrschaft die gehörige Mischung von Vergnügen und Achtung beobachtet, so zwar, dass man das Vergnügen in der Liebe, die Achtung dadurch einflößt, dass man nichts Gemeines oder Niedriges tut."

Wilhelm schreibt (S. 182) zusammenfassend zu Kallikratidas: „Platon (Rep., auch Leg.) und noch mehr Aristoteles (Pol., auch Eth.N.) haben ihm reichlich beigesteuert. Peripatetische (z. B. Aristoxenos, von dem diese pseudopythagoreischen Schriftsteller so häufig zehren; vgl. E. Rohde: *Kl. Schr.* II 158) und stoische (z. B. Panaitios und Antiochos von Askalon) Doktrin lösen einander ab." Außerdem seien engste Beziehungen zu anderen Neupythagoreern zu erkennen. „Ob aber zwischen ihm und dem einen oder andern der pseudonymen Vertreter dieser Richtung, z. B. Hippodamos oder Euryphamos, ein direktes Abhängigkeitsverhältnis besteht, ist um so schwerer zu entscheiden, als sich gewiß nicht wenige der angeführten Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen aus einheitlicher Schulung und gemeinsamer Anwendung der angelernten Manier erklären lassen." Diese Beobachtung läßt sich allerdings wohl auch auf die anderen kaiserzeitlichen Autoren zu diesem Thema übertragen, z. B. Plutarch, Dion Chrysostomos, Hierokles, und es

[134] Eine Äußerung wie diese gibt einen Anhaltspunkt für philosophische Einordnung und Datierung der Schrift. Wo dergleichen fehlt und nur die allgemeinen Ehenormen tradiert werden, gibt es kaum ein Kriterium, auf das man sich stützen kann.

ist auch ganz unklar, wie weit eine derartige „Durchmischung“ in der Tradition zurückreicht. Das Thema Oikonomik mit seinen Unterkapiteln wie „Über die Ehe“, „Über die Kindererziehung“ oder „Über die Sklavenbehandlung“, läßt in seiner langen Geschichte seit Hesiod im Kern seiner Auffassungen kaum große Variationen erkennen, nur die Einordnung in bzw. Anlehnung an ein bestimmtes philosophisches System kann je nach Autor verschieden und verschieden stark betont sein, ist aber für uns nicht immer erkennbar.

Zusätzliche Literatur zu Kallikratidas: Orelli, J. O., *Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia* 2, 1821, 336 ff.; K. Praechter, Artikel „Kallikratidas“, *RE* X 2, 1919, Sp. 1642 f.; italienische Übersetzung von C. Natali, 1995, S. 127–133.

8. Die Neupythagoreerinnen

In der Forschung wird einhellig angenommen, daß es sich bei den Schriften dieser Gruppe – teils Moraltraktate, teils Briefe – um Fälschungen anonymer Autoren handelt. Die Namensgebung der Autorinnen ist dann ‚Programm‘: Theano und Myia sind Frau und Tochter des Pythagoras und stehen also für dessen Lehre; Periktione ist die Mutter Platons, die auch als Pythagoreerin galt, ihr Name würde also eine Verbindung von Pythagorismus und Platonismus signalisieren. Eine Melissa ist bekannt entweder als Frau des Periander, also eines der Sieben Weisen (vgl. u. S. 301 unter Plutarch) oder (nach Valerius Maximus VIII 9, 5) als Frau des Karneades, womit sie Repräsentantin entweder allgemeiner praktischer Weisheit oder der Stoa sein könnte. Phintys wird von Stobaios als Pythagoreerin und Tochter eines Kallikrates, der sonst nicht weiter bekannt ist, bezeichnet. Wegen der Ähnlichkeit dieses Namens mit dem des Kallikratidas (vgl. o.) erwog Zeller die Möglichkeit, daß sich ein und derselbe Autor hinter diesen beiden ‚Decknamen‘ verbarg (vgl. u.). Problematisch erscheint bei einer derartigen Deutung aber die Tatsache, daß Theano sich in einem Brief an die Philosophin Rhodope (Nr. 10 bei Hercher) dafür entschuldigt, daß sie „das Buch Platons mit der Überschrift ‚Ideen oder Parmenides‘“ noch nicht geschickt habe; sie wolle aber erst den Besuch des Philosophen Kleon und eine Unterredung mit ihm abwarten. Ist es vorstellbar, daß ein Fälscher, der doch wohl für Pythagoreer oder überhaupt an der Philosophie Interessierte seine Fälschungen unternahm, selbst nicht wußte oder glaubte, seine Leser wüßten nicht, daß Pythagoras, und mit ihm Theano, um mindestens zwei bis drei Generationen älter waren als Platon, wo im Hellenismus doch nicht daran gezweifelt wurde, daß Platons Lehren von denen des Pythagoras abhingen?[135] Wie hätte sonst auch Periktione als

[135] Vgl. o. S. 249 unter Okellos.

Pythagoreerin gelten können? Bei aller antiken Gleichgültigkeit gegenüber exakten Datierungen standen Lehrer-Schüler-Verhältnisse doch für die philosophisch Gebildeten eindeutig fest, auch in der jeweiligen Abfolge, und daß Platons Lehrer Sokrates war, Pythagoras also mindestens zwei Generationen älter sein mußte, kann zumindest einem bewußten Fälscher auch nicht entgangen sein. Es scheint mir auf der anderen Seite gar nicht abwegig, daß Anhänger der pythagoreischen Lehre für ihre Kinder prominente Namensträger aus der Geschichte zum Vorbild nahmen, so daß zwar eine innere Nähe, aber keine Fälschung intendiert war. Es zeigt sich immer wieder, wie sehr eine neuere Untersuchung fehlt, die diese Schriften aufgrund von Einzelanalysen in ihren gegenseitigen Verflechtungen interpretiert und in den zeitlichen Kontext einordnet.

Zusätzliche Literatur zu den Neupythagoreerinnen: D. Nails, „The Pythagorean women philosophers. Ethics of the household", in: K. J. Boudouris (Hg.), *Ionian Philosophy. Studies in Greek Philosophy* Nr. 1, Athen 1989, S. 291–297.

Periktione

Nach der antiken Überlieferung hieß Platons Mutter Periktione. Stobaios nennt die Autorin der von ihm exzerpierten Schrift *Über die Harmonie der Frau* Pythagoreerin. Da der Inhalt so eindeutige Hinweise auf Verhältnisse bietet,[136] die unvereinbar sind mit den Gegebenheiten des klassischen Athen und nur in hellenistische bzw. kaiserzeitliche Umgebung passen, kann ich mir kaum vorstellen, daß ein Fälscher so plump vorgegangen wäre, hätte er eine Schrift der Mutter Platons fälschen wollen. Warum sollte nicht wirklich eine Pythagoreerin der Kaiserzeit den Namen der Mutter des ja auch verehrten Platon getragen haben? Aber hier muß alles Spekulation bleiben.

Bei Stobaios sind zwei Fragmente erhalten: IV 25, 79, 50, 631–632, aus der Schrift *Über die Besonnenheit der Frau*, sowie IV 28, 85, 19, S. 688–693, aus der Schrift *Über die Harmonie der Frau.* Dazu könnte ein Stück aus einer Schrift *Über die Weisheit* (περὶ σοφίας), bei Stobaios I, 62–63, 120–121, kommen, das K. von Fritz in seinem *RE*-Artikel wegen des starken peripatetischen Einflusses aber als nicht mit den anderen Periktione-Stücken zusammengehörig betrachtet.

Vgl. Holger Thesleff 1965 („The Pythagorean Texts"), S. 142–146, und Friedrich Wilhelm, 1915, S. 185–206, sowie italienische Übersetzungen von Renato Laurenti, 1968, S. 139–143, und Carlo Natali, 1995, S. 123–126.

[136] Vgl. gleich u.: eine Frau als Herrscherin über Staaten oder Völker, Edelsteine aus Indien, Freundschaft mit berühmten Männern.

Wilhelm rekonstruiert (S. 186 f.) die Schrift *Über die Harmonie der Frau* folgendermaßen: Die Abschnitte der Fragmente S. 691, 10–14 und S. 631, 6–632, 9 (Pflichten des Weibes gegen Götter und Eltern) entsprechen dem vorausgehenden Abschnitt S. 689, 14–691, 10 (pflichtgemäßes Verhalten gegenüber dem Luxus und vermeintlichen Gütern, wie Herkunft, Reichtum usw.) und dem folgenden S. 691, 14–693, 9 (Pflichten gegen den Mann) ziemlich genau an Umfang, „und es befestigt sich der Eindruck, dass uns Stob. einen vollständigen Traktat erhalten hat, der mit dem ersten [...] und letzten [...] Worte vom Weibe Harmonie verlangt. Das Wohlgefallen des Lesers an diesem Frauenspiegel, wie an dem von Phintys, erhöht sich durch die Fiktion, dass es selbst Frauen sind, die hier der Weiblichkeit [...] Gesetze geben. Der sittliche Ernst, welcher aus beiden Schriften spricht, verdient selbst im Vergleich zu dem heiligen Eifer, mit dem Clem. Alex., Ambrosius, Hieronymus u. a. den Christinnen ihre Pflichten ans Herz legen, alle Anerkennung."

Ich gebe eine Inhaltsparaphrase, die auf Wilhelm beruht. Zur Harmonie gelangt die Frau, wenn sie Einsicht und Selbstbeherrschung erlangt hat, wenn sie mit ganzer Seele nach der Tugend strebt, so dass sie gerecht, tapfer, einsichtig, selbstgenügsam ist und leere Einbildung haßt. Denn hieraus entspringen treffliche Handlungen der Frau, die ihr selbst, dem Manne, den Kindern und dem (ganzen) Hause, oft aber auch dem Staat zugute kommen, wenn eine solche Frau Staaten oder Völker beherrscht. Wenn sie nun herrscht über Begierde (ἐπιθυμία) und Willen (θυμός), so ist sie heilig und harmonisch. Daher werden auch ungesetzliche Liebschaften sie nicht umtreiben, sondern mit Mann, Kindern und dem ganzen Hause wird sie Freundschaft halten. Denn alle, welche sich mit Fremden einlassen, sind Feindinnen aller Freien und Sklaven im Hause. Eine solche intrigiert mit Ränken gegen ihren Mann und verleumdet alle ihm gegenüber, um den Anschein zu erwecken, als ob sie allein durch Wohlwollen gegen ihn sich auszeichne, und um das Haus zu regieren, während sie die Untätigkeit liebt. Die Folge hiervon ist das Verderben alles dessen, was ihr und dem Manne gemeinsam ist. Soviel hierüber.

Den Körper aber muß sie nach den Regeln der Natur behandeln bezüglich der Nahrung, der Kleidung, der Bäder, des Salbens, der Ordnung der Haare und alles dessen, was zum Schmuck dient, wie Gold und Edelsteine. Denn die Frauen, die alles mögliche Kostbare essen und trinken, sich anziehen und tragen, neigen zu aller Schlechtigkeit, indem sie sowohl bezüglich der ehelichen Keuschheit als auch sonst ungerecht handeln. Nur Hunger also und Durst darf sie stillen, und das nur mit einfachen Mitteln, und Kälte abwehren, wenn auch nur mit einem Schafspelz oder rauhen Mantel. Hingegen zu essen, was von weit her bezogen oder teuer verkauft wird oder als besonders delikat gilt, ist ein Zeichen von nicht geringer sittlicher Verkehrtheit. Purpurne oder sonst kostbar befärbte Kleider zu tragen ist eine große Torheit. Denn der Körper will nur nicht frieren und um der Wohlanständigkeit

willen nicht nackt sein, sonst bedarf er nichts. Der Wahn der Menschen aber jagt, verbunden mit Unbildung, dem Nichtigen und Überflüssigen nach. Daher wird sie weder Gold umlegen oder Edelsteine aus Indien oder einem anderen Lande, noch sich mit vielen Künsten das Haar flechten noch sich mit Salben einreiben, die nach arabischen Ölen riechen, noch das Gesicht sich schminken, indem sie es weiß oder rot färbt oder Brauen und Augen schwärzt oder das graue Haar mit Färbungen kunstreich bearbeitet, noch häufige Bäder nehmen. Denn die Frau, die danach trachtet, trachtet nach einem Bewunderer weiblicher Zügellosigkeit. Denn die Schönheit, die aus der Einsicht kommt, nicht aber die, die mit solchen Mitteln gewonnen wird, gefällt wohlgeborenen Frauen. Herkunft, Reichtum, Ursprung aus einem großen Gemeinwesen, Freundschaft mit berühmten und fürstlichen Männern soll sie nicht für notwendig halten. Denn wenn so etwas vorhanden ist, ist es zwar nicht unerfreulich, wenn es aber nicht vorhanden ist, verursacht es kein Verlangen danach. Denn nichts hindert eine einsichtige Frau, ohne dies zu leben. Ist aber das Los, welches sie gezogen hat, nur ein bescheidenes, so soll ihre Seele doch nicht das Grosse und das, was man bewundert, suchen, sondern frei davon soll sie ihren Weg gehen; denn all das schadet mehr, indem es ins Unglück führt, als es nützt; denn daran hängen Nachstellung, Eifersucht und Neid, so dass eine solche Frau den Zustand der Gemütsruhe (ἀταραξία) nicht erlangt.

Die Götter aber muß sie verehren voller Hoffnung auf Glückseligkeit, gehorsam den Gesetzen und Bräuchen der Väter. Nächst diesen soll sie die Eltern ehren und respektieren; denn diese sind für die Kinder durchaus göttergleiche Wesen und handeln wie solche. Weder darf sie Übles von den Eltern reden noch ihnen antun, sondern gehorchen muß sie den Eltern im Kleinen und Grossen, in jedem Schicksal der Seele und des Körpers, der inneren und äußeren Lage, in Frieden und Krieg, Gesundheit und Krankheit, Reichtum und Mangel, Ruhm und Schande. Wenn sie Privatleute sind wie auch wenn sie ein Amt bekleiden, muß sie ihnen zur Seite stehen und sie niemals im Stich lassen, ja ihnen sogar fast dann noch gehorchen, wenn sie irrsinnig sind. Denn dies ist verständig und ersprießlich für die Frommen. Wenn aber eine die Eltern verachtet, in welcher Art von Kränkungen auch immer, der wird es im Leben und nach dem Tode bei den Göttern als Sünde angerechnet; von den Menschen wird sie gehaßt und unter der Erde zusammen mit den Gottlosen in Ewigkeit gequält von Dike und den unterirdischen Göttern, die als Aufseher über solche Taten angestellt sind. Denn göttlich und herrlich ist der Anblick der Eltern und die Ehrfurcht vor ihnen, und ihre Verehrung ist größer als die für die Sonne und alle Gestirne, die der Himmel angezündet hat und umtanzt, und für das, was man sonst für eine große Sache hält, die in die Augen springt. Ich glaube aber, dass auch die Götter nicht unwillig sind, wenn sie sehen, dass dies geschieht. Sowohl im Leben also als auch wenn sie abgeschieden sind, muß sie die Eltern verehren und

ihnen niemals widersprechen, sondern, wenn sie auch infolge von Krankheit oder Irrtum ohne Einsicht sind, ihnen zusprechen und sie belehren, feind sein aber keinesfalls. Denn eine größere Sünde und ein größeres Unrecht der Menschen gibt es nicht als gegen Eltern gottlos zu sein.

Im Umgang mit dem Manne aber muß sie so gesetzlich und aufrichtig leben, daß sie nichts für sich im Sinn hat, sondern nur das Ehebett bewahrt und hütet, denn darauf beruht alles. Ertragen aber muß sie am Manne alles, mag er Unglück haben oder sich gegen sie verfehlen in Unwissenheit, Krankheit oder Trunkenheit, oder mit andern Weiber verkehren.[137] Denn Männern gestattet man solche Verfehlung, Frauen aber niemals, sondern es steht sogar Strafe darauf. Fügen also muß sie sich dem Brauch, ohne Eifersucht, und sie muß ertragen (des Mannes) Zorn, Kargheit, Unzufriedenheit mit seinem Schicksal, Eifersucht, Schmähung und was er sonst von Natur an sich hat. So wird sie alles anordnen, wie es ihm lieb ist, indem sie sich selbst beherrscht. Denn eine Frau, die den Mann liebt und des Mannes Sachen aufrichtig verwaltet, ist harmonisch, liebt das ganze Haus und macht auch die Fremden dem Hause wohlgesinnt. Wenn sie ihn aber nicht liebt, will sie weder Haus noch ihre Kinder noch Diener noch eine Spur von Vermögen wohlbehalten sehen, sondern wünscht ihnen als Feindin lauter Verderben an, erfleht den Tod des ihr verhaßten Mannes, um mit andern zusammenzuleben, und haßt alle, welche diesem gefallen. Harmonisch aber ist sie, glaube ich, dann wenn sie voller Einsicht und Selbstbeherrschung ist, – dann wird sie nicht bloß dem Manne nützen, sondern auch Kindern, Verwandten, Sklaven und dem ganzen Hause, in dem Besitz und Freunde, Bürger und Fremde sind. Auch deren Körper wird sie in Einfachheit halten, sie wird Gutes reden und hören und ihrem Manne folgen in der Übereinstimmung des gemeinsamen Lebens, und sie wird mit den Verwandten und Freunden, die er schätzt verkehren und dasselbe für süß und bitter halten, wie er, wenn sie nicht gänzlich unharmonisch ist.

Zusätzliche Literatur zu Periktione: K. v. Fritz, Artikel „Periktione“, *RE* XIX 1, Stuttgart 1937, Sp. 794 f.; H. Thesleff 1972 („On the Problem“), S. 67, vergleicht Periktione, *De sapientia*, mit Archytas, *De sapientia*, und stellt Übereinstimmungen fest, die es verdienten, weiter verfolgt zu werden.

Phintys

Nach Stobaios (IV 23, 61) war sie Pythagoreerin und Tochter eines Kallikrates. Kurt von Fritz weist in seinem *RE*-Artikel (Sp. 250 f.) auf Zeller hin,[138] der

[137] Vgl. insgesamt Buch III für große Ähnlichkeiten, hier besonders 141, 12 ff. mit dem Kommentar.

[138] *Philosophie der Griechen*, Bd. III 1, 3. Auflage, S. 101, Anm. 31.

es wegen der Ähnlichkeit dieses Vatersnamens mit dem des Kallikratidas (vgl. o.) für möglich hält, daß ein gemeinsamer Verfasser hinter den Schriften dieser beiden fiktiven Persönlichkeiten stehe, was Praechter[139] aber ablehnt.

Aus der Schrift *Über die Besonnenheit der Frau* hat Stobaios zwei Stellen exzerpiert: IV 23, 74, 61 und 61 a, S. 588–593 Hense, vgl. Holger Thesleff 1965 („The Pythagorean Texts"), S. 151–154, Wilhelm, S. 206–222. Ital. Übersetzungen von R. Laurenti, 1968, S. 148–150, und C. Natali, 1995, S. 134–137.

Ich benutze wieder Wilhelms Paraphrase: Alles in allem genommen muß die Frau gut und ehrbar sein. Ohne Tüchtigkeit (arete) aber kann niemals eine so beschaffen sein. Denn jede spezifische Tüchtigkeit macht das, worin sie wirkt, gut, die Tüchtigkeit der Augen die Augen, die des Gehörs das Gehör, die des Pferdes das Pferd, die des Mannes den Mann, so aber auch die der Frau die Frau. Haupttugend der Frau aber ist die Besonnenheit (sophrosyne), kraft derer sie imstande sein wird, den zu ihr gehörenden Mann zu ehren und zu lieben. Viele sind vielleicht der Meinung, daß es für die Frau nicht passend ist zu philosophieren, so wenig wie Reiten oder in der Volksversammlung sprechen. Ich aber (bin anderer Ansicht; ich) glaube, daß manches dem Manne, anderes der Frau eigentümlich ist, anderes Mann und Frau gemeinsam, anderes mehr Sache des Mannes als der Frau, anderes mehr der Frau als des Mannes ist. Eigentümlich dem Manne ist es, das Heer zu führen, den Staat zu verwalten und vor dem Volke zu reden, eigentümlich der Frau, das Haus zu hüten, darin zu bleiben, den Mann aufzunehmen und ihm zu dienen. Gemeinsam aber sind beiden, wie ich behaupte, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Einsicht.[140] – Denn wie die körperlichen Vorzüge, so besitzen Mann und Frau angemessener Weise auch die seelischen gleichmäßig, und wie Gesundheit des Körpers beiden nützlich ist, so auch Gesundheit der Seele; des Körpers Vorzüge aber sind Gesundheit, Stärke, Sinnenfrische und Schönheit. – Die einen Tugenden aber übt und besitzt mehr der Mann nach seiner Eigenart, die andern mehr die Frau. Mannheit nämlich und Einsicht eignen mehr dem Manne wegen der Beschaffenheit des Körpers und des Vermögens der Seele, Sophrosyne aber der Frau. Deswegen muß sie darin gebildet werden und das Wesen dieses Gutes erkennen lernen.

Die Sophrosyne nun zeigt sich in fünferlei: 1. In der Reinheit und Pietät, mit der sie das Ehebett hütet. 2. Im Schmuck am Körper. 3. Beim Ausgehen aus dem eigenen Hause. 4. Darin, daß sie nicht an den Bacchus- und Kybelefesten teilnimmt. 5. Indem sie der Gottheit gewissenhaft und maßvoll opfert. Was hiervon die Sophrosyne am meisten verursacht und stetig erhält, das ist

[139] S. v. Kallikratidas, *RE* X 2, 1919, Sp. 1642 f.

[140] Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* VII 26: Gedächtnis, Sorgfalt, Selbstbeherrschung. Ein detaillierterer Vergleich der einzelnen Positionen wäre nötig.

die Unverdorbenheit bezüglich der ehelichen Keuschheit und der Unberührbarkeit durch einen fremden Manne. Denn erstens beleidigt eine Frau, die sich in dieser Hinsicht gesetzwidrig verhält, die Haus- und Familiengötter, indem sie dem Hause und der Verwandtschaft nicht rechtmäßig geborene Helfer, sondern unebenbürtige verschafft,[141] ferner beleidigt sie die natürlichen Götter, bei denen sie doch geschworen hat im Beisein ihrer Eltern und Verwandten, mit dem Mann zu verkehren zwecks Lebensgemeinschaft und gesetzmäßiger Kindererzeugung,[142] ferner beleidigt sie ihr Vaterland, wenn sie nicht beharrt bei dem, was angeordnet ist. Sodann vergeht sie sich in dem, worauf die größte Strafe, nämlich der Tod, steht wegen des Übermaßes des Frevels;[143] denn gesetzwidrig und ganz unverzeihlich ist es, der Lust wegen zu sündigen und übermütig zu sein. Jeglichen Übermutes Ende aber ist das Verderben.

Auch das ist nötig zu erwägen, daß sie für dieses Vergehen kein Sühnemittel finden kann, auch wenn sie zu den Heiligtümern und Altären der Götter geht, um so wieder rein und gottgeliebt zu werden, denn gegen dieses Unrecht ist auch die Gottheit ganz unversöhnlich. Der schönste Schmuck der freien Frau aber und ihr erster Ruhm ist der, dass sie ihre Sittsamkeit dem Manne gegenüber durch ihre Kinder beweist, wenn diese durch ihre Ähnlichkeit mit dem Vater das Abbild des Vaters, der sie gezeugt hat, beibringen. Soviel von der Keuschheit. Bezüglich des Schmuckes am Körper aber bin ich dieser Ansicht: Sie muß weiß gekleidet sein, schlicht und nicht erlesen. Das wird aber der Fall sein, wenn das Gewand nicht durchscheinend ist noch bunt noch aus Seide, sondern maßvoll und weiß gefärbt ist. Denn so wird sie den darüber hinausgehenden Schmuck, Luxus und Zierat meiden und den andern Frauen nicht schlimmen Neid einflössen. Gold und Smaragd aber soll sie schlechterdings gar nicht anlegen. Denn das ist kostspielig und verrät Überheblichkeit gegen die einfachen Frauen. Es muß aber eine gut regierte Gemeinde, die durch und durch geordnet ist, einstimmig und gleichen Gesetzes sein und auch von der Stadt die Handwerker, die solche Gegenstände herstellen, fernhalten. Mit hergebrachter und fremder Farbe aber soll sie ihr Gesicht nicht glänzend machen, sondern mit der natürlichen ihres Körpers, indem sie es sich allein mit Wasser abwäscht, und sie soll sich vielmehr mit Schamhaftigkeit schmücken. Dann wird sie ihren Mann und sich selbst verehrungswürdig machen. Öffentlich aus dem Hause gehen aber soll die Frau nur, um der Stadtgottheit für sich, für den Mann und das ganze Haus zu

[141] III 144, 13 ff. ist in diesem Zusammenhang nur vom Mann und den Folgen von seinem Ehebruch die Rede.

[142] III 143, 22 ff. ist, bei sonst sehr enger Beziehung, auch wieder nur vom Mann die Rede, was m. E. durchaus ein Datierungskriterium ist.

[143] Eine Todesstrafe für den Ehebruch der Frau ist mir in den Quellen für das klassische Griechenland nicht begegnet.

opfern; und sie soll auch weder wenn die Nacht schon einbricht noch abends ausgehen, wegen eines Festes oder um für das Haus einzukaufen, sondern wenn der Markt voll ist und dann anständig in Begleitung von nur einer oder höchstens zwei Dienerinnen. Die Opfer an die Göttern sollen einfach und dem Besitz angemessen sein. Der Bacchanalien aber und Kybelefeiern im Hause soll sie sich enthalten. Denn das gemeinsame Gesetz des Staates verbietet den Frauen, dies zu tun, zumal da diese Kulte Trunkenheit und Ekstasen herbeiführen, die Hausfrau aber und Vorsitzende des Hauses beherrscht und zuchtvoll sein muß.

W. Burkert stellte fest,[144] daß Phintys im Hinblick auf die Tugenden des Körpers und der Seele (152, 14) die gleiche Reihenfolge einhalte wie Areios Didymos (zu ihm siehe o. S. 264). Welche Schlußfolgerungen daraus zu ziehen sind, muß bei dem Charakter der Schriften des Areios aber vorläufig ganz offen bleiben, jedenfalls ist eine Datierung nach Areios damit allein nicht gerechtfertigt. Dafür gibt es viel zu viele weitere Anknüpfungspunkte an andere Autoren. Wilhelm z. B. (S. 220) hält bei Phintys, wie bei Kallikratidas und Periktione, Ausstrahlungen der pythagoreischen Apophaseis des Aristoxenos für möglich.[145] Unter Umständen sei auch die Schrift des Aristoxenes über „Erziehungsgesetze" (*Nomoi paideutikoi*) als Quelle zu erwägen. Er vergleicht aber auch Phylarch bei Athenaios, *Deipnosophisten* XII 20, S. 521. Einwirkungen einer Schrift über „Gesetze" (abgesehen von Platon) seien ebenfalls zu vermuten.[146] An den spürbaren peripatetischen Einfluß denkt Wilhelm wohl, wenn er bedauert, daß über die dem Aristoteles zugeschriebenen *Gesetze des Mannes und der Ehefrau* nichts weiter bekannt sei. Es fehlen weitere Untersuchungen.

Zusätzliche Literatur zu Phintys: K. v. Fritz, *RE* XX 1, Stuttgart 1941, Sp. 250 f.

Theano

Schon Timaios von Tauromenion (ca. 350–250 v. Chr.) berichtete in seinem Geschichtswerk über Frauen im Umkreis der Pythagoreer (Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker*, Nr. 566, F 131). Eine von ihnen war Theano, die als Frau des Pythagoras selbst oder des Brontinos und als Mutter mehrerer Kinder, darunter auch einer Myia, bezeichnet wurde. Theano galt als Urheberin pythagoreischer Aussprüche, und man schrieb ihr Briefe und andere Schriften (*Über Pythagoras*, *Über die Tugend*, *Über die Frömmigkeit*) zu.

[144] 1972, S. 36.

[145] Siehe dazu Einleitung I, S. 88 f. unter Pythagoreer.

[146] Eine Schrift dieses Titels ist von Okellos überliefert, siehe dazu o. S. 247, leider wissen wir weiter nicht viel darüber.

Die ältesten Apophthegmen der Theano gehen schon auf die Wende des 4. zum 3. Jahrhundert v. Chr. zurück. Plutarch erwähnt sie zweimal in seinen Ratschlägen zur Ehe, einmal in einer Anekdote als vorbildlich für ihre Zurückhaltung in der Öffentlichkeit (Nr. 31, vgl. Clemens von Alexandria, *Stromata* IV 19, 121, 2 f.), einmal unter den Vorbildern für eine gebildete Frau, die sich, unter der Leitung ihres Mannes oder Vaters, auch um Philosophie kümmern soll, zusammen mit Kleobuline, der Tochter des Kleobulos, eines der Sieben Weisen, die auch im *Gastmahl der Sieben Weisen* eine Rolle spielt, sowie Gorgo, der Frau des Leonidas, der Thebanerin Timokleia, der Schwester des Theagenes, und den Römerinnen Claudia und Cornelia (Nr. 48, 145 F). Bei Iamblich erscheint Theano mehrfach (*Vita Pyth.* 132, 146, 265) als Frau des Pythagoras, es gibt bei ihm in der Liste der Pythagoreerinnen aber auch (267) eine Theano als Frau des Metapontiers Brontinos, unmittelbar gefolgt übrigens von Myia, der Frau des Milon von Kroton (vgl. u.). Zu den Schwierigkeiten der widersprüchlichen Überlieferungen siehe K. von Fritz (siehe u.), für den gerade der Platon-Brief (siehe u.) das „Bewegliche und Schwankende der Legendenfigur" erkennen läßt.

Die Briefe der Theano unterscheiden sich inhaltlich sehr. Während die Briefe Nr. 8, 9 und 10 aus dem Alltagsleben zu kommen scheinen und eine Verleumdung der Theano durch eine andere Frau (Nr. 8), die Anfrage an einen befreundeten Arzt wegen dessen Gesundheit (Nr. 9) und die Übersendung eines Buches von Platon (Nr. 10, vgl. o. S. 287) zum Thema haben, sind die anderen in Form eines moralischen Lehrbriefs gestaltet. Nr. 4 handelt von der richtigen Kindererziehung und bekämpft vor allem eine Verwöhnung der Kinder. Nr. 5 hat man „Trostbrief an eine Eifersüchtige" genannt, aber es handelt sich doch wohl eher um die Einschärfung der Pflichten einer guten Ehefrau, die einen Ehebruch des Mannes als eine Art Krankheit hinzunehmen hat, sehr ähnlich wie es in Buch III 141, 10 ff. gefordert wird, dort allerdings nicht so offen. Nr. 6 wendet sich an eine offenbar jungverheiratete Frau und erteilt Ratschläge hinsichtlich der Behandlung der Sklavinnen, die der alleinigen Aufsicht der Hausfrau unterstehen. Hier klingen hinsichtlich der Ernährung, des Ausgleichs von Arbeit und Ruhe und des Strafmaßes Überlegungen an, die sich auch im Sklavenkapitel von Buch I der *Oikonomika* finden. Brief Nr. 7 könnte wirklich als Trostbrief an eine betrogene Ehefrau bezeichnet werden, da hier nur die Rede davon ist, daß der Mann seiner Geliebten bald überdrüssig werde und die Ehefrau ihr Schicksal tapfer tragen solle. Insofern könnte auch dieser Brief schon zu den ‚Alltagsbriefen' gezählt werden. Die Lehrbriefe zeigen enge Beziehungen zu den Schriften der Periktione und der Phintys (siehe o. S. 288 ff. und 291 ff.), aber auch zu allen anderen Abhandlungen zum Thema.

Textausgaben und zusätzliche Literatur zu Theano: Stobaios I 10, 13, S. 125 Wachsmuth, IV 23, 74, 32, S. 580; 53, S. 586 und 55, S. 587 Hense; R. Hercher,

Epistolographi Graeci, Paris 1873 (ND Amsterdam 1965), Nr. 4–10, S. 603–607; Brief der Theano an Eubulon, *Von der Erziehung der Kinder*, deutsch im Anhang zu A. C. Borhecks Übersetzung des Diogenes Laertios, *Von dem Leben und den Meinungen berühmter Philosophen*, Bd. 2, Wien/Prag 1807, S. 379 ff.; K. v. Fritz, Artikel „Theano", *RE* 2. Reihe X, Stuttgart 1934, Sp. 1379 ff.; H. Thesleff, 1965 („The Pythagorean Texts"), S. 193–201.

Myia

Sie galt als Tochter des Pythagoras und der Theano. Nach Iamblich (*Vita Pyth.* 267) war sie Frau des Milon von Kroton und eine Schülerin des Pythagoras. Clemens von Alexandrinus (*Stromata* IV 19, 121, 4) bezeichnet sie als Tochter der Theano und als pythagoreische Philosophin. In dem unter ihrem Namen überlieferten Brief geht es um die Auswahl einer Amme und die richtige Säuglings- bzw. Kleinkindpflege, und es werden handfeste, brauchbare Ratschläge erteilt.

Holger Thesleff, 1972 („On the Problem"), S. 68, konstatiert in Form und Inhalt einen Unterschied zwischen den Briefen der Melissa und der Myia gegenüber den anderen Schriften, weshalb diese eine eigene Gruppe bildeten, die am ehesten mit den Briefen der Theano in Verbindung zu bringen sei. Phintys gehöre dagegen zu der großen Gruppe der ‚dorischen Traktate'.

Textausgabe und zusätzliche Literatur zu Myia: R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris 1873 (ND Amsterdam 1965), Nr. 12, S. 608.; H. Thesleff, 1972 („On the Problem"), S. 123 f.

Melissa

Bekannt ist eine Melissa, Tochter des Tyrannen Prokles von Epidauros und Frau des Tyrannen Periander von Korinth. Sie tritt in Plutarchs Schrift *Das Gastmahl der Sieben Weisen* als Teilnehmerin am Symposion, zumindest bis zum Beginn des eigentlichen Trinkens, auf; vgl. u. S. 301 unter Plutarch. Außerdem wird eine Melissa bei Valerius Maximus (VIII 9, 5) als Ehefrau des Karneades genannt.

Die Adressatin des Briefes hatte offenbar um Ausführungen zum Thema ‚Anstandsregeln für die Frau' (Περὶ γυναικὸς εὐκοσμίας, Hercher übersetzt mit officia, was stoisches Gepräge mit sich bringt, durch den griechischen Text aber nicht unbedingt gerechtfertigt ist) gebeten. Die recht kurze Antwort klingt teilweise wie eine Inhaltsangabe der Schrift der Phintys (vgl. o.). Es geht um die einfache Kleidung, die Vermeidung von prachtvollem Schmuck und Schminke. Der Schmuck der Frau liege in einer guten Hausverwaltung

und in dem Wunsch, dem Mann zu gefallen. Der Wille des Mannes müsse wie ein ungeschriebenes Gesetz sein für eine wohlanständige Frau, nach welchem sie zu leben habe (vgl. III 141, 7 ff.). Sie solle glauben, Ordnungsliebe und Folgsamkeit als schönste und größte Mitgift ihrem Manne in die Ehe gebracht zu haben. Den Eindruck eines Moraltraktats in Briefform macht dieser kurze Text nicht, und es fragt sich, wer sich weshalb und für welche Art von ‚Veröffentlichung' die Mühe gemacht haben sollte, ihn zu fälschen.

Textausgabe und zusätzliche Literatur zu Melissa: R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris 1873 (ND Amsterdam 1965), Nr. 11, S. 607; H. Thesleff, 1972 („On the Problem"), S. 115 f.

9. Plutarch von Chaironeia

Seine Lebenszeit erstreckte sich von kurz nach 45 bis jedenfalls nach 120 n. Chr. Er bezeichnete sich selbst als Platoniker, war aber auch vom Peripatos und, trotz gelegentlicher Gegnerschaft zu ihr, von der Stoa beeinflußt. Sein schriftstellerisches Werk war immens (mehrere tausend Druckseiten) und überaus einflußreich bis in die Neuzeit.[147] Es zerfällt in zwei große Gruppen, die *Parallelbiographien* und die *Moralia*, d. h. popularphilophische Schriften über die verschiedensten Themen.

Wichtig im Zusammenhang der Oikonomia sind der *Erotikos* (*Moralia* 748 E–771 E), der Eheratgeber *Ratschläge für die Ehe* (γαμικὰ παραγγέλματα, *Moralia* 138 B–146 A) und eine Passage aus dem in der überlieferten Textreihenfolge an die *Ratschläge* sich anschließenden *Gastmahl der Sieben Weisen* (Τῶν ἑπτὰ σοφῶν συμπόσιον, *Moralia* 146 B–164 D) über die Leitung eines Haushalts (§ 12, 154 F–155 E).

Auszüge aus der Schrift *Ratschläge für die Ehe* finden sich bei Stobaios sowohl unter dem Stichwort „Oikonomikos" als auch unter „Über die Ehe" sowie „Ratschläge für die Ehe". Es wäre eine Untersuchung wert, die Kriterien für die verschiedene Einordnung der Plutarch-Zitate herauszufinden, weil das spezifisch zum Thema „Oikonomikos" Gehörende, jedenfalls für den Autor Stobaios als Auswählenden und Einordnenden damit klarer werden würde.

Im einzelnen findet sich bei Stobaios: IV 22,72, 135, S. 549 (= *Ratschläge* 139 F) bei Stobaios im Kapitel „Über die Ehe"; 23, 74, 43–52, S. 582–586 (*Ratschläge* 140 D–E, 140 F, 141 A, B, C, E, 142 B, C, D, 143 A, C und F) unter „Ratschläge für die Ehe"; 28, 85, 9 und 10, S. 678 (*Ratschläge* 139 A und 140 C); 11, S. 679 (Reg. et imp. apophth. 140 E, Themistokles), und 14, S. 679 f. (*Gastmahl der Sieben Weisen* 155 C) bei Stobaios unter „Oikonomikos".

[147] Zum Nachleben seiner Ehevorstellungen z. B. bei Montaigne siehe Einleitung V, S. 349 f.

Plutarchs *Erotikos* ist eingehend analysiert worden von Lisette Goessler in ihrer Dissertation *Plutarchs Gedanken über die Ehe*.[148] Mit diesem amüsanten „dramatischen" Dialog, dessen Gesprächspartien unterbrochen sind von lebhaften „Botenberichten" über ein Geschehen, das die Gemüter der Gesprächspartner heftig bewegt und den Anlaß zur Diskussion über den Eros überhaupt gibt,[149] bricht Plutarch inhaltlich völlig mit der uns bekannten antiken Tradition derartiger Schriften, indem er die Frauenliebe über die Knabenliebe stellt, sie mit der Philosophie in Verbindung bringt und als Ziel einer guten Ehe darlegt. „Wenn Plutarch ἔρως und γάμος verknüpft, schreitet er nicht bloß über Platon hinaus fort, sondern auch über die nachplatonische Doktrin περὶ γάμου, in der er zunächst zu stehen scheint."[150] Dieser Unterschied ist so grundsätzlich, daß er von vornherein, bei aller Nähe im Detail, eine innere Übereinstimmung zwischen Plutarchs Eheauffassung und der des Autors von Buch III ausschließt.

Dieser Unterschied ist nicht lediglich durch das literarische Genos der Schriften bedingt, sondern er findet sich auch in den *Ratschlägen für die Ehe* wieder.[151] In seiner Form ist Plutarchs Eheratgeber sicher originell, insofern er dieses Hochzeitsgeschenk für zwei ehemalige Schüler (die Braut hatte offenbar als junges Mädchen eine gewisse Zeit im Haushalt des Plutarch verbracht, 145 E) konzipiert als lose, aber nicht willkürliche Folge von 48 Einzelratschlägen, die in einer allgemeinen Aufforderung an beide gipfelt, Bildung und Philosophie zu verfolgen. Die einzelnen Ratschläge, die sich in neun Fällen an den Mann, in 28 an die Frau und in elf Fällen an beide zusammen richten und thematisch auch wiederholen, gehen überwiegend von einem Gleichnis oder einer Anekdote aus, mit deren Hilfe die jungen Eheleute sich die vermittelte Lehre besser merken können sollen. Inhaltlich erscheinen die Ratschläge zunächst völlig konventionell, und sie finden sich auch in den anderen Eheschriften ständig wieder. Sie befassen sich mit dem größeren Wert seelischer und charakterlicher Vorzüge gegenüber Reichtum, Herkunft, Aussehen und Schmuck (Nr. 4, 22, 23, 25, 26, zu vergleichen ist ungefähr III 140, 13 ff.[152]), der Unterordnung der Frau unter den Mann, der ihr Vorbild und Lehrer sein soll (Nr. 6, 11, 12, 14, 17, 33, 48, vgl. III 141, 7 ff., 14 f.; 145, 9 f.) und

[148] Lisette Goessler, 1962, S. 15–43.

[149] Es handelt sich um den skandalösen Fall einer Witwe, die einen jüngeren Mann liebt, diese Liebe von sich aus eingesteht, den Geliebten entführt und am Ende heiratet. Der Liebhaber des Jünglings, der dieses natürlich verhindern will, ruft Plutarch zum Schiedsrichter in seinem diesbezüglichen Streit mit seinem Freund auf, aber Plutarch stellt sich nach ausführlichen Erörterungen über das Wesen des Eros auf die Seite der Witwe, und zum Schluß bricht die gesamte Gesellschaft auf, um am Hochzeitsfest teilzunehmen.

[150] Lisette Goessler, 1962, S. 43.

[151] Vgl. dazu auch K. Ziegler, *RE* XXI 1, Stuttgart 1951, Sp. 791 f.

[152] Bei der Andersartigkeit der Stoffbehandlung lassen sich die Vergleichsstellen immer nur ungefähr angeben.

dem sie sich in jeder Beziehung anpassen soll (Nr. 14, 45, vgl. III 141, 7 ff.), der Betonung der gegenseitigen Übereinstimmung und Eintracht (Nr. 11, vgl. III 141, 4 und 144, 13 ff.[153]), dem bevorzugten Aufenthalt der Frau innerhalb des Hauses (Nr. 9, 31, 32), dem Respekt, den der Mann seiner Frau erweisen soll (Nr. 47, vgl. III 144, 3 ff.), und daß er sie nicht demütigen (Nr. 8), sondern überzeugen (Nr. 12) und mit ‚mädchenhaften Grillen' Geduld haben soll (Nr. 2, vgl. III 144, 19 ff.). Eine sehr große Rolle spielt das sexuelle Verhalten in der Ehe, das von Zurückhaltung und Würde geprägt sein soll (Nr. 7, 10, 16, 18, 44, 46, 47, vgl. III 144, 16 ff.) und für das auch das Bild eines heiligen Pflügens und Säens um der Kinder willen gebraucht wird (Nr. 42, vgl. 143, 12, 146, 10 ff.). Auffällig ist, wie viel unbefangener und offener Plutarch das Thema anspricht als der Autor von Buch III, der in dieser Hinsicht dem Autor von Buch I, wenn dieser das Thema überhaupt im Sinn hatte, viel näher steht.[154] Ehebruch wird insofern erwähnt, als die Frau nicht auf Gerede über den Mann achten (Nr. 40, vgl. III 140, 9) und auf keinen Fall eine Scheidung herbeiführen soll, weil das ja nur der Wunsch ihrer Rivalin sei (Nr. 41, indirekt vielleicht auch angesprochen III 141, 10 ff.). Interessant ist im Hinblick auf Buch III[155] besonders die ausdrückliche Aufforderung an die junge Frau, sich mehr ihren Schwiegereltern als den eigenen anzuschließen und Kummer jenen mitzuteilen, ohne daß die Eltern davon zu wissen brauchten (Nr. 36, vgl. III 147, 5 ff.; voraus geht eine Geschichte über einen Brauch in der Stadt Leptis Magna, der die junge Frau lehren solle, die Schwiegermutter als eine Art eifersüchtiger Stiefmutter zu ertragen). Selbst die Mahnung an die Frau, sie solle nur dieselben Götter wie ihr Mann verehren (Nr. 19 und 45), findet sich andeutungsweise in Buch III wieder (140, 12 f.), und beide Autoren haben offenbar eine Vorliebe für Menander.[156]

Trotz großer Übereinstimmungen zwischen den beiden Schriften finden sich aber gravierende Unterschiede, die von einer grundlegenden Verschiedenheit der Auffassungen von der Ehe und von der Frau zeugen. Auffallend ist bei Plutarch, daß die Kinderzeugung in seinem Ratgeber als Ehezweck überhaupt keine Rolle spielt, sondern die Ehe ausschließlich als ein in-einander-Aufgehen und Zusammengehen der Eheleute auf dasselbe Ziel hin gesehen wird.[157] Unvereinbar mit der Ansicht Plutarchs von der ehelichen Gemeinsamkeit in allen Bereichen des Zusammenlebens, besonders hinsichtlich der Kinder und des Besitzes (Nr. 20, 140 f), ist die Forderung des Autors von

[153] Das Homerzitat, *Od.* VI 183: „Denn es ist nichts Kräftigeres und Besseres als dieses: daß einträchtigen Sinns in den Gedanken haushalten Mann und Frau." Plutarch zitiert diesen Vers im *Erotikos*, 24, 770 A.

[154] Vgl. III 144, 16 ff. mit Kommentar.

[155] Vgl. den Kommentar zu 147, 5 ff., S. 696 ff. und Einleitung V, S. 359.

[156] Zu Plutarch vgl. Lisette Goessler, 1962, S. 67, zu Buch III Einleitung III, S. 240.

[157] Vgl. Lisette Goessler, 1962, S. 62.

Buch III, die Frau solle sich strikt jeder Einmischung in die Ehepläne enthalten, die der Mann für die Kinder hege (141, 1 ff.), und der Mann solle sich nicht um das kümmern, was sich innerhalb des Hauses abspiele (140, 21 und 141, 5). Als weitere Punkte, die der Autor von Buch III hervorhebt und die bei Plutarch fehlen, wären zu nennen: die Bezugnahme auf die Gesetze des Gemeinwesens (civitas), die Auffassung von Verfehlungen des Mannes als seelische Krankheiten, die sorgfältige Auswahl der Ehefrau im Hinblick auf die Kinder, die Rolle der Kinder für die Einigkeit der Eheleute, das Verhalten der Frau bei Abwesenheit des Mannes, die ausführlichen Homerzitate, die Auswirkung der ehelichen Eintracht auf Freunde und Feinde,[158] das Alter. Auf der anderen Seite findet sich in Buch III nichts, was den Forderungen Plutarchs nach einer Gemeinsamkeit der Eheleute auch beim Essen und bei Spiel und Scherz (Nr. 15, 140 A) sowie beim Streben nach Bildung und Philosophie (Nr. 48, 145 B bis Schluß) entspräche. Insgesamt entsteht in Buch III von der Ehe ein Bild, in dem die jeweiligen Welten des ‚Drinnen' und ‚Draußen' viel strikter getrennt sind, während die Umwelt des Haushalts durch ihre Gesetze und die Bedeutung von Freunden und Feinden eine größere Rolle spielt, als das bei Plutarch jeweils der Fall ist. Bei ihm tauchen zwar auch römische Gesetzgeber auf (Nr. 34, 143 A), aber das, was durch diese geregelt wird, nämlich das Verbot innerehelicher Geschenke, wäre in der klassischen griechischen Ehe, in der die Frau keine eigenständige Rechtsperson ist, sowieso kaum denkbar. Die Frau steht bei Plutarch, bei aller Unterordnung unter seinen Willen, in einem völlig anderen Verhältnis zu ihrem Mann als in Buch III.[159] Illustrieren läßt sich das auch durch die Art und Weise, in der im *Gastmahl der Sieben Weisen* Eumetis/Kleobuline, die Tochter des Weisen Kleobulos von Lindos, gezeichnet wird (3, 148 B–E). Sie wird von Thales und seinen Begleitern in der Säulenhalle des Hauses von Periander, in dem das Gastmahl stattfinden soll, angetroffen, wo sie dem Weisen Anacharsis das Haar kämmt. Völlig unbefangen und freimütig läuft sie auf den eintretenden Thales zu und begrüßt ihn mit einem Kuß. Seinen Begleitern gegenüber preist Thales dann ihre Klugheit, die sich nicht nur im Erfinden von Rätseln, für das sie berühmt ist, zeige. „Was sie aber vor allem auszeichnet, sind bewundernswert hohes Denken, politischer Verstand, eine menschenfreundliche Art; und namentlich, daß sie es versteht, ihren Vater

[158] Wenn Plutarch in Nr. 19 erwähnt, die Frau solle die gleichen Freunde haben wir ihr Mann, so dient ihm das im weiteren nur dazu, sie dazu anzuhalten, die gleichen Götter wie er zu verehren, was entfernt mit III 146, 26 zu vergleichen wäre.

[159] Vgl. Lisette Goessler, 1962, S. 63: „Damit geht zusammen die hohe Achtung vor der Frau und Gattin und die sehr weitgehende Anerkennung ihrer Berechtigung zur Teilhabe am intellektuellen und gemütlichen Leben des Mannes. Also eine von Grund auf andere Stellung der Frau als etwa bei Xenophon, in dessen *Oikonomikos* die Gattin des Ischomachos ganz in den Schranken attischer Häuslichkeit befangen bleibt."

zu einem milderen und weniger tyrannischen Herrscher für seine Landsleute zu machen."[160] Später nimmt Kleobuline, an einem Tisch sitzend, zusammen mit Melissa, die sich neben ihren Mann Periander auf eine Kline legt, am Gastmahl teil. Melissa verteilt nach dem Essen die Kränze an die Gäste, ansonsten hören die beiden Frauen den Diskussionen der Weisen bis einschließlich der über das Thema des Haushalts (siehe gleich u.) schweigend zu, dann verlassen sie, bei Beginn des eigentlichen Trinkens, die Gesellschaft (4 f., 150 B ff.). Lisette Goessler resümiert den Sinn dieser Darstellung (S. 105): „Es ist die Einbeziehung der Frau in das geistige Leben der σοφοί." Eine derartige Szene wäre im klassischen Griechenland unvorstellbar und ist nur unter römischem Einfluß entstanden zu denken. Sie würde Plutarchs Schrift, auch wenn wir sonst nichts über sie wüßten, eindeutig in römisch-hellenistischer Zeit datieren, und sie verdeutlicht, was Plutarch im Eheratgeber meint, wenn er sagt, der Mann solle seine Frau auch an Scherz und Spiel teilhaben lassen.[161] In Buch III findet sich kein noch so geringer Anhaltspunkt für eine derartige Auffassung vom Zusammenleben der Eheleute. Es wird damit klar, daß trotz des Gleichbleibens zahlreicher Topoi, das teilweise sogar an das Vorhandensein gleicher Vorlagen für die verschiedenen Autoren denken läßt, ganz wesentliche Mentalitätsunterschiede bestehen, die sich erst aus der Kenntnis der Gesamtschrift ergeben. Diese Beobachtung erschwert auch alle Vergleiche mit fragmentarisch erhaltenen Schriften, vor allem denen der sogenannten ‚Neupythagoreer', deren Verhältnis zu Plutarch sehr untersuchenswert wäre. Die Namen der Autorinnen könnten ‚Programm' sein,[162] jedenfalls könnte es durchaus sein, daß die zweifache Nennung der Theano bei Plutarch, einmal als Vorbild für Zurückhaltung der Frau in der Öffentlichkeit (Nr. 31, 142 C–D), einmal als eine der wegen ihres geistigen Schmucks für die Braut vorbildlichen Frauen (Nr. 48, 145 G–F), von ihm auch als indirekter Hinweis auf inhaltliche Bezüge gedacht war. Ein Vergleich zwischen den ‚neupythagoreischen' Ehebriefen der Theano und Plutarch wäre deshalb sicher aufschlußreich, müßte aber über das bloße Nebeneinanderstellen einzelner Ähnlichkeiten hinausgehen und die Kombination der Topoi beachten. Kleobuline dagegen, die mit Theano zusammen als geistiges Vorbild genannt wird, war die Tochter jenes Kleobulos, von dem der von Plutarch (Nr. 13, 139 E–F, allerdings unter Berufung auf den älteren Cato) erteilte Rat überliefert war, ein Mann solle seine Frau in der Anwesenheit anderer weder kritisieren noch zu zärtlich behandeln.[163] Die verschiedenen Traditionslinien und Beziehungen im Rahmen der Schriften

[160] Lisette Goessler, 1962, S. 105.

[161] Diese Ansicht vertritt auch Musonios, 67, 20.

[162] Siehe insgesamt o. S. 287, sowie jeweils zu den Autorinnen.

[163] Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 10 ᾶ, Ausspruch Nr. 16. Der Rat findet sich auch bei Clemens Alexandrinus, *Paed.* III 84, wo er auf Aristoteles zurückgeführt wird; vgl. Einleitung I, S. 75.

über Oikonomia im allgemeinen und Ehe im besonderen sind noch immer nicht eingehend genug untersucht.

In seiner schon erwähnten Schrift *Gastmahl der Sieben Weisen* läßt Plutarch die Weisen auch über den besten Haushalt diskutieren (12, 154 F–155 D). Zuvor war über Verfassungsformen gesprochen worden, nun erscheint es nur recht, über den Oikos zu sprechen, da nur wenige Personen ein Königreich oder einen Staat zu lenken, alle dagegen mit Herd und Haus zu tun hätten. Da Anacharsis aber kein wirkliches Haus bewohnt, ist es an ihm, zunächst zu klären, daß mit Haus nicht das Gebäude an sich gemeint sei, sondern das, was sich im Inneren befindet, Kinder und Ehefrau, Freunde und Sklaven. Es könne sich um einen Ameisenhaufen oder ein Vogelnest handeln, wenn die Bewohner Verstand und Besonnenheit besäßen und das Familienoberhaupt mit ihnen alle weltlichen Güter teile, so lebe es in einem guten und glücklichen Oikos (155 C). Es folgen die Stellungnahmen der anderen Weisen: Solon hält den für den besten Haushalt, in dem es beim Erwerb keine Ungerechtigkeit, bei der Bewahrung kein Mißtrauen und beim Verwenden keine Reue gebe.[164] Nach Bias ist es der Haushalt, in dem der Hausherr sich drinnen aus eigenem Antrieb genauso verhalte wie draußen wegen der Gesetze, und nach Thales der, in dem der Hausherr die meiste Muße für sich bewahrt. Kleobulos sieht das Ziel dann erreicht, wenn der Hausherr von mehr Hausangehörigen geliebt als gehaßt wird, und Pittakos dann, wenn der Haushalt nichts Überflüssiges benötige und nichts Notwendiges entbehre. Chilon schließlich findet, der beste Haushalt müsse einer von einem König regierten Polis gleichen, und er erzählt zum Beleg, Lykurg habe einem Mann, der ihn zur Einführung einer Demokratie in Sparta bewegen wollte, geantwortet, er solle zuerst eine Demokratie in seinem eigenen Haus einführen. Diese Stellungnahmen sind nicht sonderlich originell, sammeln aber verschiedene Aspekte der Oikonomia-Tradition, die hier, wie in Einleitung I gezeigt worden ist,[165] wohl nicht ganz zu Unrecht, auf die Sieben Weisen zurückgeführt wird.

Lisette Goessler hat in ihrer Arbeit *Plutarchs Gedanken über die Ehe* auch schwerpunktmäßig vier Biographien (Lykurg, Solon, Dion und Brutus) untersucht in der völlig richtigen Annahme, daß sein Denken und besonders seine pädagogischen Bemühungen auch dort ihren Niederschlag finden müssen (S. 12). Diese Analysen vermehren das Material zu Plutarchs Oikonomiavorstellungen im Hinblick auf die Ehe. Interessanterweise sind die Viten aber

Zum Streit der Eheleute, der in Buch III undenkbar scheint, bei Plutarch vgl. auch Nr. 38 und 39, 143 D–E.

164 Vgl. hierzu Buch I, 1344 b 22 ff., die Aspekte der Tätigkeit des Hausherrn. Das dort aufgeführte Ordnen, das auch von Philodem beanstandet wurde, fehlt hier, siehe den Kommentar zur Stelle.

165 S. 74 ff.

auch voller Beispiele zum Thema Geldbeschaffung, wie sich schon o. S. 358 ff. unter Philodem gezeigt hat. Um einen Eindruck von der Fülle des Stoffes zu geben, greife ich willkürlich einige Beispiele heraus: Perikles: 16, 3 f.; 23, 1; 35, 2. Nikias 1, 4. Crassus: 2 (wie Crassus zu seinem Reichtum kam: Den größten Teil habe er durch Feuer oder Krieg zusammengebracht, allgemeines Unglück sei die ergiebigste Einnahmequelle); 2, 7 (wir sehen nämlich, daß die Oikonomike im Zusammenhang mit Unbeseeltem Chrematistik ist, im Zusammenhang mit Menschen aber Politik. Es sei aber nicht richtig zu sagen, niemand sei für reich zu halten oder reich zu nennen, der nicht von seinem eigenen Besitz ein Heer zu ernähren fähig sei); 3,1; 3,3; 5, 4; 6, 1 f., 5–7; 7, 2; 16, 2; 17, 5 (eher chrematistisch als strategisch; vgl. *Oikonomikos* II 4 c, 1347 a 11). Lucullus: 1, 3–5; 2, 1–3; 3, 3 und 8; 4, 1 f., 4; 6, 2 ff.; 7, 1 f. und 5 f.; 8, 7 f.; 9, 1; 14, 1; 19, 6 f.; 20, 1–3; 23, 1 und 5 f.; 28, 7; 29, 8; 42, 1–3. Kimon: 9, 2 f. (dessen List bei der Beuteverteilung: Er erhält dadurch für vier Monate den Unterhalt für die Flotte und dazu noch Geld für den Staatsschatz). Alkibiades: 5, 1 ff.; 30, 2; 35, 3 f., 36, 2. Lysander: 2, 3 und 5; 3, 3; 4, 3; 5, 4; 6, 1 und 3; 8, 4; 9, 2. Sulla: 4, 3; 5, 6; 8, 1; 12, 3 ff.; 13, 4; 25, 2; 26, 1; 35, 1. Agesilaos: 9, 3; 10, 5; 11, 1; usw. Es handelt sich, wie gesagt, nur um eine ganz willkürliche Durchsicht einiger Viten. Eine allgemeine Untersuchung dazu ist mir nicht bekannt, würde aber sicherlich zum Thema Chrematistik reichen Ertrag bringen.

Übersetzung und zusätzliche Literatur zu Plutarch von Chaironeia: Übersetzung: W. Sieveking (Hg.), Plutarch, *Über Liebe und Ehe*, griech. u. deutsch, München o. J.; immer noch grundlegend: K. Ziegler, Artikel „Plutarchos", *RE* XXI 1, Stuttgart 1951, Sp. 635–962 (die Literatur zu Plutarch bis 1964 ist in der 2. Auflage des Sonderdrucks von 1964 nachgetragen); L. Goessler, 1962; K. Gaiser, *Für und wider die Ehe*, München 1974, S. 75 f., knappe Übersicht; H. G. Ingenkamp, „Plutarch und die konservative Verhaltensnorm", in: W. Haase (Hg.), *ANRW* II 36.6, Berlin 1992, S. 4624–4644.

10. Hierokles (der Stoiker)

Die ausführlichste Behandlung dieses Autors stammt immer noch von Karl Praechter[166], dessen Hauptanliegen es war, den Autor Hierokles, der einen Kommentar zu dem *Goldenen Gedicht* und eine Schrift *Über die Vorsehung* (περὶ προνοίας) verfaßt hat und als Neuplatoniker gilt, zu trennen von dem Autor gleichen Namens, der in der Anthologie des Stobaios mit einer ganzen Reihe von Exzerpten vertreten ist. Praechters methodische Grundfrage bei seinem durchgängigen Vergleich der Aussagen der Autoren ist nicht, „ob

[166] Karl Praechter, 1901.

HS (Hierokles der Stoiker, R. Z.) und HN (Hierokles der Neuplatoniker, R. Z.) identisch sein können, oder ob entscheidende Gründe *gegen* eine solche Identität vorhanden sind, sondern die, ob sich ausreichende Gründe *für* die Identität ergeben" (S. 31 f., vgl. 17 und 123). Von daher erklärt es sich, daß Praechter in erster Linie daran interessiert ist, ‚Stoisches' in den verschiedenen Stobaios-Exzerpten aufzuweisen, die er insgesamt einem einzigen Werk zuordnet.

Nach Praechter (S. 7–14) handelte es sich um eine Schrift in zwei Büchern mit dem Titel „Philosophumena", die entweder im ersten Buch nur eine Tugendlehre enthielt und im zweiten eine Pflichtenlehre und Kapitel über Oikonomia und Ehe, oder im ersten Buch Tugend- und Pflichtenlehre gemeinsam und im zweiten nur die Haushalts- und Ehethemen behandelte. Als Anknüpfungspunkte für die Pflichtenlehre verweist Praechter (S. 10 f.) auf Musonius, Epiktet, Dio Chrysostomus und letztlich auf Zenon (bei Diogenes Laertios VII 108). Die Auszüge des Stobaios geben ihm zufolge einen mehr oder weniger vollständigen Überblick über das Werk und behandeln im einzelnen: Wie man sich gegenüber den Göttern verhalten muß (Stobaios I 3, 53 f. II 9, 7), Wie man sich gegenüber dem Vaterland verhalten muß (Stobaios III 39, 34–36), Wie man sich den Eltern gegenüber verhalten muß (Stobaios IV 25, 79, 53, S. 640–644 Hense), Über die Bruderliebe (Stobaios IV 27, 84, 20, S. 660–664 und 23, S. 671–673), Wie man sich den Verwandten gegenüber verhalten muß (Stobaios IV 84, 23), Oikonomikos (Stobaios IV 28, 85, 21, S. 696–699) sowie Über die Ehe (Stobaios IV 22, 67, 21–24, S. 502–507) und Über die Kinderzeugung (Stobaios IV 24, 75, 14, S. 603–605). Einzelheiten der ersten vier Pflichtengebiete können hier weitgehend beiseite bleiben. Es fällt in Praechters Darstellung allerdings auf, daß er, wo auch immer seiner stoischen Interpretation des Textes inhaltliche Anklänge an andere philosophische Richtungen im Wege stehen, auf die Offenheit und Aufnahmefähigkeit der Stoa für andere Schulmeinungen sowie auf die Vermischung der Auffassungen hinweist. So gibt es einen platonisch gefärbten Stoizismus neben einem stoisierenden Platonismus, und Aristotelisches gehört bekanntlich seit Poseidonios ebenso zur Lehre der Stoa (S. 23 f., 43). Zu den inneren Widersprüchen der Stoa, z. B. im Hinblick auf die Einstellung zum Staat und zur Teilnahme am politischen Leben schreibt Praechter (S. 39): „Das Janusgesicht des Heraklit, der sich über die Menge, deren Schosse das Gesetz entstammt, nicht verächtlich genug äussern kann, dabei aber verlangt, dass das Volk für das Gesetz kämpfe, ist auf die Stoa übergegangen." Damit ist aber doch wohl insbesondere bei der philosophischen Zuordnung von Exzerpten, deren Zusammenhang fehlt, so gut wie alles möglich.[167]

[167] Vgl. hierzu Einleitung III, S. 241.

Zum *Oikonomikos* äußert sich Praechter (S. 64–66) verhältnismäßig kurz. Der für Hierokles wichtigste Aspekt scheint ihm die Verteilung der für das Hauswesen zu leistenden Arbeit zu sein, die Aufteilung der Aufgaben in ‚Draußen' für den Mann und ‚Drinnen' für die Frau (insbesondere Brotbacken und Wollespinnen), die jedoch nicht absolut durchgeführt sei. Im Interesse einer engeren Gemeinschaft der Ehepartner untereinander solle sich doch jeder von ihnen auch mit den Aufgaben des anderen befassen.[168] Diese Auffassung ist der des Autors von Buch III (140, 21–141, 7) diametral entgegengesetzt, worauf Praechter in seiner Behandlung von Buch III (vgl. u.) allerdings nicht eingeht. Er verweist dagegen immer wieder auf Anklänge bei Musonius, Antipater, Epiktet, Dion Chrysostomus und den Neupythagoreern, die er allerdings nicht als solche, sondern als Stoiker bezeichnet.

Ausführlich beschäftigt sich Praechter dann (S. 66–90) mit den Abschnitten aus Hierokles' Schrift, die Ehe und Kinderzeugung betreffen, und er weitet diese Untersuchung zu einer grundsätzlichen Behandlung des „Topos über die Ehe" aus (S. 128–150), den er sowohl inhaltlich als auch formal[169] als genuin stoisch zu erweisen und bei allen Autoren zum Thema, einschließlich der Rhetoriker (Theon, Pseudo-Dionysios, Libanios, S. 74 ff. und 141–150), als stoisch geprägt nachzuweisen sucht. Inhaltlich hebt Praechter z. B. die Betonung der Eintracht unter den Eheleuten (S. 78 f.) sowie der societas vitae und die Falschheit der Kriterien Abkunft, Vermögen und Schönheit bei der Gattenwahl (S. 82 f.), die Wichtigkeit des richtigen Umgangs mit allen Dingen (S. 84) und die Pflicht zu Kinderzeugung (S. 85 ff.) als grundstoisch hervor und bringt für die Verbreitung dieser Themen bei stoischen Autoren eine Fülle von Vergleichsstellen bei, die so umfassend ist, daß es im Grunde keine nichtstoischen Behandlungen des Themas mehr zu geben scheint. Allerdings vermeidet Praechter eine Auseinandersetzung mit den Schriften der sog. ‚Neupythagoreer' und sieht auch in Okellos einen stoisch geprägten Autor (S. 137–141, siehe dazu o. S. 249, Anm. 9). Hinsichtlich der Kinderzeugung schreibt Praechter (S. 85): „Wir stehen hier bei einem sitten- und wirtschaftsgeschichtlich besonders interessanten Punkte stoischer Bestrebungen, insofern die Schule sich um Reform der Anschauungen auf geschlechtlichem Gebiete bemühte und damit auf die nationalökonomischen Verhältnisse des späteren Altertums im Sinne der Abwehr einer drohenden Entvölkerung einwirkte. Wie bei Empfehlung der Ehe stets der volkswirtschaftliche Gesichtspunkt, die Rücksicht auf das Interesse des Vaterlandes an Nachwuchs, stark hervorgehoben wird, so durchziehen ähnliche Erwägungen auch die Polemik gegen jeden für die Hebung des Bevölkerungsstandes unfruchtbaren Geschlechtsverkehr." Als Schriftsteller der späteren Antike, die sich hinsichtlich

[168] Vgl. auch S. 78 zur Gemeinschaft der Seelen.
[169] Zur typisch stoischen Diatribenform vgl. Einleitung III, S. 241.

ihrer Ansichten über Ehe und Geschlechtsleben „teils im Gesamtinhalte teils in Einzelheiten mannigfach berühren“ zählt Praechter (S. 121) neben Hierokles auf: Pseudo-Aristoteles, Buch III (das er als Buch II zählt, vgl. u.), Antipater, Pseudo-Okellos (vgl. o. S. 247 f.), Seneca, Musonios, Clemens von Alexandria, Nikostratos, Philon, Plutarch, Pseudo-Lukian (amores 19 ff.), Pseudo-Dionysios, Aphthonios, Pseudo-Menander, Libanios und Naumachios. „Da einige dieser Männer, wie Antipatros und Musonius, ausgesprochene Stoiker sind, andere, wie Klemens von Alexandreia, Philon und Plutarch, auch sonst sich teils von Musonius, teils von der stoischen Diatribe im allgemeinen abhängig zeigen und da jene Ausführungen über das Thema der Ehe und des Geschlechtsverkehrs grossenteils im Geiste der stoischen Popularphilosophie gehalten sind, ist es gewiss das Nächstliegende, anzunehmen, dass wir es hier mit Gedankengut eben dieser philosophischen Richtung zu thun haben, und von einem stoischen Topos περὶ γάμου als dem Ursprung und Mittelpunkte solcher Erörterung zu reden.“ (S. 121 f.) Nachdem er sich mit Felix Bocks Auffassung eines aristotelischen Ursprungs der Eheschriften[170] auseinandergesetzt hat (S. 122–127), gelangt Praechter zu dem Schluß, daß die Schriften über die Ehe nicht von Aristoteles herzuleiten seien, sondern ihr Ursprung in der Stoa zu suchen sei, „wodurch bei dem Zusammenhang zwischen der Stoa und Aristoteles nicht ausgeschlossen wird, dass einzelne in jenen Erörterungen ausgeführte Gedanken im letzten Grunde Eigentum des Aristoteles sind“ (S. 128). Und da bereits Theophrast das von der Stoa formulierte Problem, ob der Weise heiraten solle oder nicht, aufgegriffen und die von der Stoa vertretene Auffassung bekämpft habe, hält Praechter es (S. 130) für erlaubt, die Traditionslinie in die Frühzeit des Stoizismus zurückzuführen. Der von Theophrast Bekämpfte könnte Zenon oder Kleanthes sein.

Was Person und Zeitstellung des Hierokles (des Stoikers) angeht, gelangt Praechter zu dem Schluß (S. 105–108), es handele sich wahrscheinlich um einen Zeitgenossen Epiktets, dem er inhaltlich sehr nahe stehe, so daß er also in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zu datieren wäre. Dazu könne passen, daß Gellius (*Noctes atticae* IX 5, 8) einen Hierocles stoicus, vir sanctus et gravis so nenne, daß er ihm persönlich oder wenigstens vom Hörensagen bekannt bzw. gegenwärtig gewesen sein müsse, was sich mit der über den Inhalt der Schrift gewonnenen Datierung ziemlich decke. Dezidiertere Aussagen lasse die Überlieferungslage, die Praechter noch weiter analysiert, aber nicht zu.

[170] „Aristoteles Theophrastus Seneca de matromonio. Accedit scriptoris Christiani liber nuptalis“, in: *Leipziger Studien* 19, Leipzig 1898, S. 1–70, vgl. Einleitung II, S. 196 f. unter Aristoteles.

Nach Sabine Krüger[171] ist die stoische Pflichtenlehre hinsichtlich „ökonomischer" Themen über Panaitios, Cicero, Ambrosius einerseits, über die urchristliche Paränese der Apostelbriefe andererseits dem lateinisch schreibenden christlichen Abendland bekannt geworden. Für die Oikonomik bedeutsam wurde sie durch die kasuistische Regelung der alltäglichen Handlungen wie Essen und Trinken, Wachen und Schlafen, Ruhe und Bewegung. Der Topos *Über die Ehe*, d. h. die Diskussion darüber, ob der Weise verheiratet sein solle oder nicht, findet sich wieder bei Pedro Gallego (oder seiner Quelle) in der Feststellung, daß es besser sei, verheiratet zu sein, als nicht verheiratet (zur Rezeptionsgeschichte des Pedro Gallego siehe Kommentar I, S. 501). Außerdem wirkte sie weiter in Fragen der Gattenwahl für die ideale Ehe und des Zwecks der Ehe, der in der societas vitae und in der Kindererzeugung gesehen wurde.

11. Stobaios

Die Anthologie des Stobaios, der wahrscheinlich im frühen 5. Jahrhundert n. Chr. gelebt hat, ist bisher, abgesehen von dem *RE*-Artikel von Otto Hense, soweit ich sehe, wie die der meisten anderen „Sammelschriftsteller" auch, mehr oder weniger nur als Steinbruch für Zitate der von ihm benutzten Autoren behandelt worden. Eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Werk an sich, mit seinen Auswahl- und inhaltlichen Anordnungskriterien fehlt. Für eine bessere Kenntnis der Vorstellungen, die er selbst und seine Zeitgenossen mit „Oikonomik" verbanden, müßten z. B die Zitate, die er unter den Stichworten „Über die Ehe" (IV 12, 67–22, 73, Sp. 494–568 Hense) sowie „Ratschläge für die Ehe" (IV 23, 74, Sp. 568–599 Hense), aber auch die „Über die Kinder" und „Über die Eltern", aufgenommen hat, verglichen werden mit denen, die er im vierten Buch, Kapitel 28, unter dem Lemma „Oikonomikos" zusammenstellte. Die Exzerpte dazu stammen, in dieser Reihenfolge, aus Sophokles, Euripides (wiederholt), Hesiod, Theophrast, Plutarch, Dion, Bryson, Kallikratidas; Periktione, Musonius, Hierokles und Xenophon. Aus den *Ratschlägen für die Ehe* des Plutarch finden sich Zitate sowohl unter „Oikonomikos" als auch unter „Über die Ehe" und „Ratschläge für die Ehe" (vgl. o. S. 297 zu Plutarch). Was das Thema „Über die Ehe" angeht, so läßt sich der Unterschied zum Thema „Ratschläge für die Ehe" ziemlich leicht erkennen: Bei ersterem handelt es sich um Grundsatzfragen, wie die, ob die Ehe überhaupt ein Gut oder eher ein Übel und, zumindest für den Weisen, zu meiden sei, beim zweiten um praktisch-moralische Ratschläge. Aber was das Spezifische der unter „Oikonomikos" versammelten Zitate darstellt, zu denen

[171] Sabine Krüger, 1964, S. 498 ff., dort auch zum Topos *Über die Ehe*.

noch eines aus dem *Gastmahl der Sieben Weisen* und eines aus den *Aussprüchen von Königen und Feldherrn* hinzukommt, ist schwerer zu erkennen. Erweist sich Stobaios als Vertreter einer Spätzeit, die genauer klassifiziert als die Autoren der früheren Schriften,[172] oder ist es eine Folge seiner spezifischen Absicht bei Abfassung der Anthologie? Der Standardhinweis darauf, daß Stobaios seinerseits nur von anderen Sammelautoren abgeschrieben habe, hilft wenig. Entweder wird die Frage nur verschoben auf diese anderen Autoren, oder man gesteht Stobaios zu, daß er wenigstens in der Anordnung eigene Ziele verfolgte, dann hat er seinerseits wieder ausgewählt und das ja wohl nach bestimmten Kriterien. Beim bisherigen Forschungsstand muß es offenbleiben, ob es in hellenistischer Zeit noch Schriften unter dem Titel „Oikonomikos" gab, die ein ähnlich weites Themenspektrum aufwiesen wie Buch I der pseudo-aristotelischen *Oikonomika*, oder ob sich schon früh eine Aufteilung der Einzelthemen in verschiedene Schriften, die dann vor allem ethisch-paränetischen Charakter besaßen, durchsetzte.

Textausgabe und zusätzliche Literatur zu Stobaios: K. Wachsmuth/O. Hense, Berlin 1884/1923, ND 1958; O. Hense, Artikel „Ioannes Stobaios", Nr. 18, *RE* IX 2, Stuttgart 1916, Sp. 2549–2586.

12. Rezeption

Rezeption und Weiterentwicklung der Oikonomik-Tradition bei Griechen wie Dion Chrysostomus (um 40–mindestens 110/111 n. Chr., er wurde nach seiner Bekehrung zur Philosophie ein Schüler des Musonius und verfaßte einen *Oikonomikos*, von dem Fragmente bei Stobaios IV 23, 74, 59 und 60, S. 588, sowie 28, 85, 12 und 13, S. 679 Hense, erhalten sind), Clemens Alexandrinus (geb. um 150 n. Chr., für uns der erste christliche Philosoph zum Thema) und Naumachios (Mitte 4. Jh. n. Chr., Ratschläge an eine Braut für das Eheleben in Gedichtform, Fragment bei Stobaios IV 23, 7, S. 570 Hense, siehe E. Heitsch (Hg.), Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit I, Abh. Akad. Wiss. Göttignen, phil.-hist. Kl. 3, 49, 1961, S. 92), den großen römischen Autoren (M. Porcius Cato Censorinus, zu dessen Verbindungen mit pythagoreischen Überlieferungen ebenso Nachrichten existieren[173] wie bei M. Terentius Varro[174], was hinsichtlich der Tradition der Hauswirtschaftslehre vielleicht nicht bedeutungslos ist, sowie L. Iunius

[172] So gibt es z. B. auch ein gesondertes Kapitel über Herren und Sklaven (IV 19, hier findet sich unter Nr. 48 aus den *Memorabilien* des Serenos die Geschichte des Gellias von Akragas über die ‚Nachtarbeit' seiner Sklaven, vgl. Kommentar zu I 1344 b 17, S. 493) sowie über Aphrodite (IV 20).

[173] Siehe Walter Burkert, „Hellenistische Pseudopythagorica", siehe o., Einleitung I, Anm. 138, S. 16–43 und 226–246.

[174] Vgl. o. S. 248 unter Okellos, den er zitierte. Auch ließ er sich nach Plinius (*Nat. Hist.* XXXV 160) Pythagorico more beerdigen.

Moderatus Columella) sowie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit können hier nicht mehr dargestellt werden.

Zur Bibel und den Kirchenvätern siehe Sabine Krüger, 1964, Kap. III: „Die Lehre vom Hause in der Bibel und bei den Kirchenvätern", S. 513–545. S. 477 f., ein Fazit des einleitenden Überblicks: „1) Das Urchristentum hat sein Bedürfnis nach Paränese, das sich nach dem Zurücktreten der eschatologischen Grundstimmung bemerkbar machte, wesentlich mit Hilfe der hellenistischen Popularethik befriedigt. Aus dem Zusammentreffen von christlichem Glauben und der in der Popularethik enthaltenen griechischen Lehre vom Hause sind die sogenannten Haustafeln der Apostelbriefe entstanden. Sie sind durch die allegorische Bibelauslegung des frühen und hohen Mittelalters nicht als Lehre vom Hause verstanden, sondern durch die Kapiteleinteilung der Vulgata durch Stephan Langton in ihrem Zusammenhang zerrissen worden. Erst Luther hat sie wieder zusammengefaßt und seinem Kleinen Katechismus eingefügt, vermutlich angeregt durch die auf den antiken und spätmittelalterlichen Ökonomiken fußende *Oeconomia christiana* des Justus Menius. 2) Die Kirchenväter, besonders die griechischsprachigen, müssen mit der griechischen Ökonomik, vor allem mit ihren Spätformen, der neupythagoreischen und der stoischen, noch vertraut gewesen sein. Sie haben zwar die Ökonomik als selbständiges literarisches Genus nicht fortgesetzt, wohl aber Teilstücke der Lehre vom Hause weitertradiert. 3) Auch im Alten Testament, besonders in den Weisheitsbüchern, finden sich Spuren einer Lehre vom Hause, die mit der griechischen Ökonomik nahe verwandt, wahrscheinlich ägyptischen Ursprungs ist. Sie haben aus denselben Gründen wie die Haustafeln nicht zur Entstehung einer selbständigen christlichen Lehre vom Hause vor der Übersetzung der griechischen und arabischen Texte geführt. Die spätmittelalterliche Ökonomik berücksichtigt, im Gegensatz der reformatorischen des Justus Menius, in erstaunlich geringem Maße die ‚Hauslehren' von Bibel und Kirchenvätern." Der Begründung dieses Fazits dient das gesamte Kapitel III.

Zusätzliche Literatur: K. Gaiser, *Für und wider die Ehe*, München 1974, (S. 83 ff. in Auswahl weitere Texte zum Thema Ehe vom frühen Christentum bis zum Jahr 1973); R. Martin, *Recherches sur les agronomes antiques et leurs conceptions économiques et sociales*, Paris 1971; G. Hentz, „Les sources grecques dans les écrits des agronomes latines", *Ktema* 4, 1979, S. 151–160; E. Di Lorenzo, „Il catalogo degli autori greci in Columella", in: *Miscellanea filologica*, a cura di I. Gallo, Salerno 1986, S. 161–175. S. Krüger, 1964, Kap. II: „Die griechische Lehre vom Hause in der römischen Literatur", S. 502 ff.; Ch. P. Baloglou, „The Influence of the Work ‚OECONOMICA' in the Formation of Economic Thought and Policy in the Middle Ages and the Renaissance", in: *Τὰ πρακτικὰ τοῦ β° διέθνους συνεδρίου Ἡ πολιτικὴ φιλισοφία τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ οἱ ἐπιδράσεις τῆς*, Athen 1999, S. 23–36; Ch. P. Baloglou,

„Economic Thought in the Last Byzantine Period", in: S. Todd Lowry/B. Gordon (Hg.), *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, Leiden/New York/Köln 1998, S. 405–438; D. Lührmann, „Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie", *New Testament Studies* 27, 1981, S. 83–97; U. Meyer, 1998.

V. Konzeption und Realität – Einzelprobleme

Dieses Kapitel ist gedacht als direkte Ergänzung des Kommentars. Weil sich verschiedene Themen, die in den drei Büchern der *Oikonomika* angesprochen werden, teilweise überschneiden, habe ich hier diejenigen Informationen zusammengefaßt, die ich andernfalls mehrfach hätte geben oder, unter Verwendung ständiger Querverweise, an einer Stelle hätte zusammenfassen müssen, was den Kommentar dort ungebührlich aufgebläht hätte. Ich hoffe auch, daß die Informationen durch diese Form der Darbietung instruktiver geworden sind, weil der Vergleich zwischen den einzelnen Büchern mit einbezogen werden konnte. Als Kommentarergänzung beschränken sich die Ausführungen jedoch weitgehend auf Detailerläuterungen; weiterführende Literatur siehe unter den einschlägigen Stichwörtern im Literaturverzeichnis, S. 385–402, Stellenangaben aus den *Oikonomika* jeweils zu Beginn eines Absatzes im Text. Eine wirkliche Darstellung des jeweiligen Themas ist nicht intendiert.

1. Soziales Wissen, Norm und Realität: Forschungsdiskussion

In den Oikonomiken ist ‚soziales Wissen'[1] vom Leben im Haushalt unter bestimmten ethischen Prämissen zu Lehren verarbeitet worden, die als Normen auf die Gesellschaft zurückwirken sollten. Es wäre für das Verständnis der Mentalität der Autoren und Rezipienten hilfreich zu wissen, woher das empirische Material im einzelnen stammte, das die Grundlage für die Normen bildete. In den Einleitungskapiteln I und II habe ich versucht, die literarische Geschichte der Normbildung aufzuhellen. Die Vergleiche zeigen, daß die Autoren ihr Material überwiegend der literarischen Überlieferung entnommen haben, quer durch alle Genera, einschließlich der Geschichtsschrei-

[1] Siehe dazu Ulrich Meyer, 1998, S. 37–42. Dieser Forschungsbegriff, der aus der mediävistischen Geschichtswissenschaft stammt, „bezeichnet das komplexe Geflecht von Vorstellungen, mittels derer die Menschen einer Gesellschaft ihre soziale Realität auf den Begriff zu bringen versuchen". Siehe dazu Otto Gerhard Oexle, „Deutungsschemata der

bung. Dichter, Weise, Philosophen und Historiker (letztere vor allem im weiten antiken Sinn des Begriffs) lieferten das Erfahrungswissen, das in den Lehrschriften zu allgemeinen Verhaltensregeln verarbeitet wurde. Insofern spiegeln die Schriften auf jeden Fall eine antike Realität: nämlich die der Idealvorstellungen vom betreffenden Thema. Jacob Burckhardt schrieb dazu: „Der Mensch ist nicht bloß, was er ist, sondern auch was er sich zum Ideale gesetzt hat, und auch wenn er diesem nicht völlig entspricht, wird durch das bloße Wollen auch ein Teil seines Wesens bezeichnet."[2] Für die Mentalitätsgeschichte können die *Oikonomika* also als direkte Quelle verwendet werden. Anders steht es mit der Alltagsgeschichte. Die Frage, die sich hier stellt, lautet: Wie weit kann sich soziales Alltagshandeln von der gesellschaftlich akzeptierten Norm entfernen, ohne daß diese Gesellschaft Sanktionen ergreift. Wobei die Spannbreite der verschiedenen gesellschaftlichen Schichten nicht aus dem Auge verloren werden darf. In seiner methodisch immer noch grundlegenden und nicht überholten Behandlung des antiken Gesellschaftsideals ist Hermann Strasburger hinsichtlich der Sklaverei zu dem allgemeinen Fazit gelangt: „In der Bewältigung des größten Problems der antiken Gesellschaft wurde, wie es scheint, im Großen und Ganzen das Gleichgewicht zwischen Humanität und Nützlichkeitsdenken getroffen, welches noch immer menschliche Verhältnisse am ehesten in leidlicher Ordnung gehalten hat."[3] Das gilt natürlich ebenso für das sonstige Alltagshandeln im Haushalt. Die Forschung hat sich bemüht, aus den verschiedensten Hinweisen ein genaueres Bild des Alltags zu erarbeiten. Insbesondere die attischen Gerichtsredner liefern reichhaltiges Material in den Privatprozeßreden, die zwar auch wieder Interpretationsprobleme aufwerfen, insofern die hier gegebenen Darstellungen im Sinne des jeweiligen Redners gefärbt sind, die aber doch die Zuhörer, die das Urteil zu fällen hatten, überzeugen mußten.[4] Sarah C. Humphreys formuliert skeptisch, aber sehr anschaulich:[5] „[...] the law-court becomes one of the city's windows into the *oikos*: a theatre for the dramatisation of an ideological view of the *oikos*."

sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens", in: Frantisek Graus (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme. Vorträge und Forschungen* Bd. 35, Sigmaringen 1987, S. 65–117, bes. S. 76 ff. Soziale Wirklichkeit wird nicht ‚pur' erfaßt und reproduziert, sondern nur ‚partiell' oder ‚aspektiv'. „Die soziale Realität wird dabei so erfaßt, daß ein Sinnbezug eröffnet wird; sie wird als Gegenstand von *Interesse* konstruiert und erhält eine *Bedeutung* (z. B. als ‚Problem'). Ein besonderer Aspekt dieses Sinnbezugs liegt darin, daß auf diese Weise zum ‚sozialen Handeln' angeregt und angeleitet wird. Die Menschen handeln nach dem Bild, das sie sich von der Realität, und besonders ihrer eigenen und sie betreffenden machen" (Meyer 1998, S. 41).

[2] *Griechische Kulturgeschichte* IV, S. 176, zitiert nach Hermann Strasburger, 1976, S. 14.

[3] 1976, S. 96. Der lebendigen Ausfüllung dieses Rahmens dient die gesamte Untersuchung.

[4] Zum Thema Oikonomie siehe vor allem Cheryl Anne Cox, 1998. Zur Quellenproblematik auch Renate Zoepffel, in: Jochen Martin/Renate Zoepffel, 1989, S. 21–33; zur „Wirklichkeit der Komödie" Victor Ehrenberg, 1968, S. 42–48; James N. Davidson, 1999, S 11–22.

[5] Sarah C. Humphreys, 1983, S. 9.

Eine interessante Möglichkeit zur Überprüfung des Realitätsgehalts der normativen Schriften stellt beispielsweise ein Vergleich von Buch III mit einem Ehevertrag aus dem hellenistischen Ägypten dar.[6] Danach entsprechen die Normen im großen und ganzen dem, was in der Wirklichkeit rechtlich vereinbart wurde. Der Ehevertrag zeigt, welchen Verhaltensbeschränkungen sich der Ehemann unterwerfen sollte und daß die Frau, wenn sie eine Mitgift in die Ehe einbringen konnte, vor Willkür einigermaßen gesichert war. Überschritt der Mann den so gesetzten Rahmen, drohten ihm Sanktionen. Wie häufig das vorkam, wie häufig es ruchbar wurde, wie groß die Chancen der Frau waren, ihre Ansprüche auch wirklich durchsetzen, all dieses wissen wir aber nicht. Auf der anderen Seite verhinderte beispielsweise die Einschränkung des Blicks auf das, was standesethisch und philosophisch für „natürlich" gehalten wurde (nämlich die „natürlichen" Erwerbsquellen Landwirtschaft und Bergbau[7]), eine der zeitgenössischen Realität (in der Handwerk, Handel und Geldgeschäfte eine große Rolle spielten) entsprechende Beurteilung dieses Themas in Buch I 1343 a 25 ff. Mit der Ausgrenzung der eigentlichen Erwerbslehre, der Chrematistik, umging dieser Autor – anders als der Autor von Buch II, der sich wiederum auf dieses Thema beschränkte – eine konkrete Auseinandersetzung mit der Frage nach der Herkunft des Lebensunterhalts, bzw. er beschränkte seine Vorschriften auf die Schicht, die seinen Vorstellungen von einer ethisch gerechtfertigten Lebensform entsprechen konnte. Da aber schon zur Entstehungszeit der *Oikonomika* reiche athenische Familien ihren Lebensunterhalt keineswegs nur aus der Landwirtschaft und dem Bergbau bezogen, sondern Manufakturen mit größeren Sklavenmengen betrieben, sich aber doch wohl hinsichtlich ihres Verhaltens im Haushalt den gesellschaftlichen Normen ihrer Zeit entsprechend verhielten, ist der Realitätsgehalt der Lehrschrift durchaus heterogen und muß in jeder Einzelfrage neu festgestellt werden, soweit das eben möglich ist.[8]

[6] Siehe dazu u. S. 334.

[7] Siehe dazu Einleitung II, S. 187, unter Aristoteles.

[8] Eine ganz knappe, aber mit ihren Hinweisen auf weiterführende Literatur sehr hilfreiche Einführung in die methodischen Grundlagen für die Erforschung der Mentalität des attischen Demos bietet Charlotte Schubert in ihrer Arbeit *Die Macht des Volkes und die Ohnmacht des Denkens. Studien zum Verhältnis von Mentalität und Wissenschaft im 5. Jahrhundert v. Chr.*, *Historia Einzelschriften* 77, Stuttgart 1993, S. 15–19. Vgl. auch S. 83–91 die „Methodischen Grundlagen" zu Kapitel B: Φύσις und Τέχνη.
Neuartig ist die nach Stichworten geordnete Sammlung von Zentralaussagen moderner Altertumswissenschaftler zu wichtigen Bereichen der Forschung, die Neville Morley vorgelegt hat: *Ancient History. Key Themes and Approaches*, London/New York 2000. Für den Zusammenhang der *Oikonomika* hilfreich sind die Textstellen unter den Stichworten „Agriculture" (S. 3 ff.), „Citizenship" und „City" (S. 24 ff.), „Coinage and Money" (S. 33 ff.), „Economy" (S. 57 ff.)., „Festivals" (S. 69 ff.), „Gender and Sexuality" (S. 77 ff.), „Household"

2. Geschlechtergeschichte

2.1 Forschungsdiskussion

Die Geschichte der stark von der Frauenbewegung geprägten Frauenforschung und ihres allmählichen Übergangs zur bewußt betriebenen Geschlechterforschung kann hier nicht dargestellt werden. Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen Geschlecht als sozialem Konstrukt (gender) und als biologischer Gegebenheit (sex).[9]

Nach Friedrich Wilhelm[10], der sich, was den Überblick über die Quellenbasis angeht, immer noch am ausführlichsten und kenntnisreichsten mit der Frauenfrage in der Antike beschäftigt hat, wurde diese wohl schon im Kreise des Pythagoras behandelt,[11] dann im Umkreis der Aspasia,[12] aber erst durch Platon[13], gegen den Aristoteles polemisiert,[14] sei sie literarisch bedeutsam und seitdem in Schriften über die Verfassung, in *Oikonomika*[15] und Schriften verwandten Inhalts mehr oder weniger ausführlich erörtert worden.

2.2 Geschlechterrollen (I 1343 b 26–1344 a 6; III 140, 6, 10 f., 21 f.; 141, 4 ff., 14 ff.; 145, 5 f.)

Die Verteilung der Geschlechterrollen ist grundsätzlich nach dem Schema einer Aufteilung der Lebenswelt in „Drinnen/Draußen" geordnet,[16] wobei den Bereichen, bzw. den ihr zugehörigen Menschen, jeweilige Charakterei-

(S. 88 ff.), „Industry" (S. 96 ff.), „Peasants" (S. 115 ff.), „Polis" (S. 118 ff.), „Slaves and Slavery" (S. 143 ff.), „Trade and Exchange" (S. 160 ff.).

9 Dagegen wird von Judith Butler in der von ihr vorgeschlagenen queer theory auch sex als ein kulturelles Konstrukt angesehen. Siehe Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, (Erstausg. 1990), 2. Aufl., New York/London 1999.

10 Friedrich Wilhelm, 1915, S. 210 f. Siehe Einleitung IV, S. 282.

11 Wilhelm verweist hierzu auf Eduard Zeller, *Philosophie der Griechen* I 1, 5. Aufl., siehe o., Einleitung I, Anm. 129, S. 484. Vgl. Einleitung I, S. 89.

12 Verweis auf Ivo Bruns, „Frauenemanzipation in Athen", in: *Vorträge und Aufsätze*, München 1905, S. 154–193, S. 178 ff.

13 *Menon* Kap. 3 f. (Sprecher ist übrigens Gorgias), *Staat* V 451 d–457 b, *Gesetze* VII 804 d–806 c. Vgl. Einleitung II, S. 175.

14 *Pol.* I 1254 b 13 f., 1259 b 28 ff., 1260 a 20 ff., II 1264 b 6 ff., III 1277 b 20 ff. Vgl. Einleitung II, S. 181 ff., passim.

15 Z. B. Xenophon, *Oikonomikos* VII 18 ff.; Cicero bei Columella, XII praef. 4 ff.

16 Siehe dazu Jean-Pierre Vernant, 1988, S. 155–201; H. S. Versnel, „Wife and Helpmate: Women of Ancient Athens in Anthropological Perspective", in: Josine Blok/Peter Mason, 1987, S. 59–

genschaften[17] zugewiesen sind: aktiv/passiv; mutig/ängstlich; erwerbend/bewahrend; rational/emotional; Kultur/Natur;[18] hinsichtlich der Kinder: erziehend/ernährend usw.[19] In der Vasenmalerei schlägt sich diese Aufteilung der Welt dadurch nieder, daß die Haut von Frauen mit weißer Farbe differenziert wird von der der Männer.[20] Siehe z. B. Euripides, Frg. 521: „Die Frau soll im Hause bleiben und brav und tüchtig sein, draußen ist sie zu nichts zu gebrauchen."[21] – Zur Frage einer ‚Einsperrung' der Frauen in das Hausinnere, die viel diskutiert worden ist,[22] siehe aber auch wiederum den psychologisch versierten Euripides (Fragment 1063): „Das wichtigste ist: ein kluger Mann darf niemals seine Frau zu sehr im Innern des Hauses halten wollen; denn die Augen lieben das Vergnügen draußen. Wenn sie sich ungehindert bewegen kann und überall dabei ist und sich sattsehen kann, dann erliegt sie nicht schlechten Versuchungen. Auch die Männer sind stets lüstern nach dem, was sie nicht sehen dürfen. Wer aber seine Frau mit Türbalken und Siegeln hüten will, der kommt sich klug vor und treibt doch

86 (allein die Bibliographie zum Thema umfaßt in diesem Aufsatz mehr als sechs Seiten), sowie Christine Schnurr-Redford, *Frauen im klassischen Athen. Sozialer Raum und reale Bewegungsfreiheit*, Berlin 1996. Zu abgetrennten Frauenräumen (gynaikonitis) im Hause vgl. Kommentar zu I 1345 a 30. Kritische Anmerkungen zum „modernen Begriffspaar von privat/häuslich und öffentlich/außerhäuslich" bei Tanja Scheer, 2000, S. 167 f., mit Hinweis auf die Rezension von D. McDowell (*Class. Rev.* 42, 1992, S. 345–347) zu D. Cohen, *Law, Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge 1991. Siehe aber auch, aufgrund der Redner, Cheryl Anne Cox, 1998, S. 70.

[17] Zu der durch ihre spezifischen Eigenschaften bedingten Ähnlichkeit zwischen Frauen und Sklaven siehe Sandra R. Joshel/Sheila Murnaghan, „Introduction: Differential equations", in: dies. (Hg.), *Women & Slaves in Greco-Roman Culture*, London/New York 1998, Pb 2001, S. 1 ff. Vgl. auch o. S. 192 ff.

[18] Dazu S. B. Ortner, „Is Female to Male as Nature to Culture?", in: M. Rosaldo/L. Lamphere (Hg.), *Women, Culture, and Society*, Stanford 1974, S. 67–87; Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York 1978.

[19] Siehe den Kommentar zu I 1343 b 26–44 a 6 und zur biologischen Entsprechung u. S. 318 f. Zur „Besonderung" der Frau, d. h. zur scharfen Trennung der Bereiche und damit letztendlich auch der Geschlechteridentitäten als Kennzeichen bestimmter Epochen und Gesellschaftsschichten vgl. Ute Frevert, „Geschlechter-Identitäten im deutschen Bürgertum des 19. Jahrhunderts", in: Aleida Assmann/Heidrun Friese (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3, Frankfurt/M. 1998, S. 181–216.

[20] Eine biologische Erklärung für die weiße Hautfarbe der Frau liefert Aristoteles, siehe u. S. 353 ff. unter Zeugungstheorien. Siehe auch Maria Michaela Sassi, *The Science of Man in Ancient Greece*, Chicago/London 2001 (ital. Orig.: *La scienza dell' uomo nella Grecia antica*, Turin 1988), Kapitel I 1: „A Woman's Place: Among the Shadows of the Home", S. 1–8. Zu den Geschlechterklischees Kapitel III: „Reality and its Classification: Women and Barbarians", S. 82.

[21] Vgl. Theophrast, Fragment L 36 F (= 158 Wi): eine Frau soll sich statt mit politischen mit Haushaltsfragen befassen; vgl. Einleitung II, S. 201, unter Theophrast.

[22] Siehe R. Zoepffel, 1989, S. 471 f. Vgl. den Überblick über die Forschung mit Literaturangaben bei Tanja Scheer, 2000, S. 149 ff.

Unsinn und denkt, ohne nachzudenken; denn wenn die Wünsche und Gedanken einer Frau draußen vor der Tür weilen, gibt sie ihnen schneller nach, als ein Pfeil oder ein Vogel fliegen kann, und sie würde auch den vieläugigen Blicken des Argus entgehen, und bei den Spöttern macht sich der Mann lächerlich: er ist ein Stümper und die Frau ist auf und davon" (Übersetzung G. A. Seeck). Das Fragment belegt wieder einmal das Interesse der Dichter an einer klugen Haushaltsführung, das den Autoren der Lehrschriften das nötige Erfahrungsmaterial lieferte. Zu schlagkräftiger Abwehr weiblicher Neugier auf Vorgänge in der Volksversammlung siehe Aristophanes, *Lysistrate*, Vers 512 ff.; Text im Kommentar zu III 141, 13–20. Auch innerhalb des Oikos wird in der modernen Literatur häufig eine strikte Trennung zwischen den Bereichen der Frauen und Männer angenommen, wofür die Quellenstellen als Beleg dienen, in denen von Frauenräumen (gynaikonitis) oder dem Männerraum (andrōn), in dem gewöhnlich die Symposien stattfanden, die Rede ist. Aufgrund des archäologischen Befundes und einer genaueren Quelleninterpretation gelangt aber Michael Jameson, 1990b, zu dem Ergebnis (S. 192), daß im allgemeinen bei der Art der Hausanlagen nur eine minimale Spezialisation der Räume möglich war und daß „the major and very real distinction between female and male space was essentially conceptual and behavioural". Die Familienmitglieder lebten wohl meistens nicht strikt nach Geschlecht von einander getrennt. Aber „the stranger was admitted only within limits, physical limits when possible, but conceptual limits always". Siehe auch Kommentar zu III 140, 7 ff.

Platon stellt zur Geschlechterrollenordnung (*Gesetze* VII 12, 805 c–e) folgende Überlegungen auf: Da die Frauen nicht an allen Lebensverhältnissen der Männer teilnehmen, muß ihnen nach Ansicht des Atheners im Dialog eine eigene Lebensordnung vorgeschrieben werden. Zur Auswahl stehen verschiedene Möglichkeiten: die Thraker und viele andere Stämme setzen ihre Frauen zum Ackerbau, zur Rinder- und Schafzucht und zu Dienstleistungen ein, die sich von denen der Sklaven kaum unterscheiden. Die Athener „und alle, welche in jener Gegend wohnen", schaffen alle ihre Habe in einer Wohnung zusammen und übergeben die Verwaltung dieses Besitzes sowie die gesamte Wollebereitung der Frau. Die Sitte der Spartaner wird als in der Mitte zwischen diesen bisher genannten extremen Möglichkeiten liegend bezeichnet: Die Mädchen nehmen an Leibesübungen teil und die Frauen befassen sich nicht mit der Wollebereitung, sondern führen ein den Übungen gewidmetes, keineswegs gering zu achtendes oder unscheinbares Leben; in der Aufsicht und Verwaltung des Hauses und in der Kinderaufzucht schlagen sie einen Mittelweg ein.[23]

[23] Zur geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung siehe auch Beate Wagner-Hasel, „Arbeit und Kommunikation", in: Thomas Späth/Beate Wagner-Hasel, 2000, S. 311–335.

Bei Aristoteles (*Pol.* III 4, 1277 b 24 f.) heißt es knapp zum Abschluß seiner Diskussion der Verschiedenheit der sittlichen Tugend von Mann und Frau: „So ist auch die Haushaltungskunst eine andere beim Mann und bei der Frau, denn seine Aufgabe ist, zu erwerben, die ihre aber, zu erhalten" (Übersetzung Susemihl/Kullmann, siehe Schütrumpf, II 1991, S. 431). Zu der grundsätzlich mit der von Buch I übereinstimmenden ausführlichen Zuweisung von Eigenschaften an die beiden Geschlechter vgl. Aristoteles, *Hist. anim.* IX 608 a 35 ff. Der Autor von Buch I befindet sich vollständig in der aristotelischen Schultradition.[24] Zur grundsätzlichen Asymmetrie der jeweils zugeordneten Eigenschaften siehe Aristoteles, *Pol.* I 5, 1254 b 13 ff.: „Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, daß das eine besser, das andere geringer ist und das eine regiert, das andere regiert wird" (Übersetzung Susemihl/Kullmann; dazu der Kommentar von Schütrumpf, I 1991, S. 258 f. mit weiteren Quellenbelegen).[25]

Bei Xenophon (*Oikonomikos* VII 19–26) finden sich die gleichen Überlegungen, abgeleitet aus den Lebensbedingungen der seßhaften Menschen,[26] die nicht wie die wilden Tiere unter freiem Himmel leben, sondern Behausungen benötigen. Auch für Ischomachos ist es „Gott", der „von vornherein die Natur danach ausgestattet habe, die der Frau für die Arbeiten und Besorgungen im Hause, die des Mannes dagegen für das, was draußen getan werden muß", was dann im einzelnen weiter ausgeführt wird.[27]

Die gleiche Rollenverteilung aufgrund der natürlichen Eigenschaften findet sich wieder bei Bryson, 80 f.[28] Hierokles der Stoiker erkannte, daß nicht alle Hausarbeit leicht und deshalb der Frau zuzuweisen sei, weshalb der Mann daran beteiligt werden sollte.[29] Zur Kontinuität derartiger Vorstellungen bis hin zur Betonung der Polarität der Geschlechter am Ende des 18. Jahrhunderts siehe Karin Hausen, „Die Polarisierung der ‚Geschlechtercharaktere'. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben", in: Werner Conze (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen*,

[24] Siehe Renate Zoepffel, 1998, S. 491 ff., mit weiterer Literatur; ausführlich Sabine Föllinger, 1996, S. 118–227, zu Aristoteles.

[25] Vgl. Josine Blok/Peter Mason, 1987, S. 1–58; zur gesellschaftsstabilisierenden Funktion der Geschlechterrollen: S. 40 f.; sowie F. Kühne, *Männergeschichte – Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne*, Frankfurt/M./New York 1996.

[26] Vgl. die Polemik des Aristoteles gegen Platon, *Pol.* II 5, 1264 b 4 ff.

[27] Zum Gebrauch von nomos, physis und theos/theoi bei Xenophon in diesem Zusammenhang vgl. Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 275 zu VII 16, vgl. auch S. 87–90: „Feminism and the Oceconomicus". Siehe auch die Deutung als „elaborate scheme for rural women" bei Victor Davis Hanson, 1995, S. 131 f.

[28] Siehe dazu Einleitung IV, S. 274 f.

[29] Siehe Karl Praechter, 1901, S. 64. Ähnlich auch Clemens von Alexandria, *Paidagogos* III 50, 2. Vgl. Einleitung IV, S. 305. Zur Aufteilung der Welt zwischen Mann und Frau und zur Überschreitung der Grenze im gegenseitigen Interesse auch Hierokles bei Stobaios, IV 28, 85, 21, S. 696 f. Hense.

Stuttgart 1976, S. 363–393. Grundsätzliche systematische Überlegungen bei Hartmann Tyrell, „Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung", in: Jochen Martin/Renate Zoepffel, 1989, S. 37–78.

Auch im biologischen Bereich finden sich die allgemeinen Geschlechterrollen in der Antike wieder.[30] Das spezifische Vermögen des Männchens bei der Fortpflanzung liegt in seiner Wärme begründet, während als weiblich explizit der Mangel an Wärme bezeichnet wird (*De gen. anim.* 4, 1, 766 b 17 f., vgl. 2, 6, 743 a 36). Neben der Urmaterie gehören für Aristoteles Wärme und Kälte sowie Trockenheit und Nässe zu den vier Grundkräften des Weltaufbaus.[31] Sie spielen nicht nur bei ihm eine grundlegende Rolle, sondern gehören zur sog. Pythagoreischen Reihe der Gegensätze, die Aristoteles selbst in seiner Metaphysik (I 5, 986 a 23 ff.) überliefert hat und die u. a. folgende Gegensatzpaare enthält: Grenze – Unbegrenztes, Ungerades – Gerades, Einheit – Vielheit, Rechtes – Linkes, Männliches – Weibliches, Ruhendes – Bewegtes, Gerades – Krummes, Licht – Finsternis, Gutes – Böses, gleichseitiges – ungleichseitiges Viereck. Die Einzelheiten dieser Reihung können hier auf sich beruhen, wichtig ist einerseits die eindeutige Wertung, die Männliches dem Guten, Weibliches dem Niedrigerwertigen zuordnet.[32] Andererseits erscheint evident, daß Aristoteles bei der grundlegenden Unterscheidungskategorie, von der her er dann alles Weitere erklären wird, von einem sozusagen ‚vorwissenschaftlichen' Topos ausgeht, von einem Gemeinplatz, den er aus der Tradition übernimmt. Wärme bedeutet dabei wohl weniger eine meßbare Temperatur, als eine immanente Eigenschaft, eine Kraft (dynamis), deren Wirken aber dann ganz konkret dem entspricht, was Wärme in der Alltagserfahrung leistet.

Die männliche Wärme ermöglicht es nämlich, daß die Männchen die aufgenommene Nahrung nicht nur zu Blut ‚verkochen' – das vermögen auch die Weibchen – sondern darüber hinaus verkochen die Männchen das Blut weiter zu Samen. Der männliche Same, der – und das gehört wiederum zur Wärme – die Bewegungsursache enthält, ist also das Produkt der vollständigen, vollkommenen Verkochung der Nahrung. Das Weibchen dagegen ver-

[30] Vgl. zum folgenden die aristotelische Zeugungstheorie, u. S. 353 ff., sowie seine Überlegungen über die Seelenteile und den Sklaven von Natur: Einleitung II S. 192 ff. Zu den Geschlechterrollen im Bereich der hippokratischen Schriften siehe außer Sabine Föllinger jetzt auch Otta Wenskus, „Geschlechterrollen und Verwandtes in der pseudo-hippokratischen Schrift ‚Über die Umwelt'", in: Robert Rollinger/Christoph Ulf (Hg.), *Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren*, Innsbruck u. a. 1999, S. 173–186.

[31] Siehe Heinz Happ, „Die Scala naturae und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles", in: Ruth Stiehl/Hans E. Stier (Hg.), *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*, Festschrift f. F. Altheim, Berlin 1969, S. 220–244.

[32] Vgl. den sog. Neupythagoreer Kallikratidas, der in Kapitel II seiner Schrift *Über die glückliche Haushaltsordnung* (περὶ οἴκου εὐδαιμονίας) sich auch auf diese pythagoreischen Gegensätze bezieht; Einleitung IV, S. 285.

mag aufgrund seiner mangelnden Wärme, die eben sein Unvermögen begründet, die Nahrung nicht weiter als nur bis zu Blut zu verkochen, das dann als Menstruationsblut ausgeschieden wird. Dieser Überlegung entsprechend ist das Weibchen gleichsam ein unvollkommenes Männchen, und die Monatsblutungen sind zwar Same, aber kein reiner (*De gen. anim.* 2, 3, 737 a 27 ff.). Das Weibchen ist wegen seines spezifischen Unvermögens ein unfruchtbares Männchen (*De gen. anim.* 1, 20, 728 a 17 f.).

Äußerlich sichtbare Folge der größeren Kälte und Feuchtigkeit der Weibchen ist, daß ihre Körper weniger geädert, glatter, weicher und kleiner sind, weil sich der Überschuß, der für eine stärkere Ausbildung der Adern nötig wäre, in der Regelblutung sammelt. Aus diesem Grunde sind die Menschenfrauen, die von den Lebendgebärenden die stärkste Menstruation aufweisen, auch stets bleich,[33] haben keine sichtbaren Adern und sind den Männern körperlich unterlegen (*De gen. anim.* 1, 19, 727 a 15–25). Die Männchen leben auch normalerweise länger als die Weibchen; mit dem Geschlecht ändert sich die Stimmlage; die männlichen Tiere der Lebendgebärenden haben härtere Knochen als die weiblichen; der Mann hat ein größeres Gehirn als die Frau und deshalb mehr Schädelnähte; der Mann besitzt mehr Zähne als die Frau; die Frau hat dickeres und dunkleres Blut als der Mann.[34] Die gesellschaftliche Praxis findet ihre Entsprechung also durchaus in der Natur.

Der Haushalt gilt allgemein als Domäne der Frau, in welche der Mann sich nicht einmischen soll (III 140, 10 f. und 21, 141, 4).[35] Aber mit der Entwicklung einer reflektierten Haushaltslehre scheint sich hier ein Wandel zu vollziehen. In der Komödie (Aristophanes, *Frösche*, Vers 966 ff.) rühmt sich Euripides: „Auf solche Weisheit allerdings/ Hab' ich die Bürger eingeschult,/ Indem ich Scharfsinn und Räson/ Der Kunst verlieh, daß regelrecht/ Jedweder denkt und rationell/ Nun Haus und Hof und Vieh bestellt,/ Wie er es früher nie getan,/ Und sorgsam forscht: Wie steht's mit dem?/ Wo find' ich dies? Wer nahm mir das?" Und Dionysos bekräftigt diese Behauptung: „Kein Wunder, wenn nun jeglicher/ Athener, wie er tritt ins Haus,/ Scharf sein Gesind' examiniert/ Und tobt: ‚Wo ist der irdne Topf?/ Wer hat den Heringskopf verzehrt?/ Der Wasserkrug vom vor'gen Jahr/ Geht auch nicht zum Brunnen scheint's?/ Wo ist der Lauch von gestern hin?/ Auch die Oliv' ist angenagt!' –/ Sonst saß der Mann ganz albern da,/ Ein Muttersöhnchen, offnen Mauls,/ Ein wahres Zuckerpüppchen!" Aristophanes mokiert sich auch sonst in seinen Stücken über das neumodische Treiben der Sophisten und ihrer

[33] Vgl. o. S. 314 ff. unter Geschlechterrollen zu der Aufteilung Drinnen/Draußen.

[34] Siehe Sabine Föllinger, 1996, S. 180 f.

[35] Vgl. auch die Bezeichnung *oikonomos* für die Hausfrau, Einleitung I, S. 49 f. Ob der Hausherr ganz ausgeschlossen sein soll vom ‚Drinnen', ist umstritten, siehe den Kommentar zu III 140, 10. Buch I 1345 a 6 sowie III 145, 5 f. ist von einer gemeinsamen Haushaltsführung die Rede, wozu auch Xenophon, *Oikonomikos* VII 13, zu vergleichen ist.

Schüler, die alle so zu sagen „mit Lehrbüchern unter dem Arm herumlaufen" (*Frösche*, Vers 1114: „Jeder treibt Lektür' und lernt aus Büchern"; vgl. Einleitung II, S. 110 ff.). So ist es gut möglich, daß von ihnen eine neue Entwicklung ausging oder gefördert wurde, welche dann auch die Hausherren enger in die Haushaltsführung einbezog, indem sie diese zur Kunst (Techne) erklärte. Ob es deshalb die Sophisten selbst waren, die sich besonders intensiv mit Fragen der Oikonomik befaßten, ist damit noch nicht gesagt.[36] Die Ansicht des Autors von Buch III, derzufolge der Hausherr nicht mit den Vorgängen im Hausinnern befaßt sein soll (140, 10 f., 21 f.), gehörte dann eventuell einer anderen zeitlichen oder gesellschaftlichen Ordnung an oder war Ausdruck einer individuellen Ausprägung.[37] Bei Xenophon erklärt der vollkommene Hausherr Ischomachos, daß er es sich erlauben kann, Interessen und Verpflichtungen außerhalb des Hauses nachzugehen, weil er seine Frau so gut in die Haushaltsführung eingewiesen hat (VII 4): „[...] denn die inneren Angelegenheiten meines Hauses zu verwalten, ist die Frau auch ganz allein imstande." Siehe auch Aristoteles, *EN* VIII 12, 1160 b 33 ff.: „[...] je nach Verdienst übt der Mann seine Autorität aus, und in den Bereichen, in denen es sich gehört, befiehlt er." Das ist aber etwas anderes als die Vorschrift, die Frau solle allein Bescheid wissen über die Vorgänge im Hausinneren. Im Epos hat die Hausfrau zwar eine bedeutende Stellung im Hause, aber der Hausherr befiehlt ebenso wie sie über die Sklaven und Sklavinnen und verfügt über die Schätze in der Vorratskammer. Deshalb ist Eintracht zwischen den Eheleuten, auf die der Autor von Buch III (146, 15 ff.) unter Berufung auf Homer so großen Wert legt, auch besonders wichtig.[38] Nach dem Bild, das die attischen Gerichtsredner entwerfen, war den Frauen die Führung des Haushalts weitgehend überlassen, was nicht nur zu intimer Kenntnis auch seiner Finanzen, sondern auch zu engagiertem Handeln in seinem Interesse führte.[39]

2.3 Geschlechtsspezifisches Verhalten der Frau

Zu den geschlechtsspezifischen Tugenden der Frau äußern sich die Autoren verschiedentlich, siehe unter Platon, Aischines, Xenophon, Aristoteles, Bryson (III 96). Beispielsweise sei für die Allgemeinmeinung Platon (*Menon* 71 e)

[36] Vgl. Einleitung I, S. 110 ff., sowie II zu Lehrbuch, S. 126, und zu Sophisten, S. 138 ff.

[37] Auch innerhalb normativer Schriften kann es ja durchaus individuell bedingte Präferenzen geben, was z. B. zur Frage der Repräsentativität einiger Aussagen Hesiods geführt hat.

[38] Siehe *Od.* VI 181 ff., vgl. III 146, 13 ff. Zur Stellung der Frau in den Epen siehe Gisela Wickert-Micknat, „Die Frau", siehe o., Einleitung I, Anm. 77; Renate Zoepffel, 1998, S. 460 f.

[39] Cheryl Anne Cox, 1998, S. 74, 99 ff. Zur informellen Macht von Frauen siehe auch S. 69 f. mit Literatur (S. 70, Anm. 5), die zwar anderen Zeiten gilt, aber hilfreich ist zum Verständnis

zitiert: Die Tugend des Mannes ist es für Menon, „daß er vermöge, die Angelegenheiten des Staats zu verwalten und in seiner Verwaltung seinen Freunden wohlzutun und seinen Feinden weh, sich selbst aber zu hüten, daß ihm nichts dergleichen begegne. Willst du die Tugend des Weibes, so ist auch nicht schwer zu beschreiben, daß sie das Hauswesen gut verwalten muß, alles im Hause gut im Stande haltend und dem Manne gehorchend."

‚Weibliche Putzsucht' (I 1344 a 18–22; III 140, 11 ff.)

Luxus wurde in der Antike immer wieder bekämpft.[40] Von den Pythagoreern wird berichtet (Iamblich, *Vita Pyth.* 122), daß sie gegen den Luxus bei Leichenzügen und Bestattungen vorzugehen versuchten. Die ‚Putzsucht' der Frauen ist aber auch ein Topos der misogynen Literatur. Wenn Platon (*Gesetze* 373 b–c) das Anwachsen der Polis zu einer „üppigen" damit begründet, daß man immer mehr Menschen für die Produktion von immer mehr Dingen brauche, so erwähnt er explizit in diesem Zusammenhang den „weiblichen Putz". Aber auch der ideale Ehemann Ischomachos widmet im Rahmen der Erziehung seiner Frau diesem Thema sehr viel Aufmerksamkeit: siehe *Oikonomikos* X 1 ff. mit dem Kommentar von S. Pomeroy. Plutarch widmet dem Thema in seinem Eheratgeber sogar drei historische Beispiele zur Untermauerung der Mahnung, daß eine Frau noch weniger als auf äußere Schönheit auf Putz und Pracht Wert legen solle, weil nicht Gold, Purpur und Edelsteine die Frau wirklich zieren, sondern gute Charaktereigenschaften,[41] und auch Phintys äußert sich ausführlich dazu, siehe Einleitung IV, S. 293. Gregor von Nazianz hielt es sogar für nötig, darüber eine eigene Schrift zu verfassen.[42] Dementsprechend wird in Grabinschriften hervorgehoben, die vorbildliche Verstorbene „habe nicht auf Kleidung und Gold gestarrt, sondern sei zufrieden gewesen, ihren Mann zu lieben".[43]

Schminken

Ebenso alt wie das Schminken ist wahrscheinlich seine Ablehnung als Vortäuschung falscher Tatsachen. Es war ein nicht nur sokratischer Leitgedanke, daß Schein und Sein übereinstimmen sollten (H. R. Breitenbach, 1966, Sp. 1854 f.). Bei Xenophon (*Mem.* II 1, 22) ist es das Laster, das in der Prodikos-Fabel durch seine Geschminktheit charakterisiert wird. Klaus Meier liefert in sei-

des Einflusses einer Frau auf ihren Mann und seines Interesses an ihrer Herkunftsverwandtschaft.

[40] Zu Frauenaufsehern (Gynaikonomen) und Luxusgesetzen siehe Kommentar zu III 140, 12 ff.

[41] *Praec. Coniug.* Nr. 26, vgl. Einleitung IV, S. 298, und Lisette Goessler, 1962, S. 54 f., die daraus auf die Verbreitung des Topos gegen die Putzsucht schließt.

[42] Siehe Andreas Knecht, *Gregor von Nazianz: Gegen die Putzsucht der Frauen. Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern*, Heidelberg 1972.

[43] Gerhard Pfohl, *Griechische Versinschriften*, Nr. 1810.

nen Anmerkungen zu *Oikonomikos* X 2–9 (Anmerkung 88 ff., S. 135 ff.) ausführliche Details zur Schminke und ihrer Herstellung sowie Verweise auf Quellenbelege. Weitere Literatur findet sich bei Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 304 f. Vgl. auch Nikostratos, *Gamika parangelmata*, bei Stobaios IV 23, 62, S. 593 Hense. Nach Aelian, *Var. Hist.* VII 20, hielt der Spartaner Archidamas es für eine Lüge, wenn ein Mann sich sein graues Haar färbt, womit ein Hinweis darauf überliefert ist, daß Männer durchaus auch dazu neigten, sich zu ‚verschönern', so daß in I 1344 a 18 ff. durchaus beide Ehepartner angesprochen sein können.

Auch die Benutzung von Parfüm und parfümierten Salben war sehr beliebt, siehe dazu Detlef Rössler, 1974, S. 1550 f. Rössler verweist dazu auf Xenophon, *Symposion* II 3 f., wo ein Gast nach dem Essen, als eine Sklavin und ein Sklavenknabe zum Musikspiel auftreten, nach Parfüm verlangt, um auch noch mit Wohlgeruch bedient zu werden. Sokrates wendet daraufhin ein: „Wie einer Frau eben ein anderes Kleid steht als dem Mann, so gehört auch zum Mann ein anderer Geruch als zur Frau. Wegen eines Mannes parfümiert sich nun sicher kein anderer Mann. Und die Frauen, besonders wenn sie frisch verheiratet sind, wie die unseres Nikeratos und die des Kritobulos, wozu sollten die sich Parfüm wünschen? – Duften sie doch selbst danach. Der Ölgeruch der Turnplätze aber, der ist den Frauen lieber und wird, wenn er fehlt, mehr vermißt als Parfüm. Schließlich verströmt ja jeder, der sich mit Parfüm einreibt, ob Sklave oder Freier, sofort einen ähnlichen Duft, wogegen die bei vornehmer Mühsal erworbenen Gerüche zunächst einmal ein tüchtiges Training und viel Zeit erfordern, wenn sie wirklich wohlriechend und dem Freien vorbehalten sein sollen". Dem älteren Mann, der nicht mehr Sport treiben kann, empfiehlt Sokrates auf Nachfrage den Duft nach sittlicher Vollkommenheit. Bedürfnislosigkeit und spezielle Tracht konnten auch Sympathien für Sparta signalisieren, dazu Detlef Rössler, 1974, S. 1553.

Kleidung

Die Kleidung spielte in weniger informellen Gesellschaften als der heutigen eine bedeutende Rolle für die gesellschaftliche Einordnung einer Person. Deshalb gehörten Kleiderordnungen auch in den Rahmen der öffentlichen Regelungen.[44] In einem ungeheuer detailreichen und durch die Vielzahl von Quellenbelegen besonders wertvollen Aufsatz[45] hat Detlef Rössler nicht nur

[44] Vgl. dazu Beate Wagner-Hasel, „Arbeit und Kommunikation", und Katharina Waldner, „Kulträume von Frauen in Athen: Das Beispiel der Artemis Brauronia", beide in: Thomas Späth/Beate Wagner-Hasel 2000, S. 311–335 bzw. S. 53–81, S. 60: Ehebrecherinnen wurden durch das Verbot bestraft, an öffentlichen Opfern teilzunehmen, und mußten gemusterte Kleidung tragen (Aischines, *Gegen Timarchos* I 183; Pseudo-Demosthenes, *Gegen Neaira*, or. LIX 87).

[45] Detlef Rössler, 1974.

das Material ausgebreitet, sondern auch sehr überzeugend dargelegt, daß in diesem Zeitraum das Luxusbedürfnis in Athen stark zugenommen haben muß (S. 1550, mit Stellenangaben). Die diesbezüglichen Überlegungen der normativen Schriften können also auch zeitspezifisch verstärkt sein. Während archäologische und literarische Quellen belegen, daß Purpur zumindest als Verzierung an der Kleidung sehr beliebt war (S. 1544 f.), stellte Xenophon (*Mem.* II 1,22) in der Nacherzählung der Prodikos-Fabel von Herakles am Scheidewege, nach Rössler in Reaktion auf diesen Luxus, die Tugend in rein weißer Kleidung dar. Zu Purpurkleidung und Goldschmuck nur für Prostituierte vgl. gleich u. Die Versuche, den Aufwand der Frauen durch Luxusgesetze einzuschränken, fruchteten offenbar sehr wenig:[46] Nach Pseudo-Aristophanes, *Adesp.*, Vers 376, kaufen Frauen Kleider für mehr als tausend Drachmen. Zum Vergleich: ein warmer Rock (das männliche Bekleidungsstück) kostete 16–20 Drachmen.[47]

Pythagoras soll jedoch in dieser Hinsicht erstaunliche Ergebnisse bei den Frauen von Kroton erreicht haben (Iamblich, *Vita Pyth.* 56): „Durch das Lob ihrer Frömmigkeit soll er eine gewaltige Veränderung bewirkt haben: sie kleideten sich fortan einfacher, keine wagte mehr, ihre teuren Gewänder anzuziehen, vielmehr hängten alle Frauen von Kroton Zehntausende von Kleidern als Weihgaben im Heiligtum auf". Vgl. Iustin (20,4 aus Pompeius Trogus): „Oft veranstaltete er (Pythagoras) auch Lehrgänge für Frauen, getrennt von den Männern, und für Kinder, getrennt von den Eltern. Dabei unterwies er einmal die Frauen in Keuschheit und Gehorsam gegen die Männer, ein andermal die Kinder in Sittsamkeit und Bildungseifer. Dabei prägte er allen die Genügsamkeit als die Mutter aller Tugenden ein, und schon hatte er durch die Beharrlichkeit seiner Unterweisungen so viel erreicht, daß die ehrbaren Frauen ihre goldverbrämten Kleider und allen sonstigen Zierrat ihres hohen Ranges als eitlen Prunk von sich abtaten. Sie brachten alle diese Kostbarkeiten zum Tempel der Hera und widmeten sie der Göttin selbst, wobei sie öffentlich erklärten, der wahre Schmuck der Frau sei ihre Wohlanständigkeit, nicht ihre Garderobe."[48] Dieser Epitomator ist bekannt dafür, daß er sich in seinen Exzerpten auf Anekdoten und exemplarische Begebenheiten beschränkt. Er liefert damit einen Beleg für das Interesse seiner Zeit (allgemein wird das 2. Jahrhundert n. Chr. angenommen, er ist also Zeitgenosse der Neupythagoreer) an dieser Geschichte. Die griechischen Quellen des Pompeius Trogus, den Justin als Vorlage benutzte, waren Herodot, Theopomp, Timaios (vor allem für Sizilien) und Polybios. Timaios wird also wohl

[46] Siehe o. Anm. 40.

[47] Victor Ehrenberg, 1968, S. 228.

[48] Vgl. den Bericht des Dikaiarch bei Porphyrios, *Vita Pyth.* 18 f. sowie Menander, *Monost.*, Vers 92, siehe Kommentar zu III 140, 17.

die Quelle für den Bericht über das Wirken des Pythagoras geliefert haben. Allerdings kannte und benutzte Trogus, wie seine Schrift *De animalibus* beweist, auch den Aristoteles; vgl. insgesamt Einleitung I, S. 79 ff. zu den Pythagoreern.

Die besondere Rolle des Purpurs hat H. Blum aufgezeigt.[49] Blum spricht (S. 130) von der „Doppelrolle des Purpurs", der ebenso Reichtum wie sexuelle Anziehung signalisieren konnte, weshalb er von Hetären bevorzugt wurde. Diese Tatsache führte zu Verboten wie z. B. in Syrakus, wo es den Frauen nach Athenaios (*Deipnosophisten* XII 521 b f., aus den Historien des Phylarch) verboten war, Goldschmuck, bunte Kleider oder purpurgesäumte Gewänder zu tragen, wenn es sich nicht um Hetären handelte.[50] Fast identisch sind die Bestimmungen, die Diodor (XII 21) dem lokrischen Gesetzgeber Zaleukos zuschrieb. Dazu paßt das pythagoreische Akusma, demzufolge man keine Kinder mit einer Frau zeugen solle, die Goldschmuck trägt.[51] Von Iamblich, *Vita Pyth.* 187 ist die Vorschrift überliefert, daß keine Freigeborene Goldschmuck tragen solle, sondern nur Hetären. Die Nähe zu den o. angeführten, auch westgriechischen Vorschriften gegen Goldschmuck ist auffällig, und man könnte an pythagoreischen Ursprung dieser ‚Gesetze' denken.

Schmuck

Ein literarisches Beispiel bietet die goldene Krone der Prinzessin Glauke bei Euripides (*Medea*, Vers 1156–1166), bildliches Anschauungsmaterial liefern von allem die Vasen. Außer Kronen wurden Halsketten, Ohrringe oder Ohrgehänge, Armbänder und Reifen an den Beinen getragen.[52] Euripides läßt in seinem *Hippolytos* (Vers 631 f.) den Helden innerhalb eines durch und durch misogynen Monologs sagen, der Mann putze seine Frau heraus und hänge ihr Schmuck und Kleider um. Kenneth J. Dover, 1974, S. 179 f., gelangt zu dem Schluß, daß die Ablehnung von Aufwendungen für Kleidung und Schmuck bei den Frauen derjenigen von Ausgaben für Hetären[53] und andere sexuelle Vergnügungen beim Mann entsprechen. Die Komödie läßt aber erkennen, daß Männer ebenso gerne mit prächtiger Kleidung, Schmuck und Waffen oder mit Pferden prunkten.[54] Und Xenophon schreibt in seinen *Poroi* (IV 8), daß die Frauen Geld für teure Kleider und goldenen Schmuck ausgäben, die Männer für schöne Waffen, gute Pferde und prächtiges Gerät.

[49] Hartmut Blum, 1998.
[50] Zu Goldschmuck bei Prostituierten siehe Xenophon von Ephesos, *Ephesiaka* V 7, 1.
[51] Iamblich, *Vita Pyth.* 84, vgl. Einleitung I, S. 93.
[52] Siehe z. B. Robert Flacelière, 1979, S. 216–227.
[53] Zur berühmten Hetäre als Statussymbol siehe u. S. 336.
[54] Victor Ehrenberg, 1968, S. 104–121.

Auftreten der Frauen bei Festen (III 140, 12; I 1344 b 19)

Eine Möglichkeit, in der Öffentlichkeit Pracht zu entfalten, bot sich für die Frauen vor allem bei den großen Festen der Polis, an denen sie mehr oder weniger aktiv teilnehmen konnten. In Athen z. B. traten an den Panathenäen junge Mädchen im Festzug der Bürger für die Göttin als „Korbträgerinnen" auf, und es galt als Auszeichnung, hierfür ausgewählt zu werden, bzw. als Bestrafung für Ehebruch oder dergleichen, nicht daran teilnehmen zu dürfen. Vgl. Iamblich (*Vita Pyth.* 169): Die Tochter des Pythagoras war von ihrem Vater so besonders gut erzogen worden, daß sie „als Mädchen die Reigentänze anführte und später als Frau als erste an die Altäre trat". Nach Aristophanes (*Lysistrate*, Vers 1189 ff.) stellten die Frauen an den Panathenäen ihre schönsten Gewänder und Juwelen zur Schau. Außerdem gab es die reinen Frauenrituale, wie die Thesmophorien, bei denen die Frauen untereinander konkurrieren konnten. In einem Fragment des Menander (83) klagt der Sprecher: „Die Götter richten uns zugrund – und erst: hat man ein Weib, denn immerzu soll man ein Fest begehen." Wie wichtig das prächtige Auftreten in der Öffentlichkeit den Frauen angeblich war, läßt Plutarch erkennen, wenn er behauptet, die meisten Frauen würden nicht mehr aus dem Haus gehen, wenn man ihnen ihren Schmuck und Purpur wegnähme.[55] Eine solche Prachtentfaltung in der Öffentlichkeit gehörte sich andererseits aber auch wieder für die feine Dame und wurde von deren Ehemann zur Darstellung seines Reichtums nicht ungern gesehen.[56] Es muß sich dabei unter Umständen um nicht unbeträchtlichen Reichtum gehandelt haben, denn nach einem Überfall von Piraten auf die Stadt Teos (205/202 v. Chr.) beschloß die Volksversammlung, zur Tributzahlung Geldspenden und wertvolle Kleidungs- und Schmuckgegenstände einzusammeln.[57] Zu berücksichtigen ist allerdings, daß auch die Männer durchaus Luxus mit Kleidung und Schmucks trieben, vgl. o.

‚Private' Opferfeste wurden auch an den Heiligtümern gefeiert, und hier spielten Frauen wahrscheinlich eine besondere Rolle. In Menanders *Dyskolos* (Vers 260–264) ist es die Mutter des Helden, die in Attika umherreist und allen möglichen Göttern opfert. Sie gibt nicht nur den Anstoß für ein Opferfest – sie hatte einen Traum –, sondern veranlaßt dann auch dessen Zurichtung. Dazu gehörte vor allem der Kauf des Opfertieres. Je nach den zur Verfügung stehenden Mitteln konnte auch ein Opferkoch (mageiros) angemietet werden, der seinerseits die weiteren Vorbereitungen übernahm, zu denen

[55] *Moralia* 270 E/F, 527 F, 583 E, 609 B, 693 B.
[56] Siehe Hartmut Blum, 1998, S. 129.
[57] Siehe S. Sakin, „Piratenüberfall auf Teos", in: *EA* 23, 1994, S. 1–40, vgl. dazu Kommentar zu Buch II, 1349 a 21.

Anmietung von Sklaven, Bereitstellung von Möbeln am Opferplatz (es handelt sich um ein Opfer an Pan, das im Freien stattfindet und moderne Menschen eher an ein Picknick erinnert) und dergleichen gehörte.[58]

Über die Ausgestaltung von häuslichen Festen wissen wir nicht sehr viel (siehe den Kommentar zu I 1344 b 19 ff.). Am bekanntesten sind Hochzeitsfestlichkeiten, bei denen Festmähler sowohl im Hause der Braut als auch in dem des Bräutigams gefeiert wurden.[59] Über die Rolle der Hausfrau, sei es als Brautmutter oder als Schwiegermutter, erfahren wir aber, wenn ich nichts übersehen habe, nichts. Zur Illustration eines häuslichen Festes kann dasjenige des Dikaiopolis in den *Acharnern* des Aristophanes dienen. Aristophanes läßt die schlechte Frau am Apaturienfest das Fleisch an die Kupplerin wegschenken und dann behaupten, die Katze habe es gestohlen (*Thesmophorien*, Vers 565 f.).

Zu Ausgaben für Feste siehe auch Phintys, Einleitung IV, S. 294.

2.4 Ehe und Heirat (I 1343 b 8 ff.; III 141, 27; 142, 20; 144, 9), rechtliche Stellung

Als Sinn und Kennzeichen einer Ehe werden in der Antike immer wieder die koinonia biou bzw. die societas vitae et procreatio liberorum hervorgehoben:[60] Siehe grundsätzlich Aristoteles, *EN* VIII 14, 1162 a 16–29: „Die Freundschaft zwischen Mann und Frau scheint auf der Natur zu beruhen. Denn der Mensch ist von Natur noch mehr zum Beisammensein zu zweien (συνδιαστικόν) angelegt als zur staatlichen Gemeinschaft, sofern die Familie ursprünglicher und notwendiger ist als der Staat und das Kinderzeugen allen Lebewesen gemeinsam ist. Die andern freilich beschränken ihre Gemeinschaft (κοινωνία) gerade darauf, bei den Menschen besteht sie aber nicht nur um der Kindererzeugung willen, sondern wegen der Lebensgemeinschaft (εἰς τὸν βίον). Denn die Aufgaben sind von vornherein differenziert und verschieden bei Mann und Frau. Also helfen sie einander, indem jedes das Seinige zum Gemeinsamen beiträgt. Darum scheint sowohl das Nützliche wie auch das Angenehme in dieser Freundschaft vorhanden zu sein. Sie wird auch auf Tugend begründet sein, wenn sie beide tugendhaft sind. Denn jedes von beiden hat seine Tugend, und sie werden sich dann daran freuen. Die

[58] Siehe die sehr eindringliche Untersuchung von Andrew Dalby, *Essen und Trinken im alten Griechenland. Von Homer bis zur byzantinischen Zeit*, (engl. Orig. London 1967), Stuttgart 1998, S. 13 ff., mit guter Bibliographie.

[59] Vgl. u. S. 335.

[60] Die moderne Forschung verlagert den Akzent etwas, wenn z. B. A. R. W. Harrison, 1968, S. 1, als communis opinio schreibt: „In very general terms we can say that marriage was

Kinder scheinen das Band zu sein, darum lösen sich die kinderlosen Ehen rascher wieder auf. Denn die Kinder sind das gemeinsame Gut beider, und das Gemeinsame hält zusammen. Zu fragen, wie Mann und Frau und überhaupt Freund und Freund zusammenleben sollen, bedeutet nichts anderes, als zu fragen, wie das Gerechte sei."[61] Bei Xenophon heißt es (*Mem.* II 2, 4): „Und du nimmst doch nicht etwa an, daß die Menschen wegen des Liebesgenusses Kinder zeugen; denn an Gelegenheiten dazu fehlt es gewiß nicht auf den Straßen und nicht in den Häusern[62]. Bekanntlich überlegen wir auch, welche Mutter uns die besten Kinder schenken wird; und mit dieser verbinden wir uns[63] zur Zeugung von Kindern." An einer viel zitierten Redenstelle (Pseudo-Demosthenes bzw. Apollodoros, *Gegen Neaira*, or. LIX 122) sagt der Redner, das Einverständnis seiner Zuhörer voraussetzend: „Die Hetären haben wir für das Vergnügen (ἡδονή), die Prostituierten (παλλακή) für die tägliche Pflege (der Gesundheit) und die Ehefrauen für die Erzeugung legitimer Kinder und als vertrauenswürdige Wächter des Haushalts (dessen, was drinnen ist)."[64]

Auch wegen der Betonung der societas vitae und procreatio liberorum in den Ehelehren der Stoiker und Neupythagoreer hat man häufig Buch III in diesen Zeithorizont datiert. Da aber schon Aristoteles gerade diese beiden Punkte besonders hervorhebt, kann kein Kriterium für die Datierung von Buch III daraus gewonnen werden. Es bleibt zu fragen, ob sich in ihnen pythagoreischer Einfluß bemerkbar macht.[65] Bemerkenswert ist, wie betont Plutarch in seinen Schriften zur Ehe den Standpunkt, ihr alleiniges Ziel seien Hausgemeinschaft und Kinder, bekämpft. In seiner Schrift *Über die Liebe* (*Erotikos*) stellt er gegen seinen eigenen Platonismus und die gesamte Tradition dieses literarischen Genos die Frauenliebe eindeutig über die Knabenliebe und preist die mit der Philosophie verbundene Liebe in der Ehe hier ebenso wie in seinem

essential for the preservation of the ‚houses' or οἶκοι which were the constituent elements of the Athenian city state or for the formation of new houses." Vgl. auch, eher kritisch, Sarah C. Humphreys, 1983, S. 14. Die Diskussion des Verhältnisses zwischen Oikos und Polis hängt hiermit eng zusammen, siehe dazu den Kommentar zu I 1343 a 2.

[61] Vgl. auch den Kommentar zu I 1343 b 8 f. und b 16 ff., sowie III 141, 27.

[62] Es ist unklar, ob hier an Bordelle oder an die häuslichen Sklavinnen gedacht ist. Das hier gebrauchte Wort kann sowohl Haus/Gebäude allgemein als auch, in spezifischem Sinn, Bordell bedeuten. Xenophon läßt seinen Sokrates gegenüber dem Sohn wohl eher auf Bordelle hinweisen, aber das läßt sich nicht mit Sicherheit sagen.

[63] W. K. Lacey, 1983, wendet sich S. 273, Anm. 74, gegen die Übersetzung von „zusammenkommen" (συνοικεῖν) mit „Geschlechtsverkehr haben" (so Liddell-Scott). Seiner Ansicht nach liegt der Schwerpunkt eher auf dem Zusammenleben in der Ehe und damit auf der Errichtung eines Oikos, wenn auch die sexuelle Bedeutung einbegriffen sei. Das entspricht den Überlegungen zu den Stellen I 4, 1344 a 13–15, III 144, 16 ff. und 145, 4 f., siehe die Kommentare dazu sowie u. S. 342 ff. zu Sexualität in der Ehe.

[64] Vgl. zur ἡδονή Theano, Brief 5. Siehe auch Phintys bei Stobaios IV 23, 74, 61, S. 590 Hense, und Periktione bei Stobaios IV 28, 19, S. 689 und 693 Hense, alle auch Einleitung IV.

[65] Siehe Einleitung III zur Datierung von Buch III, S. 241 ff.

Eheratgeber, in dem es heißt, es gehe nicht nur um ein Zusammenleben im Haus (synoikein), sondern um eine vollständige Verbindung der Leben von Mann und Frau (symbioun). Auch Sinnlichkeit in der Ehe wird von Plutarch, in gewissen Grenzen natürlich, durchaus bejaht, so daß sich hier tatsächlich eine grundsätzlich andere Auffassung von der Persönlichkeit der Ehefrau zeigt, die wohl am ehesten durch römischen Einfluß zu erklären ist.[66]

Zur Zeugung legitimer Kinder als alleinigem Zweck der Ehe siehe den interessanten Beitrag von James Redfield, „Homo domesticus"[67]. Redfield sieht in der Eheschließung eine Art Garantieversprechen zwischen den beiden beteiligten Männern: dem Kyrios der Braut und dem angehenden Ehemann. „Die Übergabe der Frau besiegelte also die wechselseitige Verpflichtung zwischen den beiden Männern; der Ältere bot sie als Sicherheit an; der Jüngere nahm sie entgegen (enguomai – siehe Herodot, *Historien* VI 130, 2). Die Frau selbst war bei dem Rechtsgeschäft nicht Vertragspartei" (S. 185).[68] Aus dem weitestgehenden Fehlen von Liebesgeschichten in der griechischen Literatur schließt Redfield, die Liebesehe, ja die Ehe überhaupt, sei in der Periode der Hochblüte der Polis ein unterdrücktes Thema gewesen, weil die häuslichen Strukturen politische Auswirkungen haben und deshalb eine Gefahr für die Polis darstellen konnten.[69] Das häusliche Leben sei von der öffentliche Sphäre, in der gleichgestellte Männer einen offenen Wettstreit um Ehre und Ansehen im Dienst gemeinsamer Werte ausfochten, sorgfältig abgetrennt und in einen privaten Raum verwiesen worden, „über den man besser schwieg, ein(en) ‚Raum des Verschwindens', wo Kinder gezeugt werden und noch andere Dinge geschehen, die nicht die Beachtung des Gemeinwesens verdienen". (S. 200 f.).[70] Bei der Untersuchung des Ausschlusses der Frauen aus der Polis (S. 193–201) gelangt Redfield zu dem Ergebnis: „Die Tatsache, daß die griechischen Verwandtschaftsbeziehungen, obwohl formal patrilinear, latent beide Seiten berücksichtigten, weist darauf hin, daß die Griechen Frauen sehr wohl als Personen betrachteten" (S. 197), weshalb die griechischen Männer „die Frauen nur mit schlechtem Gewissen aus der Bürgerschaft" ausgeschlossen hätten (S. 198). Wenn im *Staat* Platons Frauen grundsätzlich auch für fähig gehalten werden, das Amt eines Wächters zu übernehmen, bedeute das aber nicht, daß Männer und Frauen als psychisch gleichwertig zu betrachten seien. Grundsätzlich seien Männer in jeder Tätigkeit überlegen, auch in den ty-

[66] Siehe Lisette Goessler, 1962, S. 15 ff. zum *Erotikos*, und S. 44 ff. zu den *Praecepta*, vgl. Einleitung IV, S. 300 f.

[67] In: Jean-Pierre Vernant, 1996, S. 184 f. und 197.

[68] Zur Rolle von Vermittlerinnen oder Ehestifterinnen (προμνήστριαι) siehe S. 215 f., ein Zitat aus Xenophon, *Mem.* II 6, 36.

[69] S. 188 ff. Vgl. dazu auch Kommentar zu I 1343 a 1 ff.

[70] Zur Bedeutung der Ehe als der entscheidenden Grundlage für das Bürger- und Erbrecht der ihr entstammenden Kinder siehe Elke Hartmann, 2000b, S. 16–31.

pisch weiblichen, aber einige Frauen könnten sich als besser erweisen als einige Männer, und diese besten der Frauen werden durch dieses Besser-Sein quasi zu Männern, verlieren ihr Frau-Sein (S. 198 ff.).

Im Drama beurteilen die Heldinnen die Ehe, jedenfalls für die Frau, nicht immer gerade günstig: z. B. Sophokles, Frg. 524; Euripides, *Medea*, Vers 232 f. Aber auch bei den Philosophen war es ein oft behandeltes Thema, ob sie heiraten sollten oder nicht, siehe Einleitung II, S. 143, unter Demokrit und S. 201 f., unter Theophrast, Einleitung IV, S. 253 f., unter Philodem. Von Platon wurde überliefert (Stobaios IV 22, 60), er habe auf die Frage, ob man, wenn man philosophieren wolle, heiraten solle, geantwortet: „Du weißt noch nicht einmal wie du dich selber retten kannst, und willst mit einer Frau auf den Schultern davonkommen?" Manche Poleis versuchten, die Ehefeindlichkeit ihrer Bürger zu bekämpfen, da sie ja auf nachwachsende Bürger angewiesen waren. So soll der spartanische Gesetzgeber Lykurg (Plutarch, *Lykurg* 15) Junggesellen durch besondere Entehrungen bestraft haben.

Heiratsalter (I 1343 a 24; 1344 a 15–17 – zur ‚Jungfräulichkeit'; III 143, 10 ff.; 144, 19)

Zum Heiratsalter siehe schon Hesiod, *Erga*, Vers 695–699: „Und im richtigen Alter ein Weib ins Haus dir geleiten:/ Laß an dem dreißigsten Jahre nicht allzuviele dir fehlen./ Noch gib viele dazu; dann paßt das Alter zur Hochzeit./ Aber das Weib sei vier Jahre mannbar, freie im fünften./ Nimm eine Jungfrau zum Weib, sie richtigen Wandel zu lehren." Den letzten Vers zitiert dann der Autor von Buch I 1344 a 17. Dieser Rat entspricht ungefähr dem, was Xenophon seinen idealen Hausherrn sagen läßt (VII 5 f.): „Und wie hätte ich sie als eine bereits verständige (Frau) übernehmen sollen, die sie mit nicht einmal fünfzehn Jahren zu mir kam, in der vorhergehenden Zeit aber unter einer Aufsicht lebte, die ganz darauf ausging, sie möglichst wenig sehen, möglichst wenig hören und möglichst wenig fragen zu lassen. Du gibst dich nämlich sicher nicht damit zufrieden, wenn sie lediglich mit der Kenntnis (zu mir) kam, Wolle entgegenzunehmen und dann ein Stück Kleidung vorzuweisen, und wenn sie gesehen hatte, wie den Mägden ihre Wollarbeiten zugeteilt werden? Denn auch was die Dinge um den Magen angeht, war sie recht gut unterwiesen, als sie kam, und das scheint mir wenigstens für Mann und Frau ein sehr bedeutsamer Gegenstand der Erziehung zu sein." Das Hauptaugenmerk liegt hier auf der Überlegung, daß der Ehemann am besten ein noch völlig ‚ungeformtes' Mädchen, das noch keinen Kontakt zu einem anderen Mann hatte, also eine „Jungfrau", heiratet, um es nach seinen eigenen Wünschen und Vorstellungen erziehen zu können.[71] Auch die Gesetz-

[71] Siehe den Kommentar zu I 1344 a 17 f., mit Literatur zum Thema „Jungfräulichkeit".

geber der philosophischen Idealstaatsentwürfe beschäftigen sich mit der Frage des besten Heiratsalters, allerdings eher unter dem Gesichtspunkt der Sorge für die Erzeugung gut veranlagter Kinder:[72] Platon setzt im *Staat* (V 5, 460 e) das Lebensalter zur Kindererzeugung für die Frau auf den Zeitraum zwischen dem zwanzigsten und dem vierzigsten Lebensjahr an, für den Mann „von dem Alter ab, wo die heftigste Jugendblüte vorüber ist, bis zum fünfundfünfzigsten Jahr". In den *Gesetzen* wird (IV 11, 721 a–b) unter Androhung von Geldstrafen gesetzlich festgelegt, daß der Mann zwischen dem dreißigsten und dem fünfunddreißigsten Lebensjahr verpflichtet ist zu heiraten, und für die Frau gilt als Zeit der Verheiratung die vom sechzehnten bis zum zwanzigsten Lebensjahr (VI 23, 785 b). Aristoteles widmet dem Thema eine ausführliche Untersuchung (*Pol.* VII 16, 1334 b 29 ff.) und gelangt aus genetischen Gründen zu dem Schluß (1355 a 28 f.), die Frau solle bei der Eheschließung achtzehn Jahre alt sein, der Mann etwa siebenunddreißig oder etwas darunter. Da nach seiner Ansicht die sexuellen Bedürfnisse junger Mädchen extrem groß sind (*Hist. anim.* VII 1, 581 b 11 ff.), muß man sie besonders kontrollieren, weil ein ungehindertes Ausleben die Sitten verderben würde (vgl. den Kommentar zu 1344 a 16 f.).

Partnerwahl

Nach Xenophon, *Oikonomikos* VII 11, sind es auf der einen Seite die Eltern des Mädchens, auf der anderen der Bräutigam, die Überlegungen darüber anstellen, „wen wir als besten Partner für Haus und Kinder nähmen": In Buch III 141, 1 f., dagegen wird von der Hausfrau und Mutter verlangt, sich strikt jeder Einmischung in die Heiratspläne des Hausherrn und Vaters für die Kinder zu enthalten; siehe dazu den Kommentar zur Stelle. Die Lehrbuchautoren vertraten also durchaus auch divergierende Auffassungen.[73] Abgesehen von Xenophons *Oikonomikos* haben sie aber die Mutter auch sonst nicht berücksichtigt.[74] Entweder handelt es sich um einen späten Zug, der römische Verhältnisse berücksichtigt, oder Buch III steht der Alltagswirklichkeit in diesem Punkt näher als unsere sonstigen Quellen; vgl. Einleitung III, S. 236 ff. zu Eigenart und Datierung.

Für das Verhältnis zwischen Mutter und Tochter, gerade im Zusammenhang mit einer vom Vater eigenmächtig beschlossenen Verheiratung der Tochter, ist Demeter das mythologische Urbild, die nach dem ihr gewidmeten homerischen Hymnus in ihrem Zorn so weit geht, die Götter verhungern

[72] Siehe auch unter Kinder, S. 356 f.

[73] Siehe dazu die Untersuchungen zur antiken Verheiratungspraxis bei Cheryl Anne Cox, 1998.

[74] Siehe auch Anne-Marie Vérilhac/Claude Vial, 1998, Kapitel 5: „Le choix du conjoint", S. 209–227, darunter auch die Frage: Qui choisit?, S. 210–214; die Mutter findet nicht einmal eine Erwähnung.

lassen zu wollen, wenn sie ihre Tochter nicht zurückerhält (Vers 304–312; ausführlicher im Kommentar zu Buch III 140, 22). Der Demeter-Hymnus, der die Geschichte vom Raub der Persephone durch Poseidon, dem Zeus die Tochter zugesprochen hatte, vom Zorn der Mutter Demeter und von der Beilegung des Konflikts ausführlich erzählt, spricht Vers 137 davon, daß die Kinder verheiratet werden sollen, wie die Eltern es wollen, also nicht nur der Vater. Begreift man den Mythos als traditionelle Erzählung, die individuelle und kollektive Ängste ausdrücken und gesellschaftliche Wertmaßstäbe mitteilen kann,[75] so läßt sich aus diesem Hymnus unter anderem auch auf ein Konfliktfeld in der Ehe schon im 7. Jahrhundert v. Chr., in das der Hymnus allgemein datiert wird, schließen.

Das Thema der richtigen Partnerwahl hat offenbar immer interessiert. Schon Hesiod fügt seinem Rat zum Heiratsalter noch folgenden Hinweis zur Partnerwahl hinzu (Vers 700–705): „Und eine solche am besten, die nah bei dir selber zuhause./ Doch schau in allem dich um, sonst schaffst du den Nachbarn Vergnügen./ Denn es erlost sich ein Mann nichts Besseres als eine Gattin,/ Die etwas taugt, doch nichts so Grausliches als eine schlechte,/ Gierig auf Fraß; und die ihren Mann, so kräftig er sein mag,/ Absengt ohne die Fackel und vor der Zeit ihn zum Greis macht." Und auch von den Sieben Weisen sind entsprechende Überlegungen überliefert, siehe Einleitung I, S. 77, vgl. auch Einleitung II, S. 175 unter Platon, sowie Aristoteles, S. 330, und Bryson, Einleitung IV, S. 277, Kapitel III, § 94 f. Bei Menander, *Dyskolos*, Vers 57–66, erscheinen als Auswahlkriterien die Herkunft bzw. Herkunftsfamilie, Finanzen und der Charakter der Braut. In der Komödie *Die Wolken* des Aristophanes gehört es zu den Voraussetzungen der gesamten Handlung, daß der einfache Bauer Strepsiades eine Frau aus alt-vornehmem Geschlecht geheiratet hat, was ihn zum Schuldenmachen verleitet, um seinen Sohn, dessen Name Pheidippides schon auf ritterschaftliche Ambitionen hinweist, angemessen aufwachsen zu lassen. Da die Hauptstoßrichtung dieser Komödie auf Sokrates zielt, könnte man überlegen, ob nicht dessen bekannte Schwierigkeiten mit seiner Frau, deren Name Xanthippe auch auf Abstammung aus dem Ritterstand hinweist, hier noch nebenbei mit bespöttelt werden.

Erziehung der Frau (I 1344 a 13–17; III 141, 7–9; 143, 10 ff.; 144, 19 ff.; 145, 7)

Im weiteren Sinne auch 143, 28, und 145, 3, denn der Hinweis, der Mann solle sich seine Frau gewogen machen, kann als methodische Anweisung für die Erziehung verstanden werden.

[75] Walter Burkert, „Structure and History in Greek Mythology and Ritual", in: *Sather Class. Lectures* 47, Berkeley/Los Angeles 1979, S. 2–23.

In ‚Schamkulturen'[76], zu denen auch die antike griechische gehörte, beruht die Ehre eines Mannes nicht nur auf seinem eigenen Verhalten in der Öffentlichkeit, sondern ebenso sehr auch auf dem seiner Oikosmitglieder, für das der Hausherr verantwortlich gemacht werden kann.[77] Deshalb war die Erziehung der Frau von großer Bedeutung für sein Ansehen in der Öffentlichkeit, und die Lehrschriften über die Oikonomia widmen dem Thema große Aufmerksamkeit. Zur Frage einer sexuellen Erziehung der Frau siehe den Kommentar zur I 1344 a 13–15, sowie u. S. 345 f. zu Sexualität in der Ehe. Xenophon widmet der Erziehung der jungen Ehefrau in seinem *Oikonomikos* zwei ausführliche Kapitel (VII/VIII), und er sieht die Verantwortung für das Verhalten der Frau durchaus bei dem sie erziehenden Mann: „Ich kann dir ferner Männer zeigen, von denen die einen ihre Ehefrauen so behandeln, daß sie in ihnen Mitarbeiter besitzen zur Vermehrung ihrer Hauswesen, die anderen dagegen so, daß sie (ihnen) so viel wie möglich durchbringen. Und soll man deshalb, Sokrates, dem Mann Vorwürfe machen oder der Frau? (fragt Kritobulos). Wenn das Vieh auf der Weide, gab Sokrates zur Antwort, über längere Zeit in schlechtem Zustand ist, machen wir dem Hirten Vorwürfe, und wenn ein Pferd regelmäßig bösartig ist, tadeln wir den Reiter. Was nun die Frau anlangt, wenn sie von ihrem Manne in den Tugenden (der Hausfrau) unterwiesen wurde und dann trotzdem sich schlecht verhält, so dürfte sie allerdings gerechterweise die Schuld tragen; wenn er sie aber über geziemendes Verhalten und die richtige Einstellung zur Arbeit nicht aufklärte und folglich mit ihr als einer in diesen Fragen Unkundigen zusammenlebte, sollte nicht dann gerechtermaßen der Mann angeklagt werden?" (III 10 ff.) Allerdings scheinen die athenischen Männer im allgemeinen nicht viel Sorgfalt darauf gelegt zu haben, denn Xenophon läßt das Gespräch folgendermaßen weitergehen: „Sage uns aber nun, Kritobulos, denn die hier Anwesenden sind ja (deine) Freunde, fuhr Sokrates fort, unbedingt die ganze Wahrheit: Vertraust du irgendeinem anderen von wichtigen Dingen mehr an als deiner Frau? Keinem, antwortete er. Unterhältst du dich aber mit irgend jemand weniger als mit deiner Frau? Wenn auch das nicht, so doch sicher nicht mit vielen, sagte er. Hast du sie nicht als möglichst junges Mädchen geheiratet, das außerdem so wenig wie möglich gesehen und gehört hatte? Allerdings. Ist es nun viel verwunderlicher, wenn sie etwas von dem, was zu sagen oder tun nötig ist, (schon) weiß oder wenn sie Fehler macht?

[76] Siehe Eric Robertson Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles 1951, S. 17 f.; D. L. Cairns, *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993, mit Bibliographie zu interkulturellen Vergleichen. Weitere Literatur bei D. Cohen, *Law, Sexuality and Society*, Cambridge 1990. Zur Bedeutung der Scham für die Menschenführung siehe Hartmut Wilms, 1995, S. 129 ff. und 185 ff.

[77] Vgl. den Kommentar zu I 1344 a 16 f., zum Thema „Jungfräulichkeit", S. 461 ff.

Haben aber diejenigen, denen, wie du sagst, Sokrates, tüchtige Frauen angehören, diese selbst herangebildet?" Woraufhin Sokrates verspricht, Kritobulos mit Aspasia zusammenzubringen, die sich in diesen Fragen besser auskenne.[78] Vgl. den Kommentar zu 1344 a 16 f. und zu 144, 16 ff.

Eine sehr lehrreiche Illustration zum Umgang eines Ehemanns mit seiner jungen Frau aus dem Alltagsleben gibt Lysias, or. I 6. Der des Mordes angeklagte Sprecher, der sich zu seiner Tat berechtigt sieht, weil es sich nach seiner Darstellung um Totschlag an einem auf frischer Tat ertappten Ehebrecher handelte, erzählt den Richtern, wie er seine Frau gleich nach der Eheschließung behandelte (und das kann in diesem Zusammenhang nur bedeuten, daß diese Art der Behandlung in den Augen der Zuhörer tadellos war): Zuerst neigte er dazu, sie weder zu verärgern noch ganz nach ihrem eigenen Wille handeln zu lassen. Er behielt eine wachsames Auge auf sie, soweit das möglich war, und gab ihr nach, soweit es vernünftig war. Nach der Geburt eines Kindes vertraute er ihr dann völlig und überließ ihr alle Angelegenheiten des Hauses, weil er überzeugt war, daß jetzt Einverständnis zwischen ihnen bestehe. Vgl. dazu Aristoteles, *EN* VIII 14, 1162 a 27 ff., zitiert o. S. 326 f. In der Komödie ist die Erziehung offenbar handfester: Fortgesetzte Strafe läßt die Frau zu dem besten aller Besitztümer werden, nachlässige Behandlung dagegen zu einem übermütigen und zügellosen Dinge (Platon Comicus Nr. 98 Edmonds). Vgl. III 141, 14 ff. und 144, 21 f. Zu viel soll die Frau aber möglichst nicht lernen, siehe Menander, Frg. 702 K.: Wer seine Frau Schreiben und Lesen lehrt (ihr die Buchstaben beibringt), ist schlecht beraten, denn er versieht eine schreckliche Schlange mit zusätzlichem Gift.[79] Zum Mann als Lehrender und der Frau als Lernende siehe auch Plutarch, *Praec. Coniug.* Nr. 47, 144 F–145 A.

Eheschließung

Im allgemeinen wird eine Ehe zwischen dem Vormund (kyrios) der Braut und dem Bräutigam ausgemacht (vgl. o. S. 328); es gab aber immer auch Ausnahmen. So berichtet Herodot (VI 122) von einem Athener, der seinen drei Töchtern nicht nur eine großartige Mitgift gab, sondern ihnen auch gestattete, sich ihre Ehemänner unter den Athenern selbst auszusuchen. Andererseits kann ein Vater seinen Sohn auch zu einer bestimmten Heirat drängen,

[78] Siehe dazu Heinrich Dittmar, 1912, der S. 34, aus dieser Xenophon-Stelle erschließt, daß auch der Dialog *Aspasia* des Aischines von der Notwendigkeit einer Erziehung der Frau in der Ehe gehandelt habe, siehe dazu Einleitung II, S. 149 f. Vgl. Xenophon, *Symposion* II 9, mit Barbara Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros: Der Dialog* Aspasia *des Sokratikers Aeschines*, siehe o., Einleitung II, Anm. 143, S. 106 f.

[79] Siehe S. G. Cole, „Could Greek Women Read and Write?", in: H. P. Foley (Hg.), *Reflections of Women in Antiquity*, New York 1981, S. 219–245.

siehe Demosthenes, *Gegen Boiotos* II or. XL 12. Nach einem bei Pseudo-Demosthenes (*Gegen Stephanos* II or. XLVI 18) überlieferten Gesetz galten Kinder dann für legitim (und hatten deshalb Anspruch auf das Bürgerrecht), wenn ihre Mutter zum Zweck der Ehe von ihrem Vater oder einem Bruder von demselben Vater oder dem Großvater väterlicherseits einem Athener anvertraut worden war.[80]

Zu den gegenseitigen Verpflichtungen der Eheleute vgl. einen Ehevertrag, der zwar erst von 92 v. Chr. und dazu aus Ägypten stammt, aber doch instruktiv ist, da sich auf diesem Gebiet im Grundsätzlichen wohl wenig veränderte, wie ein Vergleich mit Buch III zeigt: Zunächst bestätigt der Ehemann Philiskos vor Zeugen, daß er die abgesprochene Mitgift erhalten hat. „Apollonia aber soll bei Philiskos wohnen, ihm gehorchen, wie es der Ehefrau zukommt, und mit ihm gemeinsam über das ihnen Gehörende verfügen. Den ganzen Lebensunterhalt und die Kleidung und das Sonstige, was einer verheirateten Frau gebührt, soll Philiskos Apollonia zu Hause und in der Fremde nach Maßgabe des ihnen Gehörenden gewähren, und dem Philiskos ist untersagt, eine andere Gattin zur Apollonia hinzu heimzuführen oder eine Geliebte oder einen Knaben zu haben oder mit einer anderen Frau Kinder zu zeugen bei Lebzeiten der Apollonia oder in einem anderen Hause zu wohnen, dessen Hausherrin nicht Apollonia ist, oder sie hinauszuwerfen, zu beleidigen oder schlecht zu behandeln oder etwas vom Vermögen zum Nachteil der Apollonia zu veräußern" (Zeile 13–23). Widrigenfalls muß Philiskos die Mitgift zurückzahlen. „In gleicher Weise soll es der Apollonia nicht erlaubt sein, sich bei Tage oder Nacht vom Hause des Philiskos zu entfernen ohne die Einwilligung des Philiskos, noch mit einem anderen Mann zusammen (zu) sein, noch das gemeinsame Heim zu verderben oder dem Philiskos auf die Weise Schande zu bereiten, wie es einem Ehemann Schande bringt" (Zeile 27–29). Der Ehevertrag sieht vor, daß Apollonia sich freiwillig von Philiskos trennen kann.[81]

Aus früherer Zeit sind keine Eheverträge überliefert, und es fragt sich, worin eine „rechtmäßige Ehe" überhaupt bestand. Für die Zeit der homerischen Epen formuliert Lacey[82]: „In Homer, the state of marriage was the state of living openly with a woman and calling her your wife, installing her

[80] Vgl. I. Arnaoutoglou, *Ancient Greek Law*, London/New York 1998, Nr. 12, S. 16 f., mit weiterer Literatur.

[81] Aus Bernhard Palme, „Alltagsgeschichte und Papyrologie", in: Edith Specht (Hg.), *Alltägliches Altertum*, Frankfurt/M. u. a., 1988, S. 155–205, Zitate S. 159–167 (mit Kommentaren, Anmerkungen und ausführlicher Bibliographie), vgl. Anne-Marie Vérilhac,/Claude Vial, 1998, Kap. 6: „Les obligations des époux", S. 267–279. Ein weiterer Ehevertrag u. S. 336 unter Eheliche Treue.

[82] „Homeric ΕΔΝΑ and Penelope's ΚΥΡΙΟΣ", in: *Journ. of Hellenic Studies* 86, 1966, S. 55–68, Zitat S. 62.

as the mistress of your οἶκος and acknowledging her children as your heirs." In der klassischen Polis ging die sogenannte Engye[83], die feierliche Überhändigung der Braut durch ihren Kyrios an den Bräutigam, dem eigentlichen ehelichen Zusammenleben, dem Synoikein, oft lange Zeit voraus. Erst die Ekdosis, die ‚Herausgabe' der Braut und ihre offizielle, öffentliche Überführung in den neuen Oikos, stellte den Beginn der eigentlichen Ehe dar. Eine Definition dieses „Zusammenlebens" (synoikein) gibt der Autor der berühmten Rede *Gegen Neaira*: „Denn das bedeutet ja das synoikein: daß jemand Kinder zeugt und Söhne in seine Phratrie und seinen Demos einführt und Töchter verheiratet" (Pseudo-Demosthenes, or. LIX 122).

Hochzeitsriten (I 1344 a 10 f.; III 143, 23 f.)

Die Übersiedlung der Braut in den Oikos ihres Ehemannes wurde mit verschiedenen Festlichkeiten begangen, zu denen sowohl eine Feier im Hause der Brauteltern als auch eine solche im Haus des Bräutigams gehörten. Festlich vollzog sich auch der Zug der Braut in ihr neues Heim selbst, ihr Hineinführen (eisagein), stellte doch die Öffentlichkeit dieses Vorgangs einen wichtigen Teil der „Legitimierung" einer Ehe dar.[84] Es gibt viele Darstellungen dieser Festlichkeiten, aber der in Buch I, allerdings nur als Pythagoreer-Spruch, erwähnte Akt der Aufnahme der Frau „wie einer Bittflehenden vom Altar", ist nirgends als realer Teil der Riten belegt. Vgl. den Kommentar zur Stelle.

Eheliche Treue (siehe auch unter Kinder) (I 1344 a 12; III 140, 8 f.; 141, 14 ff.; 143, 25 ff.; 146, 1 ff.)

Es fällt grundsätzlich auf, daß in Buch I, wie in Buch III, (siehe Kommentar zu 143, 25 ff.), nur vom Vergehen des Mannes die Rede ist, nicht von einem solchen der Frau.[85]

Iamblich, *Vita Pyth.* 48, heißt es, unmittelbar dem Vergleich der Frau mit einer Bittflehenden (vgl. 1344 a 10) vorangehend: „Sehet auch ernstlich dar-

[83] Beispiel einer Engye: Menander, *Perikeiromene*, Vers 410 ff.

[84] Für die Zeit der homerischen Epen siehe die berühmte Schildbeschreibung: *Il.* XVIII 490 ff.; Renate Zoepffel, 1985, S. 338 ff., für Athen ebd., S. 383 ff.

[85] Anders z. B. Bryson, siehe Einleitung IV, S. 280, Kapitel IV, § 159. Zum weiblichen Ehebruch siehe Cynthia B. Patterson, 1998, S. 138 ff. Patterson vertritt (S. 120) die Ansicht, es sei nach mehrheitlicher Meinung in der Antike gleichgültig gewesen, ob eine Frau in einen Ehebruch eingewilligt habe oder vergewaltigt worden sei. Siehe aber Xenophon, *Hiero* III 4, wo es heißt, wenn eine Frau außerehelichen Geschlechtsverkehr infolge eines Unglücks (κατὰ συμφοράν) gehabt habe, ehre ihr Mann sie deswegen nicht weniger, falls ihre Zuneigung zu ihm unbeeinträchtigt geblieben sei. Nach der Überlieferung der attischen Redner (Pseudo-Demosthenes, *Gegen Neaira* 87, siehe I. Arnaoutoglou, *Ancient Greek Law*, siehe o., Anm. 80, S. 22 f.) durfte der Mann nach der Entdeckung eines Ehebruchs seiner Frau nicht mehr mit ihr zusammenleben, sonst verlor er das Bürgerrecht.

auf, daß ihr selbst nur eure eigene Frau kennt, und daß die Frau nicht mit anderen das Geschlecht verfälscht, weil der eigene Gemahl sie mißachtet und ihrer unwert ist." In Kapitel 50 berichtet Iamblich dann, die Krotoniaten hätten auf die Rede des Pythagoras hin die bei ihnen bisher landesüblichen Nebenfrauen verstoßen, und Kapitel 132 wird die Anekdote erzählt, die Frauen von Kroton seien zu der Frau eines Pythagoreers gegangen und hätten sie aufgefordert, „Pythagoras mit ihnen zusammen zu überreden, mit ihren Männern über die Keuschheit zu sprechen, die sie ihren Frauen schuldig seien. So geschah es: die Frau versprach es, Pythagoras redete mit den Männern von Kroton, und sie ließen sich überzeugen. So wurde die Zuchtlosigkeit, die damals im Schwange war, vollständig beseitigt."

Ulrich Victor 1983, S. 132 ff., verweist auf Eheverträge ptolemäischer Zeit,[86] „deren erster Punkt das Verbot außerehelicher sexueller Beziehungen innerhalb und außerhalb des Hauses war". Genau genommen soll der Mann lediglich: keine andere Frau zu der, mit welcher der Vertrag abgeschlossen wird, hinzu „ins Haus führen" (also wohl als Zweitfrau, da der Begriff eisagein terminus technicus für die antike Eheschließung ist)[87], er soll keine Geliebte und keinen Lieblingsknaben halten und zu Lebzeiten der Vertragspartnerin keine Kinder mit einer anderen Frau zeugen, außerdem soll er die Vertragspartnerin weder angreifen noch zügellos behandeln noch mißhandeln (ἐμβάλλειν, ὑβρίζειν, κακούχειν, die exakte inhaltliche Unterscheidung dieser Handlungsweisen müßte im einzelnen geklärt werden, ὑβρίζειν kann auch das ungezügelte Befriedigen der Lüste oder Begierden bedeuten, was in den Komplex des richtigen sexuellen Umgangs mit der Ehefrau führt.[88]) Es ist aber nichts darüber ausgesagt, wie der Mann z. B. bei einem Gastmahl mit den dort anwesenden Hetären oder mit seinen Sklavinnen umzugehen hat.[89] Hetären spielten nach Ausweis der Quellen sogar eine Rolle als Statussymbol, um das junge Männer regelrechte „Hahnenkämpfe" austrugen.[90] Die sexuelle Enthaltsamkeit des Mannes wird also nur dort gefordert, wo die Rechte der Ehefrau innerhalb des Hauses durch eine ständige Konkurrentin oder in materiel-

[86] Ludwig Mitteis/Ulrich Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, Bd. II 2, Leipzig/Berlin 1912, Nr. 284 (wahrscheinlich 2. Jahrhundert v. Chr.), vgl. Nr. 283 und 285 ff., siehe auch Bd. II 1, S. 213 ff., vgl. dazu o. S. 334 unter Eheschließung, ein fast gleichlautender Vertrag.

[87] Vgl. o. S. 335. Daß es eine Beleidigung der Ehefrau war, wenn der Mann seine Hetäre ins Haus brachte, geht schon aus der *Il.* IX 447, und *Od.* I 432 f., hervor. Vgl. auch Andokides, or. IV 14.

[88] Siehe dazu u. S. 347 ff.

[89] Siehe dazu James N. Davidson, 1999; Teil II: „Verlangen", S. 95–159 (nicht immer ganz zuverlässig, was allerdings auch an der Übersetzung liegen kann), auch Elke Hartmann, 2000c, S. 377–394.

[90] Elke Hartmann, 2000c, S. 382 f. Zum verderblichen Einfluß einer Hetäre ebd. S. 385 f. mit Verweis auf Isaios, or. VI 21; Demosthenes, or. XLVIII 55, XXXVI 45. Einen lebendigen Eindruck vom Hetärenwesen vermittelt die Rede *Gegen Neaira*, jetzt leicht zugänglich ge-

ler Hinsicht, durch die Unterhaltung von Geliebten, gleich welchen Geschlechts, beeinträchtigt wird.[91] Zwar wird der Ehebruch in den Lehrschriften als das wesentlichste Unrecht eines Ehemannes gegenüber seiner Frau bezeichnet (I 1344 a 12) und Odysseus immer wieder als Vorbild der ehelichen Treue gerühmt (III 146, 3), dem deshalb auch die treue Penelope als ebenbürtige Partnerin gegenüber steht, aber die allgemeine Moralauffassung neigte dazu, männliche Verstöße gegen das Treuegebot mit einer Affektlehre zu erklären, derzufolge die ‚Liebe' eine seelische Krankheit und als solche auch von der Ehefrau mit Geduld zu ertragen sei.[92] Periktione (bei Stobaios IV 28, 19, S. 629 Hense, siehe Einleitung IV, S. 291) verlangt sogar, daß zwar die Frau die eheliche Treue nicht verletzen dürfe, dem Mann aber ein derartiger Fehler zuzugestehen sei.

Die Philosophen äußern sich in den Idealstaatsentwürfen sehr viel strikter, was wohl vor allem mit der Polisordnung, die durch unübersichtliche Familienverhältnisse gestört würde, zusammenhängt. Zu Platon, *Gesetze* VIII 841 d, siehe den Kommentar zu III 143, 25 ff. sowie Einleitung II, S. 174 f. Aristoteles beschäftigt sich mit dem Thema im Zusammenhang seiner Überlegungen zur Erziehung unter dem Aspekt der Sorge für die Erzeugung gutveranlagter Kinder (*Pol.* VII 16, 1334 b 29 ff., siehe Kommentar zu III 141, 14). 1335 b 38 ff. heißt es: „Was aber den geschlechtlichen Umgang eines Mannes mit einem anderen Weibe als seinem eigenen und einer Frau mit einem anderen Manne anlangt, so muß es überhaupt und unter allen Umständen schlechterdings für unerlaubt gelten, sich auf denselben einzulassen, solange man Gatte und Gattin heißt und ist, wer aber gar während der zur Kinderzeugung bestimmten Zeit sich beikommen läßt, so etwas zu tun, soll mit Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte als einer seinem Vergehen entsprechenden Züchtigung bestraft werden" (Übersetzung Susemihl/Kullmann).

Die erste Rede des Lysias, in der es um die Tötung eines in flagranti ertappten Ehebrechers durch den Ehemann geht, ist ein Beleg für die Strenge der Rechtsprechung im Fall des Ehebruchs, wobei es jedoch nicht um eheliche Moral in unserem Sinne geht, sondern um die Schädigung des Rechtes eines Kyrios und die Gefahr, daß „fremde" Kinder, in diesem Ehebruch gezeugt, in den Haus- und Totenkult eines Oikos eindringen könnten.[93] Zur Unterschei-

macht in: *Apollodoros „Against Neaira" (D. 59)*, edited with Introduction, Translation and Commentary by Konstantinos A. Kapparis, *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* Bd. 53, Berlin/New York 1999. Siehe insgesamt auch Victor Ehrenberg, 1968, S. 110 ff., 185, 200 ff. mit vielen Belegstellen, sowie ausführlich Cheryl Anne Cox, 1998, S. 170–189, aufgrund der Redner.

[91] Vgl. dazu das Zitat aus Michel Foucault, 1986, S. 208, u. S. 342. Zum Verhältnis der normativen Vorgaben der Lehrschriften zur Realität des Alltags allgemein siehe o. S. 311 ff.

[92] Siehe dazu ausführlich den Kommentar zu III 141, 14 ff.

[93] Siehe dazu Buch III 140, 8 f., 144, 14. Zum Ehebruchsprozeß bei Lysias Ulrich Manthe, „Die Tötung des Ehebrechers", in: Leonhard Burckhardt/Jürgen v. Ungern-Sternberg (Hg.),

dung zwischen Vergewaltigung, Ehebruch und Verführung, bzw. zwischen Geschlechtsverkehr mit und ohne Einwilligung, aus rechtlicher Perspektive siehe David Cohen, „Consent and Sexual Relations in Classical Athens", in: Angeliki Laiou, 1993, S. 5–16. Siehe auch Cynthia B. Patterson, 1998, S. 107–179: Kap. IV: „Marriage and Adultery in Democratic Athens", und Kap. V: „Adultery Onstage and in Court". Cynthia B. Patterson (S. 145) sieht im Ehebruch einen Angriff auf den Oikos, auch von seinen eigenen Mitgliedern, der aber von öffentlichem Interesse ist, weil der Oikos ein Mikrokosmos der Polis ist. Michel Foucault (1986, S. 227 f.) betont dagegen eher die Rechte der Ehefrau. Ihm zufolge bilden eine außereheliche Beziehung, ein Konkubinat und vielleicht illegitime Kinder ernsthafte Verstöße gegen den Respekt, den man der Gattin schuldet. Alles, was in den sexuellen Beziehungen ihres Gatten die privilegierte Stellung der Ehefrau verletzt, ist – jedenfalls in der aristokratischen Regierung des Hauswesens – ein Anschlag auf deren notwendiges und wesentliches Recht.

Folge des männlichen Ehebruchs ist möglicherweise die *Eifersucht* der Frau, deren verheerende Wirkung immer wieder hervorgehoben wird. Hierauf bezieht sich auch Buch I 1344 a 9, die Warnung vor der Vergeltung der Frau. Bei Euripides heißt es (*Medea*, Vers 263–266): In allen anderen Dingen sei die Frau ängstlich und fliehe den Anblick von Schlachtfeld und Waffen. Wenn ihr aber in ihrem Bett, d. h. in der Ehe, Unrecht getan worden sei, gebe es kein mörderischeres Herz als ihres. Die Furcht vor der Rache der betrogenen Frau und ihren Ränken wird durch die Dramen offenbar stets wachgehalten. Vgl. *Andromache*, Vers 904 ff., *Ion*, Vers 843–846, siehe auch III 145, 23 ff. zu Klytaimnestra.

Vgl. noch Nasir (bei Martin Plessner, 1928, S. 71 f.): „Man soll selbst dann nicht die Eifersucht der Frau herausfordern, wenn die nun Bevorzugte ihr an Schönheit, Vermögen, Rang und Familie überlegen ist; denn die Eifersucht, eine angeborene Eigenschaft der Frauen, bringt sie in Verbindung mit ihrem mangelnden Verstand zu Schändlichkeiten und anderen Taten, die das Haus in jeder Hinsicht ruinieren."

Die rechtliche Stellung der Frau

In den Büchern I und III wird die rein rechtliche Stellung der Frau nicht thematisiert, es sei denn, die Stellen I 1344 a 8 und III 140, 7, könnten als Hinweise darauf gedeutet werden, siehe dazu die Kommentare. Dieses Ausblenden des Themas ist im ethisch orientierten Charakter der Lehrschriften begründet und verstärkt diesen.[94]

Große Prozesse im antiken Athen, München 2000, S. 219–233. Siehe auch Daniel Ogden, *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford 1996.

[94] Vgl. dazu Einleitung III, S. 209. Weiterführende Literatur S. 393 f.

2.5 Geschlechterbeziehungen

Über das Verhältnis der Geschlechter zueinander ist schon in der Antike intensiv nachgedacht worden. Grundsätzlich wird die Überlegenheit des Mannes, die auch biologisch begründet wird, nicht angezweifelt,[95] Differenzierungen finden sich aber ebenso. Am bekanntesten ist Platons Vorstellung von der weitgehenden Gleichwertigkeit zumindest einzelner Frauen aus dem Wächterstand des Idealstaats.[96] Aristoteles äußert sich an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Zusammenhängen über das Verhältnis der Geschlechter zu einander; *Pol.* I 3, 1253 b 9, nennt er das Verhältnis der Eheleute ein „eheliches" (γαμική), denn es gebe kein besonderes Wort für diese Art von Herrschaft innerhalb des Hauses.[97] Vgl. Kallikratidas (bei Stobaios IV 28, 85, 17, S. 686 Hense), der die Herrschaftsform innerhalb der Ehe für eine politische hält, weil das gemeinsame Wohl der Beteiligten angestrebt werde. Als Teilhaberin an der Lebensgemeinschaft, und das heißt auch am Besitz des Oikos, und der Kindererzeugung (societas vitae und procreatio liberorum siehe o. S. 326 f.) kann die Frau in der Ehe nicht völlig abgewertet werden, wenn auch Hesiod den Verdacht hegte, die Frau arbeite im Hause nicht und zehre nur auf, was der Mann in mühevoller Arbeit einbringe.[98] Daß Hesiod damit nicht allein stand, beweist Semonides, bei dem es heißt: „Und unterdessen kaut im Winkel sie/ Bei Nacht bei Tage, kaut am Herde stetig fort", bzw. „[d]och eins versteht sie gründlich: Essen, weiter nichts."[99] Aber diese Vorwürfe gehören bereits in den Zusammenhang der antiken Misogynie.[100]

Misogynie

Misogyne Äußerungen finden sich schon bei Hesiod (vgl. o.). Pandora, die erste Frau, die Zeus als Strafe für den Entwendung des Feuers zu den Menschen schickte, zeichnet sich durch „scharwenzelnden Sinn und verschlagene Artung" (*Erga*, Vers 67, 77 f.) aus und bringt alles Unglück über die Menschen. Und er rät (Vers 373 ff., vgl. 703 ff.): „Laß nicht ein Weib deinen Sinn, das den Steiß dreht, listig betören,/ Gleisnerisch süß dich beschwatzend, den Blick auf den Vorrat im Hause./ Wer einem Weibe vertraut, der Mann hat Vertrauen zu Gaunern." Besonders heftig ist die Invektive, die Semonides

[95] Dazu besonders Sabine Föllinger, 1996, passim.
[96] Siehe dazu Einleitung II, S. 179.
[97] Siehe Kommentar zu 1343 a 4. Seine ausführliche Behandlung des Eheverhältnisses, *EN* VIII 14, 1162 a 16 ff., ist o. S. 326 f. zitiert.
[98] *Erga*, Vers 373 ff., 703 ff.
[99] VII 46 f., 24, übers. v. W. Marg, in: *Griechische Lyrik in deutschen Übertragungen*, hg. v. W. Marg, Stuttgart 1964; vgl. Semonides VII 6.
[100] Zu der vieldiskutierten Fragestellung, ob antike Frauen unzufrieden mit ihrem Schicksal waren und zu den Gefühlen zwischen Eheleuten siehe Mary R. Lefkowitz, „Wives and

(7. Jh. v. Chr., vgl. o.) gegen die Frauen gedichtet hat. Er zählt zehn verschiedene Arten von Frauen auf, von denen nur die zehnte, die der Biene ähnelt, erträglich ist. Die anderen, die er mit Schwein, Fuchs, Hund, Erde, Meer, Esel, Wiesel, Pferd und Affen vergleicht, sind alle im Grunde unerträglich. Ihnen wird Faulheit, Schmutzigkeit, Geschwätzigkeit, Neugier, Freßsucht, Launenhaftigkeit, Widersetzlichkeit, Geilheit, Arbeitsscheu, Putzsucht und Verschlagenheit vorgeworfen, und das Fazit lautet: „Dies hat ja als der Übel größtes Zeus geschaffen:/ die Frauen."[101] Einen anderen Ausbruch der Frauenfeindlichkeit stellt der große Monolog des Hippolytos in dem gleichnamigen Drama des Euripides dar (Vers 614–644), der in der Antike häufig als Frauenfeind angesehen wurde. Daß in der Komödie misogyne Passagen häufig sind, hängt mit dem Genos zusammen und ist nichts spezifisch Altgriechisches.[102]

Freundschaft zwischen den Eheleuten (I 1344 a 18, vgl. auch 1343 b 15 ff.; III 141, 12; 146, 13 ff.)

Frühestes Zeugnis für die Bedeutung der Eintracht zwischen den Eheleuten ist die Passage aus der *Odyssee* (VI 239–246), die der Autor von Buch III zitiert (146, 15 f., siehe den Kommentar). Nach Iamblich (*Vita Pyth.* 229 ff.) lehrte Pythagoras die Freundschaft aller mit allen, darunter auch die zwischen Mann und Frau, Kindern, Geschwistern und Hausgenossen durch unverbrüchliche Gemeinschaft (koinonia, 230). Grundlage der Freundschaft ist die „Gleichheit der Sitten", die der Mann durch seine Erziehung der Frau hervorbringen muß (siehe den Kommentar zu I 1344 a 18 u. o. S. 332 f.). Zu dieser Freundschaft gehört gemeinsame Beratung (III 141, 4 ff.) und wohl auch die Aufgabe der Frau, dem Mann in Freud und Leid beizustehen, wie sie der Autor von Buch III besonders hervorhebt (siehe den Kommentar zu 141, 10–13, dort auch das Zitat einer eindrucksvollen Passage aus Menander, *Die Prozessierenden*).

Aristoteles definiert die (politische) Eintracht folgendermaßen (*EN* IX 6, 1167 a 22 ff.): „Auch die Eintracht scheint eine Art von Freundschaft zu sein. Darum ist sie nicht bloß die Gleichheit der Ansichten. Denn dies kann es auch unter Menschen geben, die einander gar nicht kennen. Auch nennen wir nicht jene einträchtig, deren Ansichten über irgend etwas Beliebiges übereinstimmen, wie etwa über die Himmelserscheinungen (denn hierüber einer

Husbands", in: Ian McAuslan and Peter Walcot (Hg.), *Women in Antiquity*, Oxford 1996, S. 67–82.

[101] Stobaios IV 22, 193 = Semonides, Frg. 7 Diehl. Siehe auch W. J. Verdenius, „Semonides über die Frauen. Ein Kommentar zu Fr. 7", in: *Mnemosyne* 21, 1968, S. 132–158, und 22, 1969, S. 299–301. Siehe auch Nicole Loraux, *Les enfants d'Athena*, Paris, 1981, S. 75–117.

[102] Beispiele siehe bei Konrad Gaiser, *Für und wider die Ehe. Antike Stimmen zu einer offenen Frage*, siehe o., Einleitung II, Anm. 359.

Meinung zu sein hat mit Freundschaft nichts zu tun), sondern man bezeichnet etwa eine Stadt als einträchtig, wenn die Bürger über das Zuträgliche einer Meinung sind und dasselbe wünschen und das tun, was gemeinsam beschlossen wurde. Man ist also einträchtig im Handeln, und zwar in Dingen, die bedeutend sind und beiden Teilen oder allen zukommen können [...]". Zur Freundschaft zwischen den Eheleuten äußert sich Aristoteles grundsätzlich in der *Nikomachischen Ethik* (VIII 14, 1162 a 16–33, zitiert o. S. 326 f.). Als aristokratisch bezeichnet er die Freundschaft (philía) des Mannes zu seiner Frau *EN* VIII 13, 1161 a 22 ff: „Die Freundschaft des Mannes zur Frau ist dieselbe wie die in der Aristokratie. Sie beruht auf der Tüchtigkeit; dem Besseren kommt das größere Gut zu, und jedem das, was zu ihm paßt."[103]

Vgl. Kallikratidas bei Stobaios IV 28, 85, 17 , S. 684 f. Hense, und Periktione IV 28, 85, 19, S. 693 Hense.[104]

Achtung vor der Frau (III 143, 25 ff.; 144, 3 ff.; 12 ff.)

Einerseits soll der Mann der Frau die ihr zustehende Ehre zukommen lassen und sie mit Achtung behandeln (144, 12 ff., vgl. dazu den Kommentar, besonders auch zur Frage, ob es sich hierbei auch oder ausschließlich um das sexuelle Verhalten gegenüber der Ehefrau handelt)[105], andererseits kann die Frau sich durch ihr Verhalten Achtung im Hause bis ins Alter erwerben (III 140, 19). Bei Xenophon heißt es dazu (*Oikonomikos* VII 42): „Das Erfreulichste von allem jedoch wird sein, wenn du (eines Tages) angesehener dastehst als ich und auch mich zu deinem Diener gemacht hast, und du nicht mehr befürchten mußt, bei fortschreitendem Alter im Haus weniger geachtet zu werden, sondern du darauf vertrauen kannst, daß du – älter geworden – in dem Maße an Achtung gewinnst im Hause, wie du für mich eine wertvollere Partnerin und für die Kinder eine tüchtigere Sachwalterin der Haushaltung wirst." Im Allgemeinen geht es um die Ordnung und den Frieden im Oikos, wie schon die homerischen Epen zeigen. Laertes, der Vater des Odysseus, hat sich aus Respekt vor dem Zorn seiner Frau des Geschlechtsverkehrs mit der Sklavin Eurykleia enthalten: „Diese hatte einst Laertes gekauft aus seinem eigenen Vermögen/ Als ganz jung sie noch war, zum Preise von zwanzig Rindern/ Wie eine teure Gemahlin ehrte er sie in den Hallen/ Ohne ihr Lager zu teilen, aus Scheu vor dem Zorne der Gattin" (*Od.* I 430 ff.).

[103] Siehe dazu auch Einleitung II, S. 187 ff. unter Aristoteles, vgl. Renate Zoepffel, in: Jochen Martin/Renate Zoepffel, 1989, S. 492.

[104] Zu beiden vgl. Einleitung IV, S. 283 ff. und S. 88 ff. Zur Freundschaft allgemein siehe auch Kommentar zu III 146, 24 f. sowie A. Fürst, „Freundschaft als Tugend. Über den Verlust der Wirklichkeit im antiken Freundschaftsbegriff", *Gymnasium* 104, 1997, S. 413–433.

[105] Dazu u. S. 347.

Andererseits zieht eine gute Ehefrau, zumindest in Troja, das uneheliche Kind ihres Mannes wie ihr eigenes im Hause auf (*Il.* V 70 f.). M. Foucault deutet die hier gemeinte Würde der Frau folgendermaßen: „Worum es in dieser reflektierten Praktik des Ehelebens geht, worauf es für die gute Ordnung des Hauses, für seinen Frieden ankommt und was die Frau beanspruchen kann, ist, daß ihr als rechtmäßiger Gattin der hervorragende Platz vorbehalten bleibt, den ihr die Heirat gegeben hat: daß ihr keine andere vorgezogen wird, daß sie ihren Rang und ihre Würde nicht verliert, daß sie an der Seite ihres Gatten nicht durch eine andere ersetzt wird – darum geht es ihr vor allem. Denn die Bedrohung der Ehe kommt nicht von dem Vergnügen, das der Mann da oder dort finden mag, sondern von den Rivalitäten, die zwischen der Gattin und den anderen Frauen um die Stellung und den Vorrang im Haus ausbrechen können. Der ‚treue' (pistós) Gatte ist nicht derjenige, der den Ehestand mit dem Verzicht auf jedes sexuelle Vergnügen mit einer andern verbindet; sondern derjenige, der seiner Frau die ihr durch die Ehe zugesprochenen Vorrechte bis zuletzt bewahrt."[106] So erklärt sich auch, daß das „Ertragen von Krankheiten" des Mannes (vgl. Buch III 141, 14 f. und 24 mit dem Kommentar), der Würde der Frau keinen Abbruch tun kann.

2.6 Sexualität

Allgemein und in der Ehe (I 1344 a 13–15; III 144, 10 ff.; 145, 4; 146, 7 ff.)

Die Griechen bezeichneten das, was wir unter dem Begriff Sexualität subsumieren,[107] als das, was zu Aphrodite gehört, als „Werke der Aphrodite" (ἀφροδίσια, Hesiod, *Erga*, Vers 699). Grundsätzlich sind die Aphrodisia von Natur aus notwendig, denn nur durch sie kann eine Gattung von Lebewesen als solche dem Tod entrinnen (Platon, *Gesetze* I 636 c; Aristoteles, *De gen. anim.* II 1, 731 b 18 ff., bes. 31–35; siehe auch den Kommentar zu I 1343 b 8 ff.). Und damit die Lebewesen ihrer Aufgabe zur Reproduktion auch nachkommen, hat die Natur den dazu notwendigen Akt mit Lust verbunden, ebenso wie beim Essen und Trinken, die ebenso lebensnotwendig sind. An

[106] 1986, S. 208.

[107] Siehe dazu insgesamt die zwar manchmal in der Interpretation antiker Quellenstellen nicht ganz adäquaten, aber sehr anregenden und differenzierenden Beobachtungen und Überlegungen von Michel Foucault, 1986; der Versuch, Foucaults Mißverständnisse, die aus unzureichender Vertrautheit mit den antiken Texten stammen, zu korrigieren, seinen grundsätzlichen Zugriff auf das Thema aber zu wahren, findet sich bei Wolfgang Detel, *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt/M. 1998. Siehe auch D. M. Halperin, „Is there a History of Sexuality?", in: *History and Theory* 28, 1989, S. 257–274.

sich sind diese Lüste also ebenso naturnotwendig wie moralisch unbedenklich.[108]

Die Epen Homers zeigen einen weitgehend offenen, unverkrampften Umgang mit der Sexualität außerhalb und innerhalb der Ehe.[109] So sagt Thetis zu ihrem unaufhörlich über den Tod seines Freundes Patroklos klagenden Sohn Achill: „Mein Kind! Wie lange willst du mit Wehklagen und Betrübnis/ Dein Herz verzehren und gedenkst weder der Speise/ Noch des Lagers? Und ist es doch gut, sich mit einer Frau in Liebe/ Zu vereinigen!“[110] Und wenn es bei den Abenteuern des Odysseus nach Darstellung des Dichters auch durchaus die Göttinnen sind, die den aktiven Part übernehmen,[111] läßt er den Helden doch selbst sehr offen davon erzählen, und nach seiner Heimkehr nach Ithaka und der Wiedererkennung der Ehegatten erfreuen sich beide Partner am „ersehnten Lager“ (XXIII 300). Bei den Pythagoreern wurde offenbar differenziert, denn der eheliche Sexualverkehr stellte keine religiöse Verunreinigung dar: „Kommst du von dem ehelichen Gemahl, so ist es göttliches Recht, noch am selben Tag an die Heiligtümer heranzutreten, keineswegs aber, wenn du von verbotenem Umgang kommst“ (Iamblich, *Vita Pyth.* 55). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Nachricht bei Plutarch (*Solon* 20, 3), der große Gesetzgeber habe ein Gesetz erlassen, demzufolge der Ehemann einer Erbtochter (Epikleros) ihr in jedem Fall dreimal im Monat beiwohnen müsse, damit durch die Geburt eines Kindes der Herkunftsoikos der Frau erhalten werde. In seiner Schrift *Über die Liebe* (23, 753 D) erklärte Plutarch die Regelung dann damit, Solon habe erreichen wollen, daß, so wie die Staaten ihre geschlossenen Bündnisse von Zeit zu Zeit erneuern, ebenso auch Ehegatten nach den jeweils vorgefallenen Uneinigkeiten durch solche Liebesbezeugungen ihre Ehe wieder erneuern sollten.

Bei Hesiod taucht aber bereits das Motiv der sommerlichen Geilheit der Frauen auf, die unersättlich und damit bedrohlich sind (*Erga*, Vers 686, vgl.

[108] Vgl. Antisthenes, Frg. 109a Caizzi = Clemens von Alexandria, *Stromata* II 20, 107, 2 f. Siehe insgesamt zu den Aphrodisia die Bemerkungen und quasi-wissenschaftlichen Erklärungen bei (Aristoteles), *Probl.*, Buch IV mit dem Kommentar von H. Flashar, 1983, S. 456 ff., und auch Michel Foucault, 1986, S. 141–150: „Die Diät der Lüste“, S. 151–160: „Risiken und Gefahren“, und S. 161 ff.

[109] Vgl. R. Gordesiani, „Liebe im homerischen Epos“, in: *Philologus* 141, 1997, S. 173–183.

[110] *Il.* XXIV 128 ff. Für „Lager“ steht hier das Wort, das nicht für das eheliche Bett gebraucht wird (eune/εὐνή), vgl. Renate Zoepffel, 1985, S. 341.

[111] Bei Kirke „besteigt“ Odysseus deren Lager auf Weisung des Hermes, um seine Gefährten wieder zurückverwandeln zu lassen (X 297) oder um eine Bitte von ihr erfüllt zu bekommen (347, 480), vgl. III 146, 7 ff. Bei Kalypso hält er sich nur noch gezwungen auf, denn sie gefällt ihm nicht mehr (V 155), aber vor seiner Abfahrt „erfreuen sie sich an der Liebe“ (230). Interessant auch die Klage der Kalypso (V 118 ff.) über die Eifersucht der Götter, „die ihr den Göttinnen neidet, daß sie bei Männern ruhen offenkundig, wenn eine sich einen zum lieben Lagergenossen gemacht hat“, wie es bei Eos und Demeter der Fall gewesen sei.

Semonides VII 91)[112]. Diese Auffassung könnte Ausdruck eines ständig sich steigernden Kampfes gegen die Sexualität der Frau sein, dessen Motive moderne Forschung im Wunsch nach einer Unterdrückung der Frau erkennen will.[113] Schon der sizilische Gesetzgeber Charondas soll jede Art des Geschlechtsverkehrs außerhalb der Ehe verfolgt und den Frauen Keuschheit empfohlen haben.[114] Sogar die Mediziner meinten, in diesem Bereich eine besondere Veranlagung der Frauen erkennen zu können, und waren der Meinung, Frauen müßten sofort nach Erreichen der Pubertät möglichst schnell heiraten, um Sexualverkehr haben zu können, weil sie sonst Schaden an ihrer Gesundheit nähmen.[115] Auch war man der Ansicht, Frauen zögen aus der Sexualität mehr Genuß als Männer, so jedenfalls Hesiod, Frg. 275, wo die Geschichte von Teiresias erzählt wird, der auf Grund einer Wette zwischen Zeus und Hera in eine Frau verwandelt und von Hera mit Blind-

[112] Dazu Ann L. T. Bergren, „Language and the Female in Early Greek Thought", in: *Arethusa* 16, 1983, S. 69–95. Zur jahreszeitlichen Differenzierung der Geschlechtslust bei Männern und Frauen: (Aristoteles), *Probl.* IV 25 und 28 mit dem Kommentar von H. Flashar, S. 467; auch Hippokrates, *De victu* I 24, 1 und III 68 mit M. Foucault, 1986, S. 143 ff. Vgl. Kenneth J. Dover, 1973, S. 59–73. S. 64 f. verweist Dover auf I 1343 b 4 f. (der Mann/Bauer ist in der Lage, sich abzumühen und Strapazen zu ertragen) und 1343 b 30 ff. (die unterschiedlichen Anlagen bei Mann und Frau) zur Erklärung für die Annahme, der Mann sei besser in der Lage, Hunger, Durst, Schmerz, Müdigkeit, Wetterwechseln usw. zu widerstehen und deshalb auch sexuellen Bedürfnissen. Vgl. Xenophon, *Agesilaos* 5, *Mem.* IV 5, 9.

[113] Siehe dazu den sehr interessanten Aufsatz von Holt N. Parker, 1992, S. 90–111, hier S. 92 f. und 106. Parker weist darauf hin, daß in der Antike sexuelle Handbücher fast ausschließlich Autorinnen zugeschrieben wurden und zwar Sklavinnen oder Hetären, die mehr Erfahrungen als Ehefrauen hätten. Nach dem byzantinischen Lexikon Suda soll aber auch die Philosophin und Historikerin Pamphile von Epidauros, die zur Zeit Neros lebte, *Über Erotik* (Περὶ Ἀφροδισίων) geschrieben haben, was Parker als Verunglimpfung der gelehrten Frau deutet. Eine Philainis, die um 370 v. Chr. datiert wurde, gab dem gesamten Genos von Schriften den Namen. Unter ihm ist ein Papyrus überliefert, der erkennen läßt, daß derartige Schriften ausführliche Handbücher sexueller Aktivitäten darstellten, die sich als didaktische Schrift, also als Techne, gaben: siehe R. Merkelbach, „‚φαύσω'?", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 9, 1972, S. 284 (zu Pap. Oxy. 2891: Anweisung für Männer zur Gewinnung einer Frau durch schmeichelhafte Anrede); Holt N. Parker, „Another Go at the Text of *Philaenis* (P. Oxy. 2891)", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 79, 1989, S. 49–50. In der moralphilosophischen Tradition wurden sexuelle Handbücher immer wieder in Zusammenhang gebracht mit Kochbüchern und Gourmetratgebern wie dem des Archestratos von Gela (Athenaios, *Deipnosophisten* VII 310; Sizilien galt allgemein als die Insel des Luxus und der Genußsucht). Den Gegensatz dazu bildete die Sophrosyne, die Selbstbeherrschung. Ovid benutzte und parodierte in seiner *Ars amatoria* derartige Schriften.

[114] Siehe Stobaios, IV 2, 44, 24, S. 149 ff. Προοίμια νόμων, S. 154 zum Zusammenleben von Mann und Frau, vgl. auch Diodor XII 18; zur Historizität siehe B. Niese, s. v. Charondas, *RE* III 2, 1899, Sp. 2182.

[115] Hippokrates, *De generatione* IV 3: Wenn die Frauen mit den Männern verkehren, so befinden sie sich wohler; wenn nicht, geht es ihnen weniger gut. Einerseits wird nämlich die Gebärmutter im Koitus feucht und nicht trocken; ist sie aber trocken, so zieht sie sich heftig zusammen – mehr als gut ist; und durch heftiges Zusammenziehen bereitet sie dem Körper

heit geschlagen wurde, als er nach seiner Rückverwandlung von seinen Erfahrungen berichtete und den Frauen dabei den größeren Vorteil zuerkannte.[116]

Diese Geschichte legt in erster Linie Zeugnis ab von der großen Ambivalenz, mit der dieses Thema unter griechischen Männern behandelt wurde, und weshalb es auch in der Erziehung der Frau eine so wichtige Rolle spielte. Euripides läßt Andromache in den *Troerinnen* (Vers 665 f.) sagen, daß nach allgemeiner Ansicht die erste Nacht im Bett des neuen Herrn die Feindschaft einer Frau breche, das heißt, über die Sexualität sei die Zuneigung der Frauen zu erlangen, vgl., wenn auch allgemeiner, Frg. 323. Wenn der Autor von Buch III bei seinen Ermahnungen an den Ehemann (144, 16 ff.), sich seiner Ehefrau mit Zurückhaltung und Würde zu nähern, (auch) an den ehelichen Geschlechtsverkehr denkt, muß er annehmen, daß (auch) sexuelles Verhalten lehrbar sei und der Ehemann seine Frau auch in diesem Punkte erziehen müsse. Interpretiert man auch I 4, 1344 a 13–15 in sexuellem Sinn, so muß der Mann seine Frau so erziehen, daß sie in seiner Abwesenheit kein Verlangen nach Sexualität bekommt. Das mag nicht ganz abwegig sein, weil er damit ihrer sicherer sein konnte oder zumindest glauben mochte, keine Untreue aus sexuellem Verlangen befürchten zu müssen. Ob derartige Überlegungen und Ratschläge in uns nicht erhaltenen Schriften ausführlicher behandelt wurden, ist unklar.[117] Michel Foucault gelangt anhand von Xenophons *Oikonomikos* und von Buch I zu dem Ergebnis, daß „über das Verhalten der Frau nichts gesagt wird, da die Regeln dafür bekannt sind und da man es hier mit einem Handbuch für den Hausherren zu tun hat: um seine Handlungsweise geht es“[118]. Aber auch das Verhalten des Mannes gegenüber seiner Frau wird nicht näher erörtert. Die Schriften, die unter dem Titel „Über die Liebe“ (Περὶ ἔρωτος) laufen, sind allgemein ausschließlich der Knabenliebe gewidmet.[119]

Nach Lysias, der allerdings den Totschlag eines Ehebrechers zu verteidigen hat, verderben die Verführer „die Seelen dermaßen, daß ihnen die Frau-

Schmerzen. Andererseits erleichtert der Koitus die Menstruation, da er das Blut erhitzt und anfeuchtet; wenn aber die Monatsblutung nicht stattfindet, wird der Körper der Frau krank. Siehe auch Paola Manuli „Donne masculine, femmine sterili, vergine perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano“, in: S. Camprese/P. Manuli/G. Sissa (Hg.), *Madre Materia*, Turin 1983, S. 149–192. Vgl. auch Platon, *Timaios* 91: Die Gebärmutter sei ein auf Kindererzeugung begieriges Lebendiges, das, wenn es über die rechte Zeit hinaus unfruchtbar bliebe, zu wandern anfange und Übelkeit verursache. Allerdings ist der männliche Zeugungstrieb nicht weniger heftig. Zu Aristoteles vgl. o. S. 318 f.

[116] Vgl. Nicole Loraux, *The Experience of Teiresias. The Feminine and the Greek Man*, Princeton 1995.

[117] Siehe Holt N. Parker, 1992. Weitere Schriften zum Thema bei Parker, S. 110, Anm. 26 f.

[118] Michel Foucault, 1986, S. 224.

[119] Siehe (Demosthenes), *Erotikos*, or. 61. Vgl. bei Platon die Diskussionen über den Eros im *Lysis*, *Symposion* und *Phaidros*, bei Xenophon im *Symposion*.

en der anderen intimer gehören als den Gatten; sie werden die Herren des Hauses [...]".[120] Wenn die Herrschaft über die Sexualität einer Frau gleichgesetzt wird mit der Kontrolle über ihr allgemeines Verhalten, so erklärt sich die große Furcht vor weiblichem Ehebruch nicht nur aus der Angst vor untergeschobenen Kindern, die zu Unrecht am Erbe, Hauskult und Bürgerrecht Anteil erhalten würden, sondern auch aus der Sorge um die Leitung des Hauses im Sinne des Ehemannes.

In der Komödie sind die Frauen zunächst zwar zu allem bereit, um den Krieg zu beenden, aber als sie Lysistrates Vorschlag eines Sexualstreiks hören, wenden sie sich ab, schütteln die Köpfe, beißen sich die Lippen, erblassen sogar und vergießen Tränen (Vers 125 ff.). Robert L. Fowler[121] hat diese Stelle als Beleg dafür genommen, daß, gegen die allgemeine Meinung der modernen Forschung, ehelicher Sexualverkehr habe tatsächlich nur zur Kindererzeugung und ohne Lustgefühle stattgefunden, eben doch die meisten griechischen Männer ihre sexuellen Bedürfnisse innerhalb der Ehe gestillt hätten. Die gesamte Strategie der Lysistrate sei unsinnig, wenn die Männer ohnehin zu ihrem Vergnügen normalerweise schon Prostituierte oder Hetären aufsuchten. Wenn es auch durchaus möglich ist, daß Aristophanes hier gegen die Grundtendenz seines Stückes einen Witz aus dem Klischee der weiblichen Geilheit zieht, so macht die Diskussion doch grundsätzlich auf das Problem der Verschiedenheit gesellschaftlicher Praktiken und Normen in verschiedenen sozialen Schichten aufmerksam. Xenophon läßt zwar (*Mem.* II 2, 4) im Zusammenhang einer Diskussion mit seinem Sohn über dessen Pflicht, auch eine Mutter wie Xanthippe zu ehren, seinen Sokrates sagen: „Und du nimmst doch nicht etwa an, daß die Menschen wegen des Liebesgenusses Kinder zeugen; denn an Gelegenheiten dazu fehlt es gewiß nicht auf den Straßen und nicht in den Häusern (Bordellen). Bekanntlich überlegen wir auch, welche Mutter uns die besten Kinder schenken wird; und mit dieser verbinden wir uns zur Zeugung von Kindern." Aber Prostituierte oder insbesondere Hetären kosteten Geld und sie konnten sich im allgemeinen nur die Angehörigen der Oberschicht häufiger leisten. Die in der berühmten, dem Demosthenes zugeschriebenen Rede *Gegen Neaira*[122] aufgestellte Behauptung, „man" habe die Hetären für das Vergnügen, die Prostituierten für die tägliche Körperpflege, die Ehefrauen aber für die Erzeugung legitimer Kinder und als vertrauenswürdige Wächter des Hauses,[123]

[120] Lysias, or. I 133. Siehe hierzu Michel Foucault, 1986, S. 187.

[121] „How the Lysistrata Works", in: *Echos du Monde Classique/Classical Views* 40, n. sn 15, 1996, S. 245–249.

[122] Or. LIX 122; Neaira war eine Hetäre, die Freiheit und dann sogar einen freien Athener zum Ehemann erlangt hatte. Vgl. S. 327 das genaue Zitat.

[123] Vgl. dazu den Kommentar zu III 141, 27.

sollte zwar wohl alle Zuhörer im Gericht beeindrucken und im Sinne des Redners, der den Kindern der Neaira das Bürgerrecht abgesprochen wissen wollte, beeinflussen, aber besonders das „Vergnügen" stand sicher nicht allen Zuhörern so leicht zur Verfügung.

Davon aber abgesehen, tritt in den Quellen im Lauf der Zeit immer stärker die Forderung nach Besonnenheit und Zurückhaltung, ja fast Feierlichkeit im Zusammenhang mit der ehelichen Sexualität hervor.[124] Das findet sich schon in Buch III (144, 16 ff.) und bei Okellos (§ 44, 21, 22 Harder), wo die Kinderzeugung in den Zusammenhang der Ewigkeit des Weltalls gestellt wird,[125] und auch Plutarch geht auf dieses Thema in seinem Eheratgeber wiederholt ein (siehe Einleitung IV, S. 299). Dabei verweist er allerdings auch (Nr. 5, 139 a) auf das oben schon erwähnte Kirkeabenteuer des Odysseus. An sich geht es ihm an dieser Stelle darum, daß Frauen nicht versuchen sollen, Männer mit Liebestränken und Magie an sich zu ziehen.[126] Die von ihr in Schweine verwandelten Gefährten des Odysseus waren für Kirke uninteressant, aber für Odysseus, „der Verstand bewies und auf besonnene Weise mit ihr zusammen war (συνόντα φρονίμως)", hegte sie die größte Liebe. Nach Ansicht Plutarchs muß also die Freude am gemeinsamen Geschlechtsakt der geforderten Besonnenheit nicht widersprechen, und eine genauere Analyse dieser Schrift wie seines *Erotikos* zeigt denn auch, daß ihm „jeder asketische Zug" fremd ist und Heiterkeit und Freudigkeit die Ehe für ihn kennzeichnen.[127] Auch Xenophon ist wohl, entsprechend dem jeweiligen literarischen Genos, nicht immer prüde gewesen, wenn er sein *Symposion*, zu dessen Abschluß den Teilnehmern eine Pantomime der Geschichte von Dionysos und Ariadne auf Naxos geboten worden war, so beendet (IX 7): „Als die Gäste schließlich sahen, wie sie einander umschlungen hielten und gleichsam zur Hochzeitsnacht hinausgingen, schworen sich die Unvermählten zu heiraten und die Verheirateten sprangen auf ihre Pferde und galoppierten zu ihren Frauen, um zu ihnen zu kommen." Nur Sokrates begibt sich mit einigen anderen auf einen Spaziergang. Aber im Laufe der Zeit und der „Politisierung" des Mannes, im Sinne seines Aufgehens in der Männergemeinschaft der Polis, haben offenbar eine Zurückhaltung im Reden über eheliche Sexualität und ihre Zurückdrängung stark zugenommen.[128] Für uns wird erst in der römischen Kaiserzeit, bei Plutarch, wieder eine Veränderung in dieser

[124] Siehe auch Eva C. Keuls, *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, New York usw. 1985, S. 114–117: „Sex in marriage".

[125] Siehe dazu jeweils unter den Autoren in Einleitung IV.

[126] Zum Problem der sexuellen Macht der Frauen siehe James Redfield, 1996, S. 191, der Schmuck als Symbol dieser sexuellen Macht ansieht (S. 214). Vgl. o. S. 321 ff. zu „Putzsucht". Zur Gleichsetzung von „Frau und Natur" Redfield, S. 212 f.

[127] Siehe Lisette Goessler, 1962, S. 64, vgl. Einleitung IV, S. 298 f. unter Plutarch.

[128] Siehe Kenneth J. Dover, 1974, S. 205–207.

Haltung erkennbar, wodurch sein Eheratgeber sich grundsätzlich von allen anderen, uns erhaltenen Schriften zum Thema unterscheidet.

Auf den ersten Blick schwieriger zu erklären ist, warum im 5. und 4. Jahrhundert zumindest in philosophisch-ethischen Schriften dann auch vom Mann Zurückhaltung und eheliche Treue verlangt werden, völlig gegen die Vorstellungen der Populärethik. Im Namen einer „Ethik der Selbstbeherrschung", der Sophrosyne[129], wurde eheliche Sexualität immer mehr mit einem Tabu belegt. Allerdings kam es bei den Griechen nie so weit, daß man, wie im 19. Jahrhundert, annahm, Frauen könnten überhaupt keine sexuelle Lust empfinden.[130]

Wenn Krates (2 D) schreibt: „Die Freuden der Liebe sind süß zu erfahren, aber nicht gut zu erörtern", so meint er damit wohl die eheliche Liebe, aber das ist nicht unbedingt gesagt. Mäßigkeit in der geschlechtlichen Liebe als ein Charakteristikum einer anständigen Frau ist jedenfalls auch im Drama ein immer wieder behandeltes Thema. Gegen die Übermacht von Kypris und Eros sollen die Frauen Besonnenheit bewahren, und Liebe selbst zum eigenen Mann wird als „Bett-Völlerei" (φιλανδρία) getadelt.[131] Aber auch für die Ehemänner gilt diese Forderung. Plutarch schreibt (*Praec. Coniug.* 29), allerdings wohl als eine Art Trost für denjenigen Ehemann, dessen Frau von Natur aus streng, heftig und unkliebenswürdig sei, man könne mit der Ehefrau (gamete) nicht wie mit einer Hetäre zusammensein.[132] Betrachtet man die auf griechischen Vasen dargestellten Szenen sexueller Aktivitäten – zumeist wohl im Zusammenhang mit Symposien zu denken, bei denen ‚Gruppensex' nichts Außergewöhnliches gewesen zu sein scheint, – so läßt deren schon pornographisch anmutende Ungehemmtheit, die den beteiligten Frauen (Hetären oder gemietete Sklavinnen) gegenüber offenkundig vor Gewalt nicht zurückschreckt, vielleicht eher verständlich werden, warum der auf seine eigene Selbstbeherrschung und mit ihr auf die Beherrschung seiner Hausge-

[129] Siehe III 143, 2: 146, 7 ff. Zur Herrschaft über sich selbst und andere als grundlegend für Männlichkeit siehe M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 3: „Die Sorge um sich", Frankfurt/M. 1989, S. 197 und besonders S. 228.

[130] Siehe dazu Eva C. Keuls, *The Reign of Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, siehe o., Anm. 124, S. 9–11.

[131] Euripides, *Andromache*, Vers 218 ff., 229. Siehe auch S. Storey, „Domestic Disharmony in Euripides' Andromache", in: *G&R* 36, 1989, S. 16–27.

[132] Ebenso Seneca bei Hieronymus, *Adv. Iov.*, I 319 a. Anknüpfungspunkt könnte die Herodot-Stelle (I 8) sein, derzufolge die Frau mit dem Gewand auch die Scham ablege: Plutarch, *Praec. Coniug.* 10; Clemens von Alexandria, *Paed.* II 10, 100. III 6, 33. Hieronymus, *Adv. Iov.* I 317 b. Zum Schamgefühl grundsätzlich Edith Saurer, „Scham- und Schuldbewußtsein. Überlegungen zu einer möglichen Geschichte moralischer Gefühle unter besonderer Berücksichtigung geschlechtsspezifischer Aspekte", in: Heide Dienst/Edith Saurer (Hg.), *„Das Weib existiert nicht für sich". Geschlechterbeziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft*, Wien 1990.

nossen bedachte Hausherr, der auch für die Würde seiner Ehefrau zuständig war, sich für den ehelichen Geschlechtsverkehr andere Formen wünschte.[133] Diese Vermutung wird bestätigt durch Plutarchs Rat an die Ehefrau (*Praec. Coniug.* Nr. 16), es sogar als Rücksichtnahme des Mannes auf sie und ihre Würde zu verstehen, wenn er seine heftigeren Begierden an Sklavinnen oder Hetären auslebte. Lucien Febvre vermutet: „Je mehr sich die intellektuellen Verfahren in einer sozialen Umgebung verbreiteten, in der alle zwischenmenschlichen Beziehungen allmählich durch Institutionen und Techniken immer besser geregelt wurden, um so stärker wurde die Tendenz, die Emotion als eine Störung des Handelns anzusehen, als etwas Gefährliches, Lästiges, Häßliches oder zumindest als etwas Schamloses. Der ‚ganze' Mann macht wenig Aufhebens. Wenn er sich aber auf eine Sache etwas zugute tun würde, dann darauf, daß er stets kaltes Blut bewahrt und niemals seine Gefühle verrät."[134]

Siehe dazu noch Hugo Vict., *De nuptiis* I c. 1, der nach F. Bock auf Aristoteles zurückgeht:[135] Dem ist nach Bock anzuschließen und als auch aus Aristoteles stammend anzusehen: Hieronymus, *Adv. Iiov.* I 283 a, sowie 317/18: „sapiens vir iudicio debet amare conciugem, non affectu." Und aus Seneca, aber auch auf Aristoteles zurückgehend, *Hieronymos*, 319 a: „nihil est foedius quam uxorem amare perinde atque adulteram" und „nec amatores uxoribus se exhibeant, sed maritos". Vgl. auch Clemens von Alexandria, *Paed.* II 10, 99: „Derjenige verunreinigt (μοιχεύει) seine Ehe, der sie wie ein Hetärenverhältnis (ἑταιριζόμενος) führt."

Noch Michel de Montaigne äußert sich, sicherlich unter dem Einfluß von Plutarchs Eheratgeber (Nr. 16, siehe dazu Einleitung IV, S. 299), in seinen *Essais* (I 29) in diesem Sinne: „Die Ehe ist eine fromme Bindung, die auf Ehrerbietung beruht; die Freuden, die sie gewähren kann, sollten deshalb einen Schleier von Zartheit, Zurückhaltung und Ernst bewahren; der Geschlechtsgenuß sollte etwas von der Verantwortung gedämpft bleiben. Ist doch das Hauptziel der Ehe die Fortpflanzung; deshalb gibt es eine Theorie, bei der bezweifelt wird, ob die eheliche Umarmung zulässig sei, wenn keine Nachkommenschaft erhofft werden kann, wie wenn die Frau zu alt oder schwanger ist: nach Platos Auffassung ist das ein Mord. [...] Die Perserkönige ließen ihre Frauen an den festlichen Gelagen teilnehmen, aber wenn der Wein die Männer ordentlich erhitzt hatte und sie ihre Sinnlichkeit nicht mehr bän-

[133] Siehe dazu Andrew Stewart, 1997, bes. Kapitel VIII: „Erotica", S. 156–181, mit vielen Abbildungen. Siehe auch Cheryl Anne Cox, 1998, S. 72.

[134] „Sensibilität und Geschichte. Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen", in: Claudia Honegger/M. Bloch/F. Braudel/L. Febvre u. a. (Hg.), *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, 1977, S. 313–334, Zitat S. 318.

[135] 1899, S. 36, vgl. auch S. 22 und siehe Einleitung II, S. 196 ff.

digen konnten, schickten sie die Frauen in ihre Gemächer zurück, damit diese nicht Zeugen ihrer maßlosen Geschlechtslust würden; statt ihrer ließen sie sich Weiber kommen, denen gegenüber sie sich nicht zu solchem Respekt verpflichtet fühlten" (Übersetzung Arthur Franz). Vgl. auch III 5: „Die nackte Venus ist nicht so schön, so feurig, so atmend hingegeben, wie sie in gewissen Versen Vergils (*Aen.* VIII 38887 ff., der Übers.) erscheint. Was ich daran auszusetzen habe, ist, daß er sie für eine eheliche Venus recht stürmisch zeichnet. Bei dem ehrbaren Geschäft der Ehe ist der Geschlechtstrieb in der Regel nicht so munter; da ist er trüber und stumpfer [...]. Wir heiraten nicht für uns, wie es zunächst scheint; wir heiraten ebensosehr für unsere Nachkommenschaft, für unsere Familie; Brauch und Sinn der Ehe geht unser ganzes Geschlecht an, weit über uns hinaus [...]" (Übersetzung A. Franz, S. 303 f.). Das klingt noch nach rund tausend Jahren sehr pythagoreisch, vgl. Einleitung IV, S. 249 f. zu Okellos.

Besonders die Kinderzeugung, die nach der Ansicht verschiedener Autoren eigentlicher und fast einziger Anlaß für Geschlechtsverkehr in der Ehe sein soll, sollte vom Eros getrennt sein[136] und muß von beiden Partnern besonnen, im richtigen Alter und zur richtigen Jahreszeit vorgenommen werden.[137] Grundsätzlich äußert sich Clemens Alexandrinus:[138] „Auch dem Homer gilt als der höchste Wunsch ‚ein Mann und ein Haus', doch nicht ohne weiteres, sondern ‚mit edler Sinnesübereinstimmung'. Denn die Ehe der anderen ist in dem wollüstigen Genuß einig, doch die der philosophisch Gesinnten führt zur vernunftgemäßen Übereinstimmung und läßt die Frauen nicht die äußere Gestalt, sondern das Gemüt schmücken, heißt auch die Männer mit ihren Ehefrauen nicht wie mit Geliebten umgehen, indem sie den Mißbrauch des Leibes zum Ziele sich machen, sondern verlangt die Ehe zum Beistand für das ganze Leben und zur höchsten Tugend werden zu lassen. 2. Denn ich meine, der menschliche Same ist kostbarer als Weizen und Gerste, deren Same zu seiner Zeit ausgeworfen wird, der Samen, der einen Menschen zeugt, für welchen doch alles wächst. Auch jene Samenkörner werfen die Landleute in nüchternem Zustande. 3. Von unsauberen und schmutzigen Veranstaltungen also ist die Ehe rein zu halten, damit man uns nicht vorwerfe, daß die Geschlechtsvereinigung der vernunftlosen Tiere mit der Natur mehr übereinstimmt als die menschliche Ehe in bezug auf die Be-

[136] Siehe Gabriella Bodei Giglioni, 1996b, S. 735–754. S. 745 verweist sie auf die offensichtliche Abwesenheit oder Unsichtbarkeit von Liebesgeschichten in der griechischen Tradition bis zum Hellenismus.

[137] Platon, *Gesetze* VI 775 ff.; Aristoteles, *Pol.* VII 16, 1334 b 29 ff. (siehe dazu auch Michel Foucault, 1986, S. 155–160); Iamblich, *Vita Pyth.* 211. Vgl. auch u. S. 353 ff. unter Zeugungstheorien.

[138] *Stromata* II 23, 143; vgl. Kommentar zu III 144, 16 ff.

samung" (Übersetzung nach Franz Overbeck[139]). Aber auch außerhalb der Ehe läßt sich ein Zurückdrängen von Exzessen feststellen. Andrew Stewart[140] konstatiert ab 450 v. Chr. ein Schwinden von Verfolgungsszenen in der rotfigurigen Vasenmalerei und bringt diese Tatsache in Zusammenhang mit dem „Triumph der klassischen Ethik der Selbstbeherrschung", zusammengefaßt im griechischen Wort Sophrosyne. Unter Verweis auf Helen North (1966, S. 202 f.) und M. Foucault (1986, S. 84 ff.) zeichnet er die Entwicklung der Sophrosyne zur Enkrateia, „der Einrichtung einer inneren Kontrolle" im 4. Jahrhundert nach.[141] „In dieser Vorstellungswelt waren Verfolgung, Entführung und Vergewaltigung zügellose Handlungen, ähnlich wie Eß- und Trunksucht" (S. 89).

Das Problem liegt in der den körperlichen Lüsten innewohnenden Tendenz zum Übermaß. Aristoteles schreibt (*EN* VII 14, 1154 a 15 ff.): „Nun gibt es aber bei den körperlichen Gütern ein Übermaß, und der Schlechte ist gerade darum schlecht, weil er das Übermaß sucht und nicht das Notwendige. Denn alle freuen sich irgendwie an Speisen, Wein und Aphrodisia, aber nicht alle, wie sie sollen." Bei (Aristoteles) *Probl.*, heißt es (IV 27): „Warum in aller Welt schämt man sich einzugestehen, daß man auf Geschlechtsverkehr begierig ist, aber nicht auf Trinken, Essen und alles andere derartige? Doch wohl, weil die Begierden nach den meisten (dieser) Dinge notwendig sind, einiges aber sogar den Tod herbeiführt, wenn man es nicht bekommt, die (Begierde) nach Geschlechtsverkehr aber aus einem Überfluß (an Säften) kommt" (Übersetzung H. Flashar, vgl. seinen Kommentar zur Stelle, S. 468). Foucault schreibt (S. 67 f.): „Es ist eben diese natürliche Lebhaftigkeit der Lust, die zusammen mit der Anziehung auf das Begehren die sexuelle Aktivität dazu treibt, die Grenzen zu überschreiten, die von der Natur dadurch gesetzt worden sind, daß sie aus dem Vergnügen der Aphrodisia ein niedriges, untergeordnetes und bedingtes Vergnügen gemacht hat. Diese Lebhaftigkeit verleitet, die Hierarchie umzustoßen, diese Gelüste und ihre Befriedigung an erste Stelle zu setzen, ihnen absolute Macht über die Seele zu geben. Sie treibt auch dazu, die Lust, über die Befriedigung der Bedürfnisse hinaus auch nach der Wiederherstellung des Körpers weiter zu suchen. [...] Wenn man ihr, wie Platon sagt (*Gesetze* VI 783 a), die drei stärksten Zügel – die Furcht, das Gesetz und die wahre Rede – anlegen muß, wenn die Kraft des

[139] Nach Felix Bock, 1899, S. 21, benutzte Clemens Buch III als aristotelisch, was aber nicht weiter belegt wird. Die Ähnlichkeiten sind zwar groß, aber leider nicht prägnant genug, um Buch III als direkte Vorlage für diese Partie annehmen zu können.

[140] „Vergewaltigung?", in: Helen D. Reeder, 1996, S. 74–90.

[141] Sehr anregend auch die Überlegungen zur Verknüpfung von Weiblichkeit und Emotionalität bei Beate Wagner-Hasel, „Die Reglementierung von Traueraufwand und die Tradierung des Nachruhms der Toten in Griechenland", in: Thomas Späth/Beate Wagner-Hasel, 2000, S. 81 ff., S. 92 ff. zum Kleideraufwand.

Begehrens – nach Aristoteles (*EN* III 12, 1119 b) – der Vernunft gehorchen muß wie das Kind den Befehlen seines Lehrers, wenn Aristippos, ohne aufzuhören, sich der Lüste zu ‚bedienen', selbst wollte, daß man darauf achte, sich von ihnen nicht hinreißen zu lassen, so liegt der Grund dafür nicht darin, daß die sexuelle Betätigung ein Übel wäre; und auch nicht darin, daß sie von einem kanonischen Modell abzuweichen drohte. Sondern darin, daß sie von einer Kraft, von einer *enérgeia*, rührt, die von sich aus zum Übermaß treibt."

Es scheinen zuerst die Pythagoreer gewesen zu sein, die im Rahmen der von ihnen entwickelten Diätetik versuchten, alle leiblichen Genüsse einer Regel der Bekömmlichkeit zu unterwerfen. Nach Diogenes Laertios (VIII 9) lehrte Pythagoras: „Den Liebesgenüssen mag man sich im Winter hingeben, nicht im Sommer; im Herbst und Frühling sind sie weniger schädlich, schädlich aber zu jeder Jahreszeit und der Gesundheit nicht zuträglich" (vgl. Diodor X 9, 3, u. zitiert S. 355 f.). Ihm zufolge durfte man dem Liebesdrang nur folgen, wenn man sich in seiner Kraft schwächen wolle. Ähnliche Überlegungen finden sich dann auch in den Anweisungen zur Diät bei den Medizinern, z. B. in den Hippokratischen Epidemien (VI 6, 1).

In der Philosophie wird sexuelle Zurückhaltung im Rahmen allgemeiner Askeseideale gefordert.[142] Die moralphilosophische Forderung nach Maßhalten und Selbstbeherrschung, die sich dann auch sogar in der ehelichen Treue des Mannes zeigen soll, hat ihr Ziel in der Herrschaftsfähigkeit dessen, der sich selbst beherrschen kann. Foucault weist auf die Asymmetrie hin, „die dieser ganzen moralischen Reflexion über das sexuelle Verhalten eigen ist: die Frauen sind im allgemeinen (und abgesehen von der Freiheit, die ihnen ein Status wie der der Kurtisane geben mag) äußerst strengen Zwängen unterworfen; und doch wendet sich diese Moral nicht an die Frauen; es sind nicht ihre Pflichten und Schuldigkeiten, die darin angemahnt, gerechtfertigt oder entfaltet werden. Es ist eine Männermoral: eine Moral, die von Männern gedacht, geschrieben, gelehrt wird und an Männer – natürlich freie – gerichtet ist. Folglich eine männliche Moral, in der die Frauen nur als Objekte oder bestenfalls als Partner vorkommen, die es zu formen, zu erziehen und zu überwachen gilt, wenn man sie in seiner Macht hat, und deren man sich zu enthalten hat, wenn sie in der Macht eines andern (Vater, Gatte, Vormund) sind. Das ist zweifellos einer der merkwürdigsten Punkte dieser Moralreflexion: sie versucht nicht, ein Verhaltensfeld und einen Regelbereich – mit den nötigen Differenzierungen – für die beiden Geschlechter zu definieren;

[142] Vincent L. Wimbush (Hg.), *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook*, Minneapolis 1990. Richard Valantasis, „A Theory of the Social Function of Ascetism", in: R. Valantasis/Vincent L. Wimbush (Hg.), *Ascetism*, New York/London 1995, S. 544–552. Siehe auch den Kommentar zu I 1345 a 17, und III 145, 9 f.

sie ist eine Ausarbeitung des männlichen Verhaltens vom Standpunkt der Männer aus und mit dem Ziel, ihrer Lebensführung Form zu geben" (S. 33). Den Charakter nicht nur der diesbezüglichen Stellen in den Büchern I und III der pseudo-aristotelischen *Oikonomika,*[143] sondern der Oikonomiken insgesamt, hat Foucault hiermit bestens getroffen: Das auffälligste Kennzeichen des *Oikonomikos* des Xenophon ist ja sein Insistieren auf dem Ideal des königlichen Mannes.[144]

Zeugungstheorien (I 1344 a 6 f.; III 143, 2 f., 10 ff.)

Die Frau ist nach der am weitesten verbreiteten Vorstellung grundsätzlich passiv und bei der Zeugung sowie während der Schwangerschaft als Ackerboden für den männlichen Samen nur für die Ernährung zuständig, während der männliche Same die prägende Kraft in sich trägt. Die Frau steht für Erde, Nahrung, Natur; der Mann für Formkraft, Geist, Kultur. Bei Aischylos (*Eumeniden*, Vers 658–661) sagt die dem Haupt des Zeus entsprossene Athena: „Nicht ist die Mutter des Erzeugten, ‚Kind' genannt,/ Erzeugerin – Pflegerin nur des neugesäten Keims./ Es zeugt der Gatte; sie, dem Gast Gastgeberin,/ Hütet den Sproß, falls ihm nicht Schaden wirkt ein Gott" (Übersetzung Oskar Werner). Die bei Aischylos vertretene Auffassung entspricht den Popularvorstellungen,[145] in der „Wissenschaft" gab es differenziertere Vorstellungen. Der Naturphilosoph Alkmaion von Kroton vertrat gegen Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. die Ansicht, beide Elternteile trügen mit gleichwertigem Samen zur Fortpflanzung bei, so daß im Kind das Geschlecht desjenigen Elternteils verwirklicht werde, der eine größere Menge an Samen beitrage.[146]

Ausführlich hat sich, im Zusammenhang seiner biologischen Schriften, Aristoteles mit dem Thema beschäftigt. Beim Vorgang der Fortpflanzung unterscheiden sich ihm zufolge Männliches und Weibliches grundsätzlich auf folgende Art: „Das Weibliche und das Männliche kann man wohl nicht zum wenigsten als Ursprünge des Entstehens ansetzen, das Männliche als dasjenige, das den Ursprung der Bewegung und der Entstehung hat, das Weibliche als das, was den Ursprung der Materie (Hyle) hat" (*De gen. anim.* I 2, 716 a 4 ff.). Etwas weiter im Text formuliert Aristoteles (II 1, 732 a 7 ff.): „Besser nämlich und göttlicher ist der Bewegungsursprung, in dem das Männliche den Erzeugnissen zugrunde liegt. Stoff aber ist das Weibliche. Das Männliche aber kommt mit dem Weiblichen zusammen und mischt sich mit ihm, um die Zeugung zuwege zu bringen. Diese ist nämlich beiden gemeinsam."

[143] Siehe vor allem den Kommentar zu III 144, 16.
[144] Siehe Einleitung II, S. 169 f.
[145] Vgl. Euripides, Frg. 839, zitiert im Kommentar zu I 1343 b 1.
[146] Siehe insgesamt auch Hippokrates, *De generatione* und *De victu*.

Das die Materie formende Prinzip wird hier mit der Bewegung in Verbindung gebracht. Die Unterschiede zwischen den Geschlechtern bilden zwar einen konträren Gegensatz, eine enantiosis (*De gen. anim.* I 2, 716 b 2), und man bezeichnet ein Lebewesen im ganzen (kat' holou: 716 a 27 f.) als männlich oder weiblich. Aber es ist männlich bzw. weiblich nicht in Bezug auf seinen gesamten Körper (kata pan: a 29), sondern nur hinsichtlich eines gewissen Vermögens, der mit diesem Vermögen verbundenen Funktion und, wieder daraus resultierend, hinsichtlich eines Körperteils, nämlich des spezifischen Geschlechtsorgans.[147]

Hinsichtlich des geschlechtsspezifischen Beitrags der Eltern zu Fortpflanzung und Vererbung waren sich die antiken Griechen durchaus nicht einig. Gegenüber den oben genannten Vorstellungen vertrat Aristoteles eine entschieden differenziertere Meinung. Männchen und Weibchen seien mit ihren Ausscheidungen, mit Samen und Menstruationsblut, gemeinsam Prinzipien der Zeugung. Das Weibchen trüge aber nicht auf gleiche Weise zur Zeugung bei wie das Männchen, weil das Menstruationsblut ja nur ein unvollkommener Same sei, dem es an Wärme fehle. Das Weibchen bedürfe des Bewegungsursprungs, den das Männchen beitrage. Außer in der Bewegung liege der spezifische Beitrag des männlichen Samens in der Empfindungsseele (psyche aisthetike), die den Menschen von allen übrigen Lebewesen unterscheidet, während das Weibchen durch seine spezifische Abscheidung den Stoff und damit die Vegetativ-Nährseele (psyhe treptike) liefere. Die Entstehung des Geschlechts des Kindes behandelt Aristoteles ausführlich (*De gen. anim.* IV 1, 763 b 27–765 b 6) und faßt den Prozeß folgendermaßen zusammen (*De gen. anim.* IV 1, 766 a 18 ff.): „Wenn das männliche Prinzip nicht siegt und weder aus Mangel an Wärme den Verkochungsprozeß durchführen, noch (das Material) in seine eigene Form bringen kann, sondern in diesem Punkt unterliegt, verändert es sich notwendigerweise zu seinem Gegenteil. Das Gegenteil zum Männchen aber ist das Weibchen." Die Geschlechtsweitergabe stellt also in den Augen des Aristoteles, wie Sabine Föllinger betont (S. 172), eine Art Machtkampf dar. Es kommt darauf an, welche Disposition sich durchsetzt, die männliche oder die weibliche. Deshalb bringen auch junge und alternde Tiere aus Mangel an Wärme, eher Weibchen hervor, und feuchtere und weiblichere Männchen zeugen mehr Weibchen (*De gen. anim.* 4, 2, 766 b 28 ff.). Weibliche Nachkommen sind also „das Produkt eines defizienten Verkochungsprozesses", d. h. die erste Form einer Abweichung, während die Entstehung männlicher Nachkommen das vollkommene Ziel der Natur ist, das sie aber nicht immer erreichen kann, weil ja auch Weibchen zur Fortpflanzung notwendig sind. Andere Abweichungen kön-

[147] Siehe zu den weiteren Folgerungen aus diesen Vorstellungen für die Geschlechterrollen o. S. 318 f.

nen dazu führen, daß die Nachkommen den Eltern nicht ähneln, ja daß es sogar zu vollständigen Mißbildungen kommen kann (*De gen. anim.* 4, 3, 767 b 5 ff.).

Um das Phänomen zu erklären, daß Töchter ihrem Vater ähneln können, Söhne aber der Mutter – oder analog einer gegengeschlechtlichen Person der Großelterngeneration – muß Aristoteles sein System noch einmal differenzieren. Er führt neben den Kategorien: Gattung = Lebewesen, Art = Mensch und Geschlecht = Mann/Frau noch eine spezifische Individualeigenschaft = Sokrates (to kat' hekaston) ein. Diese vier Potenzen (dynameis) besitzen Impulse (Bewegungen/kineseis), die aber verschieden stark und im Hinblick auf die Vorfahren und deren Individualeigenschaften nur noch latent (dynamei) vorhanden sind. Im Zeugungsprozeß können die Potenzen sich verschieden durchsetzen und so zur Vererbung von – auch gegengeschlechtlichen – Individualeigenschaften führen. Aristoteles zieht hier Erkenntnisse seiner Bewegungslehre aus der Physik heran, wonach das Bewegende manchmal mehr erleidet, als es bewirkt. Das bedeutet grundsätzlich aber, daß auch dem unvollkommenen Menstruationsblut der Weibchen Potenzen und Impulse innewohnen müssen. Und das Verhältnis von Samen und Menstruationsblut ist nicht mehr nur ein Wirken der bewegenden Form auf die passive Materie, sondern ähnelt eher dem Verhältnis von Aktion und Reaktion, auch wenn natürlich die Reaktion mit dem defizienten Partner verbunden bleibt. Der Versuch, die konkreten Beobachtungen im Bereich der Vererbung von Individualeigenschaften zu erklären, hat Aristoteles offenkundig gezwungen, von seinem Gesamtmodell von Form und Materie, von Eidos und Hyle, irgendwie abzuweichen, ohne doch seine Position grundsätzlich zu revidieren. Es bleibt bei seiner Vorstellung von einer prinzipiellen biologischen Verschiedenwertigkeit der Geschlechter.[148]

Das *Zeugungsverhalten* spielt in den Lehrschriften, ja sogar in der Gesetzgebung,[149] eine nicht unbedeutende Rolle. In Buch III wird es vielleicht 144, 16 ff. angesprochen, siehe dazu den Kommentar sowie zu den pythagoreischen Vorschriften Einleitung I, S. 93 f., unter „Pythagoreer“. Hier sind außerdem eine Notiz aus Diodor, die wahrscheinlich auf Timaios zurückgeht, und ein Fragment des Ocellus Lucanus, der im Aristoxenoskatalog[150] als Schüler des Pythagoras auftaucht, zu vergleichen. Diodor schreibt (X 9, 3): „Im Hinblick auf die Sexualität gab Pythagoras auch heilsame Vorschriften. Er riet den Menschen, im Sommer Geschlechtsverkehr ganz zu meiden und ihn im Winter auch nur mit großer Zurückhaltung zu vollziehen. Denn er betrachtete insgesamt die Sexualität als etwas Schädliches und hielt geschlecht-

[148] Siehe zum Themenkomplex auch o. S. 192 f. sowie S. 318 f. unter Geschlechterrollen.
[149] Xenophon, *Staat der Lakedaimonier* I 5 ff.: Lykurgs Gesetze über die Kinderzeugung.
[150] Vgl. Einleitung I, S. 86, Anm. 159.

liche Liebe für eine Ursache von Schwäche und völligem Zusammenbruch." Vgl. Diogenes Laertios, VIII 9, o. S. 353. Von Ocellus sind folgende Aussagen überliefert: „Erstens sollten wir alle die Tatsache begreifen, daß wir zu einer Frau nicht zum Vergnügen gehen, sondern wegen der Kinderzeugung. Denn die Triebe, die Geschlechtsorgane und das Begehren nach geschlechtlicher Vereinigung wurde den Menschen von der Gottheit nicht zu deren Vergnügen gegeben, sondern um für immer den Fortbestand des Menschengeschlechts zu sichern."[151] Clemens von Alexandria schreibt (*Stromata* II 23, 143, 2): „Denn ich meine, der menschliche Same ist kostbarer als Weizen und Gerste, deren Same zu seiner Zeit ausgeworfen wird, der Samen, der einen Menschen zeugt, für welchen doch alles wächst. Auch jene Samenkörner werfen die Landleute in nüchternem Zustande" (Übersetzung nach Franz Overbeck, den Zusammenhang der Stelle siehe o. S. 350 f.).

2.7 Kinder (I 1343 b 9–13; b 20 ff.; III 143, 3 f.; 143, 15 ff.; 144, 10 ff.; 147, 5 ff.)

Kinder gelten neben der Lebensgemeinschaft der Eheleute als zweiter Hauptzweck der Ehe (vgl. o. S. 326 ff.). Ihre Zeugung wird als eine Art Pflicht (I 1343 b 20) angesehen und dient als indirektes Mittel zur Erlangung der Unsterblichkeit (1343 b 23–25).[152] Andererseits stellen zu viele erbberechtigte Kinder bei der griechischen Sitte der Realerbteilung eine Bedrohung für den Oikos dar. So rät Hesiod (*Erga*, Vers 376 f.): „Ein Sohn, aber nur einer sei da, daß des Vaters Besitztum/ Sicher besteht. So wird in den Kammern wachsen der Wohlstand." Wahrscheinlich liegt diese Überlegung der nach den Quellen nicht seltenen Aussetzung von Kindern zugrunde.[153] Der Vater hatte das Entscheidungsrecht darüber, ob ein ihm geborenes Kind in seinem Hause aufgezogen und damit als erbberechtigt anerkannt werden sollte oder nicht.[154] Das Neugeborene wurde dann bei der am 7. Tag nach der Geburt stattfindenden Amphidromie, dem Fest der Aufnahme in den Oikos, vom Vater um den Herd getragen und damit in die kultische Hausgemeinschaft aufgenom-

[151] *Über die Natur des Weltalls*, IV 1–2, § 43 f. (Harder S. 21 f.). Siehe ausführlicher Einleitung IV, S. 247 ff. Vgl. Cornelia J. De Vogel, 1966, S. 179 f. Siehe auch Euripides, *Iphigenie in Aulis*, Vers 1157 ff., wo allerdings nur die Zurückhaltung der Ehefrau lobend erwähnt ist.

[152] Vgl. dazu Okellos, Einleitung IV, S. 249 f.

[153] Siehe Marieluise Deißmann-Merten, 1986 (vgl. Kommentar zu I 1344 a 7, S. 450 f.), S. 274–284: Aussetzung und Abtreibung. In einer Komödie des Posidippos (Frg. 11, Kock) behauptet der Sprecher, jeder Mensch ziehe einen Jungen auf, auch wenn er arm sei, und setze eine Tochter aus, auch wenn er reich sei. Weitere Literatur bei Tanja Scheer, 2000, S. 162, Anmerkung 95.

[154] Siehe zur rechtlichen Stellung der Kinder A. R. W. Harrison, 1968, S. 61–81.

men. Im Verlauf des ersten Lebensjahres stellte in Athen der Vater seinen Sohn dann auch noch den Mitgliedern seiner Phratrie, einem kultischen Zusammenschluß mehrerer Oiken, vor und führte ihn damit als legitimen Erben und Anwärter auf das Bürgerrecht der Stadt in diese Art Mittelglied zwischen Oikos und Polis ein.[155]

Die große Bedeutung wohlgeratener Kinder geht aus Herodots Bericht über das angebliche Gespräch zwischen Solon und Kroisos hervor (I 30): Tellos wird von Solon auch deshalb als der glücklichste Mensch bezeichnet, weil er „treffliche, wackere Söhne (hatte) und sah, wie ihnen allen Kinder geboren wurden und wie diese alle am Leben blieben" (Übersetzung J. Feix). Nach Aristoteles, *EN* I 9, 1099 b 4 ff., kann der kinderlose Mensch nicht vollständig glücklich sein; noch schlechter gestellt aber ist derjenige, dessen Kinder übel geraten oder, bei guten Anlagen, gestorben sind. Siehe dazu Dirlmeiers Kommentar, S. 285. Trotzdem war die „Kinderfreudigkeit" offenbar nicht allzu groß in der griechischen (und römischen) Antike, und es gab immer Diskussionen darüber, ob, besonders bei der Möglichkeit zur Adoption[156], die Risiken einer Kinderaufziehung, auch angesichts der hohen Kindersterblichkeit, sich lohnen.[157]

Zu Aufziehen und Erziehen der Kinder als zwei geschlechtsspezifisch getrennten Bereichen, von denen der eine der Frau als der Ernährerin, der andere dem Mann als dem geistig Prägenden zugewiesen wird, siehe I 1344 a 7 mit dem Kommentar und o. S. 353 ff. zu Zeugungstheorien. Die Kontinuität derartiger Vorstellungen reicht bis in die Gegenwart, aber es handelt sich andererseits dabei nicht um eine anthropologische Konstante; siehe Beate Wagner-Hasel, *Gnomon* 70, 1998, S. 411–415: Rezension zu Elisabeth Wayland Barber, *Women's Work. The First 20.000 Years. Women, Cloth and Society in Early Times*, New York/London 1994; S. 414: „Die Zuständigkeit der Frauen für die Kinderaufzucht ist keineswegs eine universelle anthropologische Konstante, sondern hängt von vielfältigen gesellschaftlichen Faktoren ab", mit Hinweis auf Annette B. Weiner, „Why Cloth? Wealth, Gender and Power in Oceania", in: dies./J. Schneider (Hg.), *Cloth and Human Experience*, Washington 1989, S. 33–72, deutsch: „Stoffe. Reichtum, Geschlecht und Macht in Ozeanien", in: Ilse Lenz und Ute Luig, (Hg.), *Frauenmacht ohne Herrschaft*, Berlin 1990, S. 306–348.

[155] Zu unehelichen Kindern siehe Kommentar zu III 144, 14 f.

[156] Siehe Harrison, 1968, S. 82–96; L. Rubinstein, *Adoption in IVth Century Athens*, 1993. Siehe auch Cheryl Anne Cox, 1998, S. 148 ff.

[157] In diesen Rahmen gehört die – sicher erfundene – Anekdote (Plutarch, *Solon* 6), derzufolge der unverheiratete Thales seinen Gast Solon mit der falschen Nachricht, dessen Sohn sei in Athen gestorben, in die größte Verzweiflung und Trauer versetzte, nur um ihm klar zu machen, was ihn selbst vom Heiraten und Kinderzeugen abhalte.

2.8 Verhältnis zu den Eltern (I 1343 b 21; III 143, 3 f.; 144, 4, 26; 147, 5 ff.)

Grundsätzlich galt das Alter als eine elende Phase, in der der Greis sogar Frauen und Kindern zum Spott diente.[158] Er wird als häßlich und lächerlich wahrgenommen und verdient Verachtung.[159] In der Komödie werden alte Frauen betont negativ dargestellt.[160] Daher rührte eine starke Angst vor Armut und Verlassenheit im Alter. In wohl allen Gesellschaften gilt es deshalb als eine der wichtigsten, die Gemeinschaft erhaltenden Pflichten, die Eltern zu ehren und im Alter zu versorgen, siehe nur Hesiod, *Erga*, Vers 331 f.: „(Gleichen Frevel begeht ...) Wer seinen greisen Erzeuger am schlimmen Rande des Lebens/ Feindselig schilt, ihn hart mit kränkenden Worten mißhandelt." In Athen wurde jedem, der ein Amt in der Polis übernehmen sollte, die Frage gestellt, ob er seine Eltern richtig versorge,[161] und die Mißhandlung von Eltern war ein speziell geregeltes Anklagethema.[162] Andererseits war auch für den Vater damit die Verpflichtung verbunden, die Kinder angemessen aufzuziehen, wenn er in ihnen später „Hirten des Alters" haben wollte. Von Solon sind zwei Gesetze überliefert, denenzufolge Söhne nur dann für die Eltern zu sorgen hatten, wenn der Vater ihnen eine Ausbildung hatte zuteil werden lassen, und Kinder einer Hetäre ihren Vater überhaupt nicht zu unterstützen brauchten.[163] Nach Iamblich (*Vita Pyth.* 47) empfahl Pythagoras den Mitgliedern des Rats der Tausend in Kroton: „Trachtet danach, daß eure Nachkommen euch nicht auf Grund der Blutsbande lieben, für die sie nichts können, sondern aus eignem Entschluß: denn diese Wohltat geschieht freiwillig."[164] In einer Inschrift aus Delphi heißt es:[165] „Wer es unterläßt, für den Unterhalt seines Vaters und seiner Mutter zu sorgen, den soll,

[158] Siehe dazu das Kapitel 50, 2 bei Stobaios, IV: Tadel des Alters, dem allerdings 50, 1 vorausgeht, in dem dargelegt wird, daß das Alter nicht schlecht (φαῦλος) sei.

[159] Siehe z. B. Mimnermos, Frg. 1, 5. 7. 9.

[160] Siehe Jan Bremmer, „The Old Women of Ancient Greece", in: Josine Blok/Peter Mason, 1987, S. 191–215.

[161] Zur Bedeutung des in diesem Zusammenhang auch angesprochenen Heiligtums des Zeus Herkeios siehe H. J. Rose, 1957, S. 99.

[162] Weitere Quellenstellen zur Unterhaltspflicht gegenüber den Eltern siehe Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 273 f.

[163] Plutarch, *Solon* 22, 1(= F 56 Ruschenbusch) und 4 (= F 57 Ruschenbusch). Vgl. Buch I 1343 b 21, und III 143, 3 f. Zur gesetzlichen Altersversorgung durch die Kinder siehe W. K. Lacey, 1983, S. 118; Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 273 f., zu Xenophon, *Oikonomikos* VII 11 f.

[164] Vgl. Einleitung I, S. 94, zu den Pythagoreern, siehe auch Einleitung II, S. 143, zu Demokrit. Ausführlich zum Verhältnis zwischen Vätern, bzw. Müttern und Söhnen bzw. Töchtern aufgrund der Darstellungen der attischen Redner siehe Cheryl Anne Cox, 1998, S. 77 ff.

[165] L. Lerat, „Une loi de Delphes sur les devoirs des enfants envers leur parents", in: *RPh* 17, 1943, S. 62–86.

wenn er beim Rat angezeigt wird, der Rat in Ketten legen und in das Gemeindegefängnis führen lassen, bis daß er [...]."

Aristoteles stellt folgende Regel auf (*EN* IX 2, 1164 b 22 f. mit 1165 a 14 ff.): „Daß man nicht allen dasselbe schuldet und auch seinem Vater nicht alles zu leisten braucht, wie man auch dem Zeus nicht alles opfert, ist klar. Da Eltern, Brüdern, Kameraden und Wohltätern verschiedenes zukommt, so muß man jedem das ihm Zugehörige und für ihn Passende geben. [...] Den Eltern soll man vor allem den Lebensunterhalt gewähren, da man es ihnen schuldet und es schöner ist, den Urhebern seines Daseins darin zu helfen als sich selbst. Ferner gehört den Eltern die Ehre wie den Göttern, aber nicht jegliche. Denn es gebührt auch nicht dieselbe Ehre dem Vater und der Mutter oder etwa die dem Weisen und dem Feldherrn zukommende, sondern dem Vater die seinige und der Mutter die ihrige [...]." Interessant ist der Hinweis auf ein Übermaß der Bemühung um Kinder (Niobe) oder Eltern (Satyros Philopator): *EN* VII 6, 1148 a 31.

Aristoteles behandelt das hier angesprochene Thema auch im Zusammenhang mit seinen Überlegungen darüber, wie groß der Altersunterschied zwischen Eltern und Kindern sein solle (*Pol.* VII 16, 1334 b 38–35 a 3; vgl. ähnlich auch *EN* VIII 1, 1155 a 13 ff., die Freundschaft zwischen Erzeuger und Erzeugtem): „Dazu kommt dann ferner auch die Rücksicht auf die Zeit, in welcher die Kinder in die Stelle der Väter eintreten sollen. Denn in dieser Hinsicht ist es wiederum weder gut, wenn die Kinder allzu sehr im Lebensalter hinter ihren Eltern zurückstehen, noch auch, wenn sie dem der letzteren selber allzu nahe kommen. Im ersteren Fall können weder die Eltern in ihren höheren Jahren auf Dank von ihren Kindern noch die Kinder auf Unterstützung von ihren Eltern rechnen; und der letztere Fall wiederum bringt viele Übelstände mit sich, denn einmal ist die Ehrfurcht vor den Eltern geringer, wenn diese nahezu Altersgenossen sind, und sodann entstehen daraus auch allerlei gegenseitige Anschuldigungen hinsichtlich der Hausverwaltung" (Übersetzung Susemihl/Kullmann). Aus dem Zusammenhang ist klar, daß unter „Kindern" nur „Söhne" zu verstehen sind. In Buch III 147, 5 ff., wird allerdings auch von der Frau ausdrücklich Sorge für ihre Schwiegereltern verlangt. Dover[166] stellt folgende Reihenfolge der Verpflichtungen eines Atheners auf: Eltern, (männliche) Verwandte, Freunde und Wohltäter, Mitbürger, andere griechische Bürger, Barbaren, Sklaven. Frauen und Kinder sind in dieser Reihe nicht leicht einzuordnen.

[166] Kenneth J. Dover, 1974, S. 273 ff. mit Verweis auf 301 ff.

3. Wirtschaftsgeschichte

3.1 Forschungsdiskussion und Geschichte der Wirtschaftstheorie

Zur grundsätzlichen Beurteilung antiken wirtschaftlichen Handelns und Denkens ist bis heute in ihren Nachwirkungen bedeutsam die sogenannte Bücher-Meyer-Kontroverse, bzw. der Streit zwischen „Modernisten" und „Primitivisten".

Karl Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 1893, hatte, fußend auf Karl Rodbertus, eine stufenweise Entwicklung der Wirtschaft von der geschlossenen Hauswirtschaft über die Stadtwirtschaft zur Volkswirtschaft konstatiert. In seinem Aufsatz „Zur griechischen Wirtschaftsgeschichte"[167], schrieb er: „Es ist mir immer auffallend erschienen, daß die Wissenschaft der Hellenen, der nichts Menschliches fremd blieb, es wohl zu einer reich entwickelten Staatstheorie, aber nur zu einer dürftigen, in der Ethik steckengebliebenen Theorie der Ökonomie gebracht hat und daß diese immer reine Privatökonomie geblieben ist. Von einer Theorie der Volkswirtschaft kann bei ihnen im Ernste nicht die Rede sein, man müßte denn in übergroßer Genügsamkeit die an sich gewiß interessanten Bemühungen zur wissenschaftlichen Erfassung einzelner Verkehrsvorgänge im ersten Buch von Aristoteles' Politik als solche gelten lassen wollen." Bücher gelangt zu dem Schluß, daß „jene privatwirtschaftliche Anschauung überhaupt die Grundform ökonomischen Denkens bei den Hellenen bildet". Bücher legte damit die Grundlage für die Haltung der „Primitivisten".

Strikt dagegen wendete sich Eduard Meyer, der „Vater" aller „Modernisten", nach dessen Auffassung das 7. und 6. Jahrhundert in Griechenland wirtschaftlich dem 14. und 15. Jahrhundert, und das 5. griechische Jahrhundert dem 16. Jahrhundert entsprachen.[168] Nach M. Rostovtzeff, einem anderen Vertreter der modernistischen Sichtweise, unterscheidet sich die moderne Wirtschaft von der antiken nur der Quantität, nicht der Qualität nach.[169]

[167] Festgabe f. A. Schäffle, Tübingen 1901, S. 193–254 = ders., *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1922, Zitat S. 5.

[168] *Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums*, Jena 1895, siehe *Kleine Schriften* I, Halle, 2. Aufl., 1924, S. 118 f.

[169] *A History of the Ancient World*, Oxford 1928–1930, vol. I, S. 10.

Max Weber schloß sich, konsequent von seinem Forschungsansatz her, der Richtung der „Primitivisten" an,[170] und besonders sein Schüler Johannes Hasebroek schrieb unter primitivistischer Prämisse.[171]

Verstärkung erhielt die Sichtweise der Primitivisten dann besonders durch die Arbeiten von Karl Polanyi, in deren Zentrum die Frage nach dem Vorhandensein zentraler Märkte und die Vorstellung von einer in die Gesellschaft ‚embedded economy' steht.[172] Auch M. I. Finley schloß sich dieser Richtung an.[173] Er gelangte zu dem Schluß (S. 14), „daß ihnen (den Menschen der Antike, R. Z.) in der Tat der Begriff einer ‚Wirtschaft' fehlte und darüber hinaus die begrifflichen Voraussetzungen für das, was wir ‚die Wirtschaft' nennen. Natürlich waren sie als Bauern oder Händler tätig, stellten Waren her, betrieben Bergbau, natürlich wurden Steuern erhoben und Münzen geprägt, man deponierte Geld und nahm welches auf, natürlich machten sie Gewinn oder scheiterten in ihren Unternehmungen. Sie sahen aber nicht all diese einzelnen Aktivitäten gedanklich als Einheit, als ‚differenzierte Unterfunktion der Gesellschaft' nach Parsonsscher Terminologie. Aus diesem Grund hat Aristoteles, dessen Ziel es war, alle Zweige des Wissens systematisch zu erfassen, keine *Ökonomie* geschrieben. Und aus diesem Grunde beruhen auch die ewigen Klagen über die Spärlichkeit und Mittelmäßigkeit antiker ‚Wirtschaftliteratur' auf einer grundsätzlich falschen Vorstellung davon, worum es bei derartiger Literatur gehen konnte."[174] Es ist angesichts seiner wissenschaftlichen Originalität sehr schade, daß Finley selbst diesen Hinweis nicht weiter verfolgt und den antiken Bedeutungsinhalt von Oikonomia und ihre ständige Verbindung zur Ethik nicht weiter untersucht hat. Seine weiteren Ausführungen zur Geschichte des Begriffs bis zur Entwicklung eines theoretischen Konzepts sind dagegen immer noch ebenso lesens-

[170] „Agrarverhältnisse im Altertum", in: ders., *Ges. Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924.

[171] Johannes Hasebroek, 1928; ders. 1931.

[172] Das grundlegende Werk Polanyis dazu ist: Karl Polanyi/C. M. Arensberg/H. W. Pearson (Hg.), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, Glencoe, Ill., 1957, sowie *Primitive, Archaic and Modern Economics: Essays of Karl Polanyi*, Garden City 1968. Vgl. Y. Garlan, „L'œuvre de Polanyi. La place de l'économie dans les sociétés anciennes", in: *La Pensée* 171, 1973, S. 118–128; eine kritische Auseinandersetzung damit bei S. C. Humphreys, „History, Economics and Anthropology: the Work of Karl Polanyi", in: *History and Theory* 8, 1964, S. 165–212, wieder abgedruckt in: S. C. Humphreys, 1978, S. 31–73 (dort weitere Literatur); S. 137–141 eine Darstellung der Forschungsdiskussion in der ökonomischen Anthropologie zwischen „Formalisten" und „Substantivisten".

[173] *The Ancient Economy*, siehe o., Einleitung I, Anm. 26, S. 17–34, dt. München 1977, 3. Aufl. 1993, S. 9–31.

[174] Finley verweist hier selbst auf seinen Aufsatz „Aristoteles und die ökonomische Analyse", in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 1971/II, S. 87–105, englisch in: M. I. Finley (Hg.), *Studies in Ancient Society*, London 1974, Kapitel 2.

wert wie seine anschließende Darstellung des Wirtschaftslebens der Griechen und Römer.

Als äußerst interessant für die wirtschaftliche und geistige Entwicklung in Europa sei noch auf Finleys Beobachtung[175] hingewiesen, daß noch 1742 Francis Hutcheson den dritten Band seines Buches *Short Introduction to Moral Philosophy*, der seinerseits den Titel „The Principles of Oeconomics and Politics" trägt, mit drei Kapiteln über Ehe und Scheidung sowie die Pflichten von Eltern, Kindern, Herren und Knechten beginnt, um sich dann vollständig politischen Themen zuzuwenden. Ökonomische Fragen in modernem Sinne, wie Eigentum, Erbfolge, Verträge, Wert von Waren und Geld und das Kriegsrecht, behandelte er dagegen in Buch 2 unter dem Titel „Elements of the Law of Nature". Finley schreibt dazu: „Diese Dinge waren offenbar nicht Gegenstand der ‚Ökonomie'. Hutcheson war weder nachlässig noch uneinsichtig: er stand am Ende einer Tradition, die mehr als 2000 Jahre zurückreichte" (S. 9) und sich an dem Vorbild des xenophontischen *Oikonomikos* orientierte, der seinerseits das Modell abgab für die ‚Hausväterliteratur' des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. „Sie hatte nie Basis sein sollen für einen theoretischen Überbau und blieb daher, was die Geschichte der Wirtschaftsanalyse und Wirtschaftstheorie angeht, ohne Konsequenz. Von der ‚Ökonomie' des Frances Hutcheson führte kein Weg zu dem 24 Jahre später erschienenen *Wealth of Nations* (*Der Wohlstand der Nationen*) eines Adam Smith" (S. 12).

Zu diesem interessanten Traditionsbruch siehe auch Leonhard Bauer und Herbert Matis, *Geburt der Neuzeit. Vom Feudalsystem zur Marktgesellschaft*[176], sowie die sehr anregende Einleitung von S. Todd Lowry zu seinem Buch *The Archaeology of Economic Ideas. The Classical Greek Tradition*[177]. Lowry versucht, über intensives Quellenstudium einen neuen Zugang zum antiken Wirtschaftsdenken zu finden, der die Alternative modernistisch/primitivistisch umgeht, indem er die administrative Perspektive von Tausch und Marktanalyse trennt (S. 10).[178]

Obwohl sich im Lauf der Zeit die extremen Standpunkte der beiden Richtungen etwas angeglichen haben, kann man doch insgesamt sagen, daß heute gemäßigte Primitivisten allgemein das Bild vom griechischen Wirtschaftsleben bestimmen (was sich auch auf die Beurteilung von Buch II der *Oikonomika* wohltuend ausgewirkt hat).

Peter Spahn hat sich der Frage nach dem Aufkommen ökonomischen Nachdenkens bei den Griechen in einem längeren Artikel intensiv gewid-

[175] *The Ancient Economy*, siehe o., Einleitung I, Anm. 26, S. 17–20.

[176] Siehe o., Einleitung I, Anm. 52.

[177] 1987, S. 2–12.

[178] Eine Rezension dieses sehr eigenwilligen Buches bei Scott Meikle, „Et in Arcadia Chicago", in: *Polis* 8/1, 1989, S. 25–34.

met,[179] bes. S. 306 ff. Spahn untersucht den Wortgebrauch (dazu Einleitung I, S. 56 ff.) und entwickelt aufgrund seiner Beobachtung, daß einerseits das Wort Oikonomia zuerst bei Platon in der *Apologie* (36 b) überliefert ist und dann häufiger auftaucht, andererseits bei Aristophanes die Sophisten (und Euripides) in Zusammenhang gebracht werden mit rationalem wirtschaftlichem Denken (vgl. dazu auch Einleitung I, S. 110 ff., unter Aristophanes), eine Theorie, derzufolge es eine „sophistische Ökonomik" gegeben habe, die er fälschlich mit der attischen *oikonomia* von I 1344 b 31 ff. in Zusammenhang bringt.[180] Seiner Ansicht nach stand diese sophistische Ökonomik der neuen an den Markt gebundenen Wirtschaftsweise, die ihren Niederschlag in der Chrematistik fand und die er aus den spärlichen Quellenbelegen erschließt, nicht ablehnend gegenüber wie die Philosophen, sondern sie betonte den Wert der Rationalität. Spahns Position leidet darunter, daß er von der Vorstellung ausgegangen ist, Oikonomia müsse letztlich doch etwas mit „Wirtschaft" im modernen Sinn zu tun haben, und daß er deshalb in den Quellen auch nur nach Themen gesucht hat, die mit dieser modernen Ökonomik zusammenhängen, ohne sich weiter darum zu kümmern, welche Fragen die antiken Autoren in oikonomischen Schriften wirklich bewegten.[181] Ähnlich, ausgehend von einer verstärkten Monetarisierung des Handels im 5. Jahrhundert v. Chr., argumentiert noch Michele Faraguna[182].

Zur Rolle des Aristoteles für die Entstehung und Entwicklung ökonomischen Denkens schreibt Scott Meikle:[183] „The influence of Aristotle's economic writing has been incalculably great, yet it amounts to fewer than half a dozen pages of the *Nicomachean Ethics* and the *Politics* in the Bekker text. It was the backbone of medieval thinking about commercial behaviour and matters that we would call ‚economic'. It still provides the foundation for Catholic social teaching, and it was an important influence in Islamic economic thought. It is usually held to be the first analytical contribution to economics, and histories of economic thought usually begin with it. Aristotle's theory of money substantially informed treatments of the subject into the twentieth century, and most schools of modern economic thought have had claims of Aristotelian paternity made on their behalf, including Jevonian utility theory, mathematical economics, neo-classical economics, and Marxism."

[179] Peter Spahn 1984, S. 301–323, bes. S. 306 ff., vgl. Kommentar zu I 1344 b 31, u. S. 509.

[180] Siehe Einleitung II , S. 138 ff., unter Sophisten und den Kommentar zur Stelle.

[181] Vgl. dazu Einleitung II, S. 135 ff. zur Entwicklung der Fachliteratur.

[182] „Alle origine dell' oikonomia: dall' Anonimo di Giamblico ad Aristotele", siehe o., Einleitung II, Anm. 98.

[183] *Aristotle's Economic Thought*, Oxford 1995, S. 1. Siehe auch: Karl Polanyi, „Aristotle Discovers the Economy", in: Karl Polanyi/Conrad M. Arensberg/Harry W. Pearson (Hg.), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, siehe o., Anm. 172, S. 64–94. Weitere Literatur bei Meikle.

3.2 Zur griechischen Wirtschaftsgeschichte

Grundlegend, aus ‚primitivistischer' Sicht geschrieben und mit zahlreichen Quellenbelegen illustriert, ist immer noch Johannes Hasebroek, *Staat und Handel im alten Griechenland*.[184] Hasebroek stellt zunächst die verschiedenen Händlertypen dar und behandelt, nach einem Überblick über die vorhellenistische Zeit, die Handelspolitik der Polis „im Dienste der Nahrung" und „im Dienste des Fiskus", wobei er des öfteren auch auf Buch II der *Oikonomika* eingeht.[185] Wichtig zum Verständnis der Mentalität, die hinter den Beispielen der Sammlung steht, sind die grundsätzlichen Äußerungen zum „eigentlichen Thema": „Welcher Art ist das Verhalten des griechischen vorhellenistischen Staates, der Staatsgewalt, gegenüber dem Handel, das Verhalten, soweit es bewußt geübt wird, um unmittelbar oder mittelbar, fördernd oder hemmend, im Innern des Landes oder nach außen, den Handel zu beeinflussen?" (S. 102). In der „Sicherung der Versorgung der Bürger mit dem zur Existenz unumgänglich Notwendigen, in erster Linie der Ernährung, der Versorgung mit Getreide" (S. 116) sieht Hasebroek die zentrale Aufgabe der städtischen Handelspolitik, die in ihrer Durchführung geprägt ist von der Auffassung, die gesamte Umwelt sei im Prinzip für jede Polis Feindesland. „Es fehlt der griechischen Staatenwelt auch in den Zeiten des Höhepunkts ihrer Entwicklung jeder Solidaritätsgedanke" (S. 124), so daß Krieg und Ausbeutung der Schwächeren als selbstverständliche Mittel zur Erlangung des eigenen Zieles galten. „Der unmittelbare Vorteil des Staates selbst hinsichtlich seiner Versorgung, kein Handelsvorteil ist das Entscheidende" (S. 117). Man muß diese Mentalität immer vor Augen haben, um griechisches Wirtschaftshandeln und die Beispiele der Sammlung von Buch II adäquater beurteilen zu können.

Hasebroeks Auffassung, die in vielem bereits vorausgenommen hatte, was später Polanyi ausführte,[186] wurde übernommen von Moses I. Finley,[187] der seinerseits wiederum Ausgangspunkt ist für die Auffassungen von Michel Austin und Pierre Vidal-Naquet, *Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland*.[188] In direkter Nachfolge von Polanyis Forschungsansatz stehen auch J. R. Redfield, „The Development of the Market in Ancient Greece", in: B. L. Anderson and A. J. Latham (Hg.), *Market in History*, London 1986, S. 29–58, und Sitta von Reden, *Exchange in Ancient Greece*, London 1995.[189]

[184] Johannes Hasebroek, 1928.
[185] Siehe dazu jeweils den Kommentar zu den Einzelstellen.
[186] Karl Polanyi/C. M. Arensberg/H. W. Pearson, siehe o., Anm. 172.
[187] Siehe o. S. 361.
[188] Michel M. Austin/Pierre Vidal-Naquet, 1972: „In Gedenken an die Mitglieder der Weißen Rose, die, unter Berufung auf Aristoteles und Plutarch, 1942–43 in München gegen die Tyrannei kämpften."
[189] Siehe besonders „Conclusion: Rethinking Economics", S. 217–221.

Siehe andererseits auch David W. Tandy, *Warriors into traders. The power of the market in early Greece*, Berkeley/London 1997, der wieder die wirtschaftliche Entwicklung mit der Polisentstehung in Zusammenhang bringt (vgl. dazu den Kommentar zu I 1343 a 2 ff.).

Einen knappen, aber klaren und detailreichen Überblick über das wirtschaftliche Handeln der Athener in der Zeit der Klassik gibt Claude Mossé, 1996. Mossé betont, daß die Agrarwirtschaft immer auch in Athen die Lebensgrundlage des weitaus überwiegenden Teils der Bevölkerung dargestellt habe. „Das athenische Modell einer grundbesitzenden Bauernschaft als größter gesellschaftlicher Gruppe – aus einem Kommentar von Dionysios von Halikarnassos geht hervor, daß nur 5000 der 25 000 bis 30 000 Bürger, die der Stadtstaat zu Beginn des 4. Jahrhunderts zählte, kein Land besaßen[190] – war sicherlich ebenso in vielen anderen Teilen der griechischen Welt verbreitet" (S. 37). Daneben gewährten Bergbau, der „allein in den Händen von Bürgern, und zumeist sehr betuchten Bürgern, lag" (S. 44) und Seedarlehen (S. 54) reiche Einnahmequellen für die Oberschicht. Es entspricht der standesethisch-philosophischen Grundhaltung des Autors von Buch I, daß er den Bergbau zu den ‚naturgemäßen' Erwerbsquellen zählt (1343 a 27), Seedarlehen aber, obwohl sie für viele Hausherren eine ebenso große Rolle spielen konnten, überhaupt nicht erwähnt, getreu der Maxime des ‚Meisters', daß Geld aus Geld zu gewinnen unnatürlich sei und nicht zur Oikonomia gehöre (*Pol.* I 9, 1257 b 19 ff., vgl. Einleitung II, S. 185 unter Aristoteles). Die Kluft zwischen normativem Anspruch und Lebenswirklichkeit wird hier besonders deutlich. Buch II dagegen nennt (1346 a 13) als gute Chrematistik als dritte Erwerbsquelle der privaten Wirtschaft ausdrücklich das Geld.[191] Mossé bestätigt insgesamt das Modell, das M. I. Finley von der antiken Wirtschaft entworfen hat,[192] konstatiert aber für das 4. Jahrhundert, sicherlich zu Recht, daß „sich zwar kein echter Wandel des Wirtschaftslebens vollzog, sich aber zumindest eine mehr auf Effizienz bedachte Sichtweise der Probleme von Produktion und Warenverkehr durchsetzte" (S. 58), was sich in Schriften wie Xenophons *Oikonomikos* und *Poroi* sowie dem zweiten Buch der pseudo-aristotelischen Oikonomika niedergeschlagen habe.[193] Die Rolle von Handwerk und Gewerbe (S. 44 ff.) scheint mir Mossé allerdings zu unterschätzen.

[190] Auf Quellen- und Literaturverweise ist leider verzichtet worden.

[191] Sitta von Reden zeigt im Abschnitt ‚Chrematistike before money', S. 182–187, auf, daß bei den Griechen die Abneigung gegen ‚Geld' älter ist als die Münzprägung.

[192] Vgl. o. S. 361.

[193] Die Gründe dafür diskutiert Mossé, 1996, S. 59 ff. Das „zunehmende Desinteresse der Bürger an den Angelegenheiten der Polis und die stärkere Konzentration auf ihre Privatangelegenheiten, ihre *idia*," leiten bereits über in die hellenistische Epoche.

Darstellungen zur allgemeinen und städtischen Wirtschaft, dort auch im einzelnen zu Steuern und Zöllen

Allgemein Aristoteles, *Pol.* IV 4, 1290 b 40 ff., der als notwendig für eine Stadt aufzählt: erstens den Bauernstand (georgós), der die Nahrungsmittel produziert, zweitens den Handwerkerstand (bánauson), der sich mit denjenigen Künsten (téchne) beschäftigt, ohne welche der Staat nicht bestehen kann, indem die einen für das schlechthin Unentbehrliche vorhanden sein müssen und die anderen für den Luxus und die Verschönerung des Lebens, drittens den Handelsstand (agoraîon), d. h. alles, was sich mit Verkauf und Einkauf und mit Groß- wie mit Kleinhandel beschäftigt, viertens den Tagelöhnerstand (thetikón), fünftens den Wehrstand (propolemêson), der um nichts minder notwendig als alle jene Teile ist, wenn anders der Staat nicht in die Knechtschaft eines jeden fallen soll, der ihn angreift (nach der Übersetzung von Susemihl/Kullmann). Allgemein über die Wissensbereiche, die einem freien Menschen anstehen, auch *Pol.* VIII 2, 1337 b 6–15, zitiert zu 1343 b 3.

Zu den verschiedenen wirtschaftlich tätigen Bevölkerungsgruppen

Bauern

Victor Davis Hansons sehr eigenwilliges Buch (Hanson, 1995), das zur Illustration immer wieder auf persönliche Erfahrungen und Erlebnisse des Autors mit der Landwirtschaft zurückgreift, untersucht die Situation der griechischen, vor allem der athenischen Landwirte, um die Entstehung der Polis, bzw. der athenischen Demokratie, aus der spezifischen Situation und Eigenart dieser Art von Bauern abzuleiten. Das Buch ist eine Fundgrube für detaillierte Angaben zur Landwirtschaft seit der homerischen Zeit.

Handel und Handwerk

Siehe Aristoteles, *Pol.* I 11, 1258 b 21–25: von der auf Tausch/Umsatz beruhenden Erwerbskunst ist der wichtigste Teil der Handel (emporia), der wiederum in drei Arten unterteilt werden kann: Seehandel (naukleria), Binnenhandel (phorteria) und Kleinhandel (parastasis), die sich dadurch von einander unterscheiden, daß die einen größere Sicherheit, die anderen aber größere Einträglichkeit gewähren. Vgl. insgesamt Mario Lombardo, „Circolazione monetaria e attività commerciali tra VI e IV secolo", in: Salvatore Settis, 1997, S. 681–706.

Der Überseehändler (emporos) war allgemein, abgesehen vom Selbstbild der homerischen Helden (*Od.* VIII 159 ff.: dem Mann, „der sich auf Kämpfe versteht", wird geringschätzig gegenüber gestellt der „Anführer von Schiffsleuten, die Händler sind, auf Ladung bedacht und erpicht auf Gewinn") höher geachtet.

Kleinhändler

Zu den Kleinhändlern, den Kapeloi, siehe zu I 1343 a 29, III 140, 8 f. und die ausführliche, immer noch lesenswerte Darstellung bei Johannes Hasebroek, 1928, S. 1 ff. Der *kapelos* (sehr häufig auch die weibliche Form) ist der Kleinhändler am Ort, bei dem man viele verschiedene Dinge kaufen konnte, sogar Fackeln und Waffen, in erster Linie aber war er – oder sie – ein Weinhändler und Besitzer eines Gasthauses oder einer Schankwirtschaft. Unredlichkeit, die sich in der Neigung und Fähigkeit zum Betrügen zeigte, galt als sein – oder ihr – hervorstechendster Zug (Victor Ehrenberg, 1968, S. 123 f. mit vielen Quellenbelegen. Siehe insgesamt auch Robert John Hopper, 1982, S. 71 ff.). Der Vorwurf lautete besonders, daß es die Kleinhändler mit den Münzen und Gewichten, trotz der Überwachung durch städtische Beamte (Metronomoi) nicht so genau nähmen und die Kunden über die Qualität ihrer Waren täuschten. Platon (*Politikos* 260 c–d) unterscheidet zur Erklärung des Unterschiedes zwischen Herrscher und Herold zwischen der Kunst der Kleinhändler (kapeloi) und der der ‚Selbstverkäufer' (autopoloi): „Fremde Arbeiten, die ihnen zuvor verkauft worden, nehmen doch die Kaufleute und verkaufen sie zum zweiten Male wieder?" In Platons *Gesetzen* (743 d, 846 d–e, 919 d) sind Handel und Handwerk den Bürgern ausdrücklich verboten, weil sie auf den Gelderwerb abzielen. Liest man die *Gesetze* – wozu sie sich streckenweise durchaus eignen – mit ihren Erläuterungen und Begründungen als Illustration zu Alltagspraktiken, von denen uns sonst nur der Tatbestand bekannt ist, so ergibt sich im Fall des Kleinhandels und der Lohntätigkeit, daß der Wert der Dienstleistung an sich durchaus bewußt war, das Problem aber darin bestand, die richtige Höhe dieses Wertes festzulegen. Man behauptete, die Dienstleistenden neigten zu überhöhten Forderungen. Vgl. zur wirtschaftspolitischen Praxis Athens als Vorbild für Platons *Gesetze* G. R. Morrow, *Platon's Cretan City*, Princeton 1960.

Handwerker, Metöken, Fremde

Zu den ‚Banausen' und Lohnempfängern siehe Kommentar zu I 1343 a 29 und b 3.

Zu den Metöken siehe Kommentar zu II 1347 a 1. Ihre Bedeutung für das Wirtschaftsleben Athens wird deutlich aus den Vorschlägen, die Xenophon, *Poroi* II 1 ff., zu ihrer Förderung macht, siehe E. Schütrumpf, 1982. Nach L. B. Urdahl[194] werden auf Grabsteinen des 4. Jahrhunderts v. Chr. als Fremde erwähnt: Bäcker, Badewärter, Söldner, Schneider, Wäscher, Kleiderhändler,

[194] *Foreigners in Athens, A Study of the Grave Monuments*, Diss. Chicago 1959, S. 136 ff., zitiert nach Peter Musiolek, „Ökonomische Überlegungen der Philosophen und Publizisten im 4. Jahrhundert v. u. Z.", in: Elisabeth Charlotte Welskopf, *Hellenische Poleis. Krise – Wandlung – Wirkung*, Bd. IV, Berlin (DDR) 1974, S. 1910 – 1926, hier S. 1919.

Komödienspieler, Kupferschmelzer, Bergwerksarbeiter, Flötenspieler, Steuermann, Müller, Bergmann, Töpfer, Salzhändler, Schuster, Weinhändler, Weber und einige Ammen.

Zu den Söldnern siehe den Kommentar zu II 1347 b 20 ff. Zu den ständigen Soldproblemen und den Schwierigkeiten im Umgang mit Söldnerheeren vgl. z. B. Xenophon, *Hellenika* IV 4, 14, und *Anabasis* I 2, 11, II 6, 16 ff. und VI 4, 8.

3.3 Geldwesen

Die Gewichts- und Münzsysteme waren in Griechenland ursprünglich durchaus nicht einheitlich. Mit der Vormacht Athens im 5. Jahrhundert v. Chr. setzte sich aber nach und nach, teilweise unter entschiedenem Druck seitens der Athener, das von Solon reformierte attische System durch. Es bestand aus folgenden Werten: Obole (obolos, der Spieß), Drachme (von drax: eine Handvoll = 6 Obolen), Stater, Mine und Talent.

Das Talent, das die Griechen als Gewichtseinheit aus dem Orient übernommen hatten, war nicht überall gleich schwer. In Athen hatte es hatte ein Gewicht von 26, 196 kg. 60 Minen bildeten ein Talent, 50 Statere eine Mine, 100 Drachmen einen Stater und 6 Obolen eine Drachme.

In der attischen Münzprägung gab es folgende Münzeinheiten: ein Dekadrachmon (= 10 Drachmen), ein Tetradrachmon (= 4 Drachmen), ein Didrachmon (= 2 Drachmen), ein Drachmon, ein Pentobolon (= fünfsechstel Drachme, bzw. 5 Obolen), ein Tetrobolon (= zweidrittel Drachme, bzw. 4 Obolen) ein Diobolon (= eindrittel Drachme, bzw. 2 Obolen), ein Trihemiobolon (= einviertel Drachme, bzw. 1,5 Obolon), ein Tritetartemorion (= dreiviertel Obole), ein Hemiobolon (= eine halbe Obole) und ein Tetartemorion (= ein Viertel Obolon). Die kleinste Münze wog demnach noch rund 16 g. Siehe dazu Bernhard Weisser, „Münzen und Löhne in Athen", in: *Die griechische Klassik. Idee oder Wirklichkeit.* Katalog der Ausstellung in Berlin und Bonn, Mainz 2002, S. 448–451, S. 451 eine Abbildung der gesamten Münzreihe. Das Tetartemorion hatte knapp die Größe des Kleinfingernagels eines Erwachsenen. Nach Aussage der Komödie zumindest, trugen die einfachen Athener ihre Münzen häufig im Mund mit sich.

Es sind in der Forschung immer wieder Versuche angestellt worden, antike Wertangaben auf der Grundlage des Edelmetallgewichts auf die jeweiligen eigenen Zeitverhältnisse, etwa in Goldmark, umzurechnen. Erst in neuerer Zeit setzte sich die Erkenntnis durch, daß sich die Kaufkraft auch in der Antike dauernd änderte und mit modernen Angaben für die antike Lebenswelt gar nichts ausgesagt ist. Deshalb ist man dazu übergegangen, von Angaben über Löhne und Preise auszugehen, um Wertangaben antiker Zeugnisse

in etwa aussagekräftig und vergleichbar zu machen. Als Äquivalent eines durchschnittlichen Tageseinkommens gilt allgemein die Summe von drei Obolen, die im klassischen Athen als Tagegeld für die Geschworenen gezahlt wurde. Aristoteles zählt für das Athen seiner Zeit folgende Besoldungen für öffentliche Tätigkeiten auf (*Staat der Athener* 62, 2): Für den Besuch der üblichen Sitzungen der Volksversammlung eine Drachme, „für die Hauptversammlung neun Obolen, für die jeweiligen Prytanen[195] wird ein Obolos für das Mahl zugelegt. Sodann erhalten für die Speisung die neun Archonten je vier Obolen und bestreiten davon auch den Unterhalt für einen Herold und einen Flötenspieler." In einem Fragment aus der Komödie des Menander *Die Prozessierenden* heißt es (*Epitrepontes*, Vers 139 f.), mit zwölf Drachmen könne ein Mann den Lebensunterhalt für einen Monat und sechs Tage bestreiten. A. W. Gomme und F. H. Sandbach schreiben dazu in ihrem Menanderkommentar (Oxford 1973, S. 298), während des Peloponnesischen Krieges sei das Diobelion sozusagen als Mindestsozialhilfe für ein mitteloses Ehepaar gezahlt worden (nach Jones bei einem Eigenvermögen unter drei Minen), und Demosthenes habe (or. IV 28) diese Summe als Mindesttagesration für die Truppen angesehen. Nach A. H. M. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford 1957, S. 135, betrugen Löhne in der Zeit zwischen 409/8 und 407/6 v. Chr. eine Drachme pro Tag; in den Jahren 329/8 bis 327/6 wurden 1,5 Drachmen pro Tag für ungelernte Arbeit gezahlt, 2 bis 2,5 Drachmen für einen Facharbeiter, 3 Obolen galten um 300 als Satz für die tägliche Sklavenverpflegung (IG II/III 2. Aufl., 1672), während die Epheben, die zu einer Art Dienstpflicht eingezogenen jungen Männer zwischen 18 und 20 Jahren, 4 Obolen für die tägliche Verpflegung erhielten. Zwischen 329/8 und 327/6 kosteten eine Sklaventunica 7 Drachmen, ein Paar Schuhe drei Drachmen und eine Lederjacke zwischen 4,5 und 2,5 Drachmen. Nach Pseudo-Aristophanes, *Adesp.*, Vers 376, gab es Frauenkleider, die mehr als tausend Drachmen kosteten,[196] während nach einer anderen Quelle ein warmer Rock für 16–20 Drachmen zu haben war (Victor Ehrenberg, 1968, S. 228); aber auch das sind Einzelangaben, die keine Verallgemeinerungen zulassen.

3.4 Maße, Gewichte

Eine knappe Übersicht, auch für die anderen antiken Gesellschaften, ist leicht zugänglich im *Lexikon der Alten Welt*, Zürich/Stuttgart 1965, Sp. 3421–3426.

Trockenmaße waren aufgeteilt in: Choinix, Kotyle und Medimnos. Eine Choinix entsprach etwas mehr als einem Liter und galt als Tagesration eines

[195] D. h. die Vorsitzenden der Ratsversammlung.

[196] Vgl. o. S. 323 zu Kleidung.

Mannes. Sie war unterteilt in vier (aber auch sechs oder drei) Kotylen. Im allgemeinen bildeten 48 Choinikes einen Medimnos, der also rund 50 Liter umfaßte. Die persisch-ptolemäische Artabe dagegen schwankte zwischen 51 und 26 Choinikes.

Flüssigkeitsmaße sind ebenfalls die Kotyle (Gefäß), die sechs Kyathoi (Becher) enthielt, und der Chus (oder Choos, Kanne), der zwischen 2,5 und 4,5 Liter faßte und 12 Kotylen entsprach. Zwölf Choes ergaben einen Metretes.

Der Gebrauch von Kotylen in beiden Systemen macht deutlich, daß es sich allgemein um Hohlmaße handelte. Sie waren aber sowohl im Gesamtsystem als auch örtlich und zeitlich und je nach den abgemessenen Gütern sehr unterschiedlich und sind daher in ihren absoluten Größen umstritten.

VI. Literaturverzeichnis

1. Zu Text und Überlieferung

Zur Geschichte der handschriftlichen Überlieferung

Aristote, Économique, texte établi par Bernhard A. van Groningen et André Wartelle, Paris 1968, für Buch I und II van Groningen, S. VII–XVIII, für Buch III Wartelle, S. XVIII–XXVIII.

[Aristoteles] ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΣ; Das erste Buch der Ökonomik – Handschriften, Text, Übersetzung und Kommentar – und seine Beziehungen zur Ökonomikliteratur, Königstein/Ts. 1983, S. 11–65 (für Buch I und II, die immer gemeinsam überliefert wurden, gemeinsam, mit kodikologischen Angaben).

Leonardo Bruni: siehe dazu J. Soudek, The Genesis and Tradition of Leonardo Bruni's Annotated Latin Version of the (Pseudo-)Aristotelian Economics, Scriptorum 12, 1958, S. 260–268, sowie ders., Leonardo Bruni and His Public: a Statistical and Interpretative Study of His Annotated Latin Version of the (Pseudo-)Aristotelian Economics, Studies in Medieval and Renaissance History 5, 1968, S. 51–136, von demselben Autor fortgeführt in: A Fifteenth-Century Humanistic Bestseller: The Manuscript Diffusion of Leonardo Bruni's Annotated Latin Version of the (Pseudo-) Aristotelian Economics, Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller, Hg. E. P. Mahoney, Leiden 1976, S. 129–143.

Zu allen Büchern gemeinsam

Textausgaben und Übersetzungen

Aristotele, Il trattato sull'economia, hg. v. R. Laurenti, Bari 1967.
Aristotele, L'amministrazione della casa, hg. v. C. Natali, Universale Laterza 763, Roma/Bari 1995.
Aristoteles Graece, Bd. II, ex rec. I. Bekkeri, Berlin 1831, nur Buch I und II.
Aristoteles, Über Hauswirtschaft, in: Die Lehrschriften des Aristoteles, hg., übertragen und in ihrer Entstehung erl. von P. Gohlke, Paderborn 1947; 2. Aufl. 1953.
Aristotelis quae feruntur Oeconomica. Rec. F. Susemihl, Leipzig 1887, Buch III mit der Doppeltradition des Durandus und der Handschrift G = translatio vetus.
Aristotle, X–XIV Oeconomica and Magna Moralia, Loeb Classical Library Bd. 287, transl. by G. C. Armstrong 1935, ND London/ Cambridge 1969.
'Αριστοτέλους Οἰκονομικά. 'Ανάλυσις, κείμενον, σχόλια ὑπὸ Δ. Κούση, Athen 1951.
'Αριστοτέλους Οἰκονομικός (= Buch I) und 'Ανωνύμου Οἰκονομικά (= Buch II), Φιλοδήμου περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν θ', hg. v. K. W. Göttling, Jena 1830.
Économique. Texte établi par B. A. van Groningen et A. Wartelle, Paris 1968.
Les èconomiques. Neuübersetzung mit Einleitung und Erläuterungen v. J. Tricot, Paris 1958.
O tratado do económico, atribuído a A., hg. v. M. B. Amzalak, Lissabon 1945.
Oeconomica by E. S. Forster, in: The Works of Aristotle, transl. into English under the editorship of W. D. Ross, vol. 10, Oxford 1921, nur Buch I und II. Neuauflage in zwei Bänden durch J. Barnes, The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation, Princeton 1984, vol. II, S. 2146–2151, mit Buch III in der Fassung von Armstrong.
Translatio Durandi, hg. v. H. Goldbrunner, Archiv f. Kulturgeschichte 50, 1968, S. 235–239.
Translatio vetus = F. Susemihl, Oeconomicarum quae Aristoteli vulgo tribuuntur vetusta translatio latina, Berlin 1890.

Sekundärliteratur

Egger, M., Mémoire sur les Oeconomica d'Aristote et de Théophraste, in : Mémoires de l'Institut National de France, XXX 1881, S. 418–461.
Hodermann, M., Quaestionum Oeconomicarum Specimen, Diss. Berlin 1898.
Laurenti, R., Studi sull'Economico attribuito ad Aristotele, Publ. dell'Ist. di Filos. Fac. di Magist. dell'Univ. di Genova 3, Mailand 1968.
Natali, C., Aristotele. L'amministrazione della casa, a cura di C. N., Bari 1995 (mit ital. Übers., auch der Schriften der Periktione, des Kallikratidas, der Phintys und des Bryson).
Regenbogen, O., s. v. Theophrast, RE Suppl. Bd. VII, Stuttgart 1940, gibt Sp. 1521 f. einen kurzen Überblick über die ökonomischen Schriften mit Hinweisen auf die ältere Literatur.
Schoemann, G. F., Specimen observationum in Theophrasti Oeconomicum et Philodemi librum IX de virtutibus et vitiis, Greifswald 1839.

Zu Buch I

Textausgaben und lateinische Übersetzungen siehe o.

Arabisch

Veröffentlicht von I. Maluf, La revue de l'Académie de Damas I, 1921, S. 380–385.
Deutsche Übersetzung von Z. Shunnar, in Victor, U., [Aristoteles], ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΣ. Das erste Buch der Ökonomik – Handschriften, Text, Übersetzung und Kommentar – und seine Beziehungen zur Ökonomikliteratur, Königstein/Ts. 1983, S. 69–73.

Hebräisch

Steinschneider, M., Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher, Leipzig 1893, ND Graz 1956, S. 227–229 (siehe U. Victor, [Aristoteles], ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΣ. Das erste Buch der Ökonomik – Handschriften, Text, Übersetzung und Kommentar – und seine Beziehungen zur Ökonomikliteratur, Königstein/Ts. 1983, S. 66).

Deutsch

Siehe allgemein G. Rohde, Bibliographie der deutschen Aristoteles-Übersetzungen, Frankfurt/M. 1967.
Aristoteles, Ausgewählte Schriften, I Die Poetik, übersetzt von Ch. Walz; II Die Politik mit einem Anhang Die Oekonomik (Ein Fragment), übersetzt von C. F. Schnitzer, Stuttgart 1859.
Hartung, J. A., Philodems Abhandlung über die Haushaltung und über den Hochmut und Theophrasts Haushaltung und Charakterbilder, griech./dt.,

mit kritischen und erklärenden Anmerkungen, hg. v. J. A. Hartung, Leipzig 1857.

Schlosser, J. G., Aristoteles, Politik und Fragment der Oekonomik unter dem Titel Vom Finanzwesen, Lübeck und Leipzig 1796 u. ö.

Victor, U., [Aristoteles], ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΣ. Das erste Buch der Ökonomik – Handschriften, Text, Übersetzung und Kommentar – und seine Beziehungen zur Ökonomikliteratur, Königstein/Ts. 1983.

Sekundärliteratur

Krämer, W., De Aristotelis qui fertur Oeconomicorum libro primo, Diss. Gießen/Leipzig 1910.

Laurenti, R., Studi sull' Economico attribuito ad Aristotele, Mailand 1968.

Zu Buch II

Textausgaben und Übersetzungen

Anonymi Oeconomica, Hg. v. J. G. Schneider, Leipzig 1815 (nur Buch II).

'Αριστοτέλους Οἰκονομικός (= Buch I) und 'Ανωνύμου Οἰκονομικά (= Buch II), Φιλοδήμου περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν θ', hg. v. K. W. Göttling, Jena 1830.

Groningen, B. A. van, Aristote. Le second livre de l'économique. Édité avec une introduction et un commentaire critique et explicatif, Leiden 1933. Mit dem Text einer lateinischen Übersetzung aus dem 13. Jahrhundert, S. 17–30.

Sekundärliteratur

Andreades, A., Geschichte der griechischen Staatswirtschaft. Von der Heroenzeit bis zur Schlacht bei Chaironeia, München 1931, ND Hildesheim 1965, Über die dem Aristoteles zugeschriebenen Oeconomica, S. 87–93.

Aperghis, G. G., The Seleukid Royal Economy. The Finances and Financial Administration of the Seleukid Empire, Cambridge 2004, Chapter 7: Ps.-Aristotle's Oikonomika, Book 2, S. 117–135 (für das Thema des Autors wichtige Stellen aus Buch II Kapitel 1, in Text und Übersetzung, mit Kommentar), Chapter 8: Revenue, S. 137–179 (die regulären Einkünfte der Seleukidenkönige unter Benutzung der in Buch II 1 gegebenen Darstellung der Satrapenwirtschaft).

Bloch, R., Liber secundus yconomicorum Aristotelis, Archiv f. Gesch. d. Philos. 21 = NF 14, 1908, S. 333–351.

Böckh, A., Die Staatshaushaltung der Athener, 2 Bde., 3. Aufl., hg. und mit Anmerkungen begleitet von Max Fränkel, Berlin 1886.

Engels, J., Zu einigen Problemen des zweiten Buches der pseudo-aristotelischen *Oikonomika*-Schrift, Laverna IV 1993, S. 1–25.

Groningen, B. A. van, Aristote: le second livre de l'Èconomique, Leiden 1933.

Isager, S., Once Upon a Time. On the Interpretation of [Aristotle], Oikonomika II, in: Studies in Ancient History and Numismatics presented to Rudi Thomsen, Aarhus 1988, S. 77–83.

Laurenti, R., Studi sull'Economico attribuito ad Aristotele, Mailand 1968; S. 31–59, ein wohl vollständiger Überblick über die bisher vorgetragenen Beurteilungen von Buch II.

Niebuhr, B. G., Ueber das zweyte Buch der Oekonomika unter den aristotelischen Schriften, 1812, = Kleine historische und philologische Schriften I, Berlin 1828, ND Osnabrück 1969, S. 412–416.

Riezler, K., Über Finanzen und Monopole im alten Griechenland. Zur Theorie und Geschichte der antiken Stadtwirtschaft, Berlin 1907.

Schlegel, O., Beiträge zur Untersuchung über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Beispielsammlung in den Pseudo-Aristotelischen Ökonomika, Diss. Berlin, Weimar 1909.

Schneider, P., Das zweite Buch der Ps. Aristotelischen Ökonomika, Diss. Würzburg, Bamberg 1907.

Stern, E. von, Zur Wertung der Pseudo-Aristotelischen zweiten Oeconomik, Hermes 51, 1916, S. 422–440.

Thillet, P., Les Économiques d'Aristote, Revue des Études Grecques 82, 1969, S. 578–587.

Wilcken, U., Zu den Pseudo-Aristotelischen Oeconomica, Hermes 36, 1901, S. 187–200.

Zur Datierung auch:

Rostovtzeff, M., The Social and Economic History of the Hellenistic World, 3 vols., Oxford 1941 (= Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der Hellenistischen Welt, dt. von E. Bayer, I, Darmstadt 1955); Kap. IV 3: The Seleucid Empire, (a) Ps.-Aristotle, *Oeconomica* II, S. 440–446 (= dt. S. 343–348), sowie S. 57 f.

Fol, A., Parallèles thraco-bithyniens de l'époque préromaine, I. Le régime de la propriété, Etudes Historiques 5, 1970, S . 177–189.

Zu Buch III

Textausgaben und Übersetzungen

Armstrong, G. C., Oeconomica and Magna Moralia, mit engl. Übersetzung, London/ Cambridge 1969.

Groningen B. A. van/Wartelle, A., Aristote, Économique, Paris 1968.

Rose, V., Aristotelis Fragmenta, Leipzig 1886, Buch III als Fragment 184, S. 140–147.
Susemihl, F., Aristotelis quae feruntur Oeconomica, Leipzig 1887.
Eine wohl lückenlose Übersicht bei R. Laurenti, Studi sull'Economico attribuito ad Aristotele, Mailand 1968, S. 61–81.

Sekundärliteratur

Aristoteles Latinus, in: Kretzmann, N./Kenny, A./Pinborg, J. (Hg.), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge 1982, S. 45–79.
Goldbrunner, H., Durandus de Alvernia, Nicolaus von Oresme und Leonardo Bruni. Zu den Übersetzungen der pseudo-aristotelischen Ökonomik. Archiv f. Kulturgesch. 50, 1968, S. 200–239.
Grabmann, M., Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des 13. Jahrhunderts, Münster 1916.
Grabmann, M., Guglielmo di Moerbeke il traduttore delle opere di Aristotele, in: Miscellanea Historiae Pontificae 11, Rom 1946.
Laurenti, R., Studi sull'economico attribuito ad Aristotele, Mailand 1968, S. 83–124.
Maistre Nicole Oresme, Le livre de yconomique d'Aristote. Critical Edition of the French Text from the Avranches Manuscript with the Original Latin Version, eingel., ins Englische übers. u. hg. v. A. D. Menut, Transact. of the American Philos. Soc. NS 47, 3, Philadelphia 1957.
Minio-Paluello, L., Opuscula – The Latin Aristotle, Amsterdam 1972.
Natali, C., Aristotele, L'amministrazione della casa, Rom/Bari 1995.
Eine Rückübersetzung ins Griechische, die mehrmals wieder nachgedruckt wurde, lieferte Jac. Toussain (Tuscanus, 1498 c–1547).

2. Wiederholt benutzte Übersetzungen und Kommentare

Aristophanes, Komödien – L. Seeger, München o.J.
Aristoteles, Nikomachische Ethik – O. Gigon, München 1972.
Aristoteles, Nikomachische Ethik – F. Dirlmeier, in: Aristoteles, Werke, hg. von E. Grumach, Bd. 6, 2. Aufl., Berlin 1960.
Aristoteles, Politik – F. Susemihl und W. Kullmann, Hamburg 1994.
Aristoteles, Politik Buch I, in Aristoteles Werke, hg. von H. Flashar, Bd. 9, I, Buch I Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven, übers. und erl. von E. Schütrumpf, Berlin 1991 = Schütrumpf, I 1991.

Aristoteles, Politik II/III, in s.o., Bd. 9, II, Buch II Über Verfassungen, die in einigen Staaten in Kraft sind, und andere Verfassungen, die von gewissen Männern entworfen wurden und als vorbildlich gelten, und Buch III Über die Verfassung, übers. und erl. von E. Schütrumpf, Berlin 1991 = Schütrumpf, II/III 1991.
Aristoteles, Politik IV–VI, in s.o., Bd. 9, III, übers. und erl. von E. Schütrumpf u. H.-J. Gehrke, Berlin 1996 = Schütrumpf/Gehrke IV–VI, 1996.
Aristoteles, Rhetorik – F. G. Sieveke, München 1980.
Euripides – E. Buschor, München 1972.
Hesiod, Erga – W. Marg, Zürich 1968.
Hesiod, Works and Days, ed. with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford 1978.
Homer, Ilias – W. Schadewaldt, Frankfurt/M 1975.
Homer, Odyssee – W. Schadewaldt, Hamburg 1958.
Iamblich, Vita Pythagorica – M. von Albrecht, Zürich 1963.
Platon, Dialoge – F. Schleiermacher, Hamburg 1957 ff.
Platon, Staat – A. Horneffer, Stuttgart 1949.
Platon, Nomoi – H. Müller, Hamburg 1959.
Platon, Gesetze – K. Schöpsdau, in: Werke IX 2, hg. von E. Heitsch u. C. W. Müller, Göttingen 1994.
Plutarch, Viten – K. Ziegler, Zürich/Stuttgart 1954–1965.
Xenophon, Oikonomikos – K. Meyer, Hamburg 1975.
Xenophon, Memorabilien – P. Jaerisch, Wiesbaden o. J.
Xenophon, Das Gastmahl – E. Stärk, Stuttgart 1986.
Xenophon, Vorschläge zur Beschaffung von Geldmitteln oder Über die Staatseinkünfte, eingel., hg. u. übers. von E. Schütrumpf, Texte zur Forschung Bd. 38, Darmstadt 1982.

3. Allgemeine Sekundärliteratur

Akbar Khan, H. (Hg.), The Birth of the European Identity: the Europe-Asia Contrast in Greek Thought, 490–322 B.C., Nottingham 1994.
Anderson, J. K., Military Theory and Practice in the Age of Xenophon, Berkeley, Los Angeles 1970.
Andreades, A., Geschichte der griechischen Staatswirtschaft. Von der Heroenzeit bis zur Schlacht bei Chaironeia, München 1931, ND Hildesheim 1965.
Angeletti, L. R., Storia della medicina e bioetica, Milano 1992 (mit Abschnitt über die Vermittlung in arabischer Welt).
Atwill, J. M., Refiguring Rhetoric as Art: Aristotle's Concept of Techne and the Humanist Paradigm, Diss. Purdue Univ. Lafayette, Ind. 1990.

Austin, M. M., und Vidal-Naquet, P., Èconomies et sociétés en Grèce ancienne, Paris 1972, engl. Übers. Economic & Social History of Ancient Greece. An Introduction, London 1977, dt. Übers. Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland, München 1984.

Baloglu, C. P., Die Ökonomie des Aristoteles. Eine Einführungsstudie in das aristotelische ökonomische Denken, Frankfurt/Main 1991.

Blank, H., Das Buch in der Antike, 1992.

Blumenthal, H./ Robinson, H. (Hg.), Aristotle and the Later Tradition, Oxford 1991.

Blümner, H., Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern IV, Leipzig 1887.

Bock, F., Aristoteles, Theophrast, Seneca, De Matrimonio, Leipziger Studien zur Classischen Philologie 19, 1899, S. 1–70.

Bodei Giglioni, G., L' „oikos": realtà familiare e realtà economica, in: Settis, S. (Hg.), I Greci, Bd. II 1, 1996b, S. 735–754.

Booth, W. J., Households: the Moral Architecture of the Economy, Ithaca 1993.

Bothmer, D. von, Greek and Roman Treasury, New York 1984.

Breitenbach , H. R., Xenophon von Athen, Sonderdruck aus Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Band IX A 2, Stuttgart 1966, Sp. 1570–2052.

Bremmer, J. N., Greek Religion, Oxford/New York 1994.

Breuer, C., Reliefs und Epigramme griechischer Privatgrabmäler: Zeugnisse bürgerlichen Selbstverständnisses vom 4. bis 2. Jh.v.Chr., Köln 1995.

Bruit-Zaidman, L., La piété pythagoricienne et l'Apollon de Délos, Métis 8, 1993, S. 261–269.

Bruit-Zaidman, L./Schmitt-Pantel, P., Die Religion der Griechen: Kult und Mythos, München 1994.

Buchheim, T., Die Vorsokratiker: ein philosophisches Porträt, München 1994.

Burkert, W., Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Die Religionen der Menschheit, hg. von Ch. M. Schröder, Bd. 15, Stuttgart u. a. 1977.

Burkert, W., Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962 (Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge/Mass. 1972).

Burkert, W., Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica, in: Fritz, K. v., Pseudepigrapha I, Pseudopythagorica – Lettres de Platon – Littérature pseudépigraphique juive, Entretiens sur l'Antiquité classique 18, Vandouevres/Genf 1972, S. 25–55.

Caveing, M., Les mathematiques dans la cité grecque au Ve siècle, in: Lévêque, P./Spahtis, S. (Hg.), Clistène et la démocratie athénienne, Paris 1995.

Caven, B., Dionysios I. War-Lord of Sicily, New Haven/London 1990.

Cohen, E., Athenian Economy and Society: a Banking Perspective, Princeton 1992.

Cohen, D., Law, Violence, and Community in Classcial Athens, Cambridge 1995.
Coles, A., Biomedical Models of Reproduction in the Fifth Century and Aristotle's „Generation of Animals", Phronesis 40, 1995, S. 48–88.
Cook, M. L., Timokrates' 50 Talents and the Cost of Ancient Warfare, Eranos 88, 1990, 69–97.
Coolsaet, W., Autarkeia: rivaliteit en zelfgenoegzaamheid in de Greekse cultuur, 1993, Rez.: Längin, Gymn. 102, 1995, S. 157–159.
Cox, C. A., Household Interests. Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens, Princeton 1998.
David, E., Aristophanes and Athenian Society of the Early Fourth Century B.C., Leiden 1984.
Davies, J. K., Athenian Propertied Families: 600–300 B.C., Oxford 1971.
De Vogel, C. J., Pythagoras and Early Pythagoreanism, Assen 1966.
Dean-Jones, L. A., Women's Bodies in Classical Greek Science, Oxford 1994.
Dihle, A., Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962.
Dihle, A., Vom gesunden Menschenverstand, Sb. Akad. Wiss. Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1995, 1.
Dittmar, H., Aischines von Sphettos, Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker. Untersuchungen und Fragmente, Philologische Untersuchungen 21, Berlin 1912.
Döring, K., Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen, in: Flashar, H. (Hg.), Die Philosophie der Antike. Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 2/1, Basel 1998, S. 139–364.
Dover, K. J., Greek Popular Morality, Oxford 1974.
Ehrenberg, V., Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie, Zürich/Stuttgart 1968 (Übers. der dritten Aufl. des engl. Originals, 1962).
Ferrari, G. R. F., Moral Fecundity: a Discussion of A. W. Price, Love and Friendship in Plato and Aristotle, OSAPh 9, 1991, S. 169–184.
Fisher, N. R. E., Slavery in Classical Greece, London 1993.
Flacelière, R., Griechenland. Leben und Kultur in klassischer Zeit, frz. Orig. La vie quotidienne en Grèce au siècle de Péricles, Paris 1959, dt. 2. Aufl., Stuttgart 1979.
Flashar, H., Aristoteles, in: Flashar, H. (Hg.), Die Philosophie der Antike. Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 3, Basel 1983, S. 177–457.
Flashar, H. (Hg.), Die Philosophie der Antike. Grundriß der Geschichte der Philosophie, begr. von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, Bd. 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin, Basel 1998; Bd. 3: Aristoteles, Basel 1983.

Föllinger, S., Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr., Hermes Einzelschriften H. 74, Stuttgart 1996.

Foucault, M., Sexualität und Wahrheit, Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste, frz. Orig. Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs, Paris 1984, dt. Übers. von U. Raulff und W. Sitter, Frankfurt/Main 1986.

Foulon, E., Misthophoroi et xenoi hellenistiques, REG 108, 1995, S. 211–218.

Foxhall, L., Household, Gender, and Property in Classical Athens, Classical Quarterly NS 39, 1989, S. 22–44.

French, R. K., Ancient Natural History: Histories of Nature, London/ NewYork 1994.

Frye, R. N., The Heritage of Persia, London, 2. Auflage, 1965.

Fuhrmann, M., Das systematische Lehrbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike, Göttingen 1960.

Garlan, Y., Les esclaves en Grèce ancienne, Paris 1982.

Garrido-Hory, M., Recherches sur l'esclavage et la dépendance: Chronique 1995, DHA 21, 1995, S. 319–347.

Goessler, L., Plutarchs Gedanken über die Ehe, Diss. Basel, Zürich 1962.

Günther, L.-M., Zur Familien- und Haushaltsstruktur im hellenistischen Kleinasien (am Beispiel zweier Inschriften aus Milet und Ilion), Studien zum antiken Kleinasien II, Bonn 1992, S. 23–42.

Günther, L.-M., Witwen in der griechischen Antike – zwischen Oikos und Polis, Historia 42, 1993, 308–325.

Hackens, T., L'apport de la numismatique à l'histoire économique, in: Histoire économique de l'Antiquité, 1987, S. 151–169.

Hahn, J., Der Philosoph und die Gesellschaft, Stuttgart 1989.

Hanson, V. D., The Other Greeks. The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization, New York usw. 1995.

Harrison, A. R. W., The Law of Athens, I Family and Property, Oxford 1968.

Hasebroek, J., Griechische Wirtschafts und Gesellschaftsgeschichte, Tübingen 1931.

Hasebroek, J., Staat und Handel im alten Griechenland. Untersuchungen zur antiken Wirtschaftsgeschichte, Tübingen 1928, ND Hildesheim 1966.

Heichelheim, F. M., An Ancient Economic History, 3 Bde., Leiden 1958–1970.

Hopper, R. J., Trade and Industry in Classical Greece, London 1979, dt. Übers.: Handel und Industrie im klassischen Griechenland, München 1982.

Humphreys, S. C., Oikos and Polis, in: dies., The Family, Women and Death. Comparative Studies. London usw. 1983.

Irmscher, J./Müller, R. (Hg.), Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker, Berlin 1983, S. 250–254.

Jaehne, A., Wirtschaft und Politik. Wege der Hellenismusforschung. Jhb. f. Wirtschaftsgeschichte 1, Berlin 1989, S. 187–197.

Jameson, M. H., Domestic Space in the Greek City, in: Kent, S. (Hg.), Domestic Architecture and the Use of Space, Cambridge 1990a, S. 92–113.

Jameson, M., Private Space and the Greek City, in: Murray, O./ Price, S., The Greek City. From Homer to Alexander, Oxford 1990b, S. 171–195.

Jufresa, M., Savoir féminin et sectes pythagoriennes, Clio, Histoire, Femmes et Sociétés, Toulouse 2, 1995, S. 17–40.

Kamp, A., Aristoteles' Theorie der Polis – Voraussetzungen und Zentralthemen, Frankfurt/Main usw. 1990.

Kluwe, E., Polisideologie und Handwerk, Klio 71, 1989, S. 414–419.

Konstan, D., Friendship and the State, Hyperborus 1, 1994/95, S. 1–16.

Krüger, S., Zum Verständnis der Oeconomica Konrads von Megenberg. Griechische Ursprünge der spätmittelalterlichen Lehre vom Hause, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 20, 1964, S. 475–561.

Lacey, W. K., Die Familie im antiken Griechenland, Kulturgeschichte der antiken Welt Bd. 14, Mainz 1983, engl. Orig. The Family in Classical Greece, London 1968.

Laurenti, R., Introduzione al pensiero pedagogico di Aristotele, AGL, Como 1990–1992, S. 161–182.

Lambert, M., Ancient Greek and Traditional Zulu Medicine: a Question of Balance, Aclass (= Acta classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa, Balkema, Cape Town), 38, 1995, S. 71–87 (auch zu Theophrast und dem Verhältnis zwischen Wissenschaft, Magie und Religion).

Längin, H., Entzauberung des griechischen Mirakels?: Zur Kritik des Autarkiekonzepts, Gymnasium 102, 1995, S. 157–159.

Lévy, E., La dénomination de l'artisan chez Platon et Aristote, Ktema 16, 1991, S. 7–18.

Linders, T., Sacred Finances: Some Observations, in: Linders, T./Alroth B. (Hg.), Economies of Cult in the Ancient Greek World, Uppsala 1992.

Lloyd, G. E. R., The Definition, Status, and Methods of Medical Techne in the Fifth and Fourth Centuries, in: Bowen, A. C. (Hg.), Science and Philosophy in Classical Greece, New York 1991, S. 249–260.

Lloyd, G. E. R., Democracy, Philosophy, and Science in Ancient Greece, in: Dum, J. (Hg.), Democracy: the Unfinished Journey, 508 B.C. to A.D. 1993, Oxford 1992.

Löbl, R., Τέχνη – Techne: Untersuchungen zur Bedeutung dieses Worts in der Zeit von Homer bis Aristoteles, I: Von Homer bis zu den Sophisten, Würzburg 1997.

Loizou, A./Lesser, H. (Hg.), Polis and Politics: Essays in Greek Moral and Political Philosophy, Avebury Series in Philosophy, 1990.

Lord, C., Education and Culture in the Political Thought of Aristoteles, Ithaka/London 1982.

Martin, J./Zoepffel, R., Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Historische Anthropologie 5/2 = Kindheit Jugend Familie III 2, Freiburg/München 1989.

McKechnie, P., Outsiders in the Greek Cities in the Fourth Century B.C., London 1989.

Meikle, S., Aristotle's Economic Thought, Oxford 1995.

Meißner, B., Die technologische Fachliteratur der Antike. Struktur, Überlieferung und Wirkung technischen Wissens in der Antike (ca. 400 v. Chr.–ca. 500 n. Chr.), Berlin 1999.

Meyer, U., Soziales Handeln im Zeichen des ‚Hauses'. Zur Ökonomik in der Spätantike und im frühen Mittelalter. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte Bd. 140, Göttingen 1998.

Mossé, C., Homo oeconomicus, in: Vernant, J.-P. (Hg.), Der Mensch der griechischen Antike, S. 31–62.

Mueller-Goldingen, C., Untersuchungen zu Xenophons Kyrupädie, Beiträge zur Altertumskunde Bd. 42, Stuttgart/Leipzig 1995.

Müller, R., Philosophie und literarische Kommunikation in Griechenland im 5. Jh. v. Chr., Ant.Hung. 35, 1994, S. 25–60.

Natali, C., Bios theoretikos: la vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola, Collana Ricerca Bologna, Il Mulino 1991.

Negbi, M., Male and Female in Theophrastus' Botanical Works, JHB 28, 1995, S. 317–332.

Newman, W. L., The Politics of Aristotle, Oxford 1887–1902.

Parke, H. W., Greek Mercenary Soldiers: From the Earliest Times to the Battle of Ipsus, Oxford 1970.

Patterson, C. B., The Family in Greek History, Cambridge/Mass./London 1998.

Patzer, A., Bibliographia Socratica: Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung, Freiburg 1985.

Plessner, M., Der ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΣ des Neupythagoreers „Bryson" und sein Einfluß auf die islamische Wissenschaft. Edition und Übersetzung der erhaltenen Versionen, nebst einer Geschichte der Ökonomik im Islam mit Quellenproben in Text und Übersetzung, Orient und Antike 5, Heidelberg 1928.

Pomeroy, S. B., Xenophon Oeconomicus. A Social and Historical Commentary, Oxford 1994.

Possenti, V., Techne: dai Greci ai moderni e ritorno, RFN 81, 1991, S. 294–307.

Praechter, K., Hierokles der Stoiker, Leipzig 1901.

Rankin, D. I., The Mining Lobby at Athens, Anc. Soc. 19, 1988, S. 189–205.

Rankin, H. C., Sophists, Socratics, and Cynics, London/Canberra 1983.

Redfield, J., Homo domesticus, in: Vernant, J.-P. (Hg.), Der Mensch der griechischen Antike, S. 180–218.

Reichert, W. Erziehungskonzeptionen in der griechischen Antike, Steglitzer Arbeiten zur Philosophie und Erziehungswissenschaft 2, Rheinfelden 1990.
Richarz, I., Oikos, Haus und Haushalt. Ursprung und Geschichte der Haushaltsökonomik, Göttingen 1991.
Riezler, K., Über Finanzen und Monopole im alten Griechenland. Zur Theorie und Geschichte der antiken Stadtwirtschaft, Berlin 1907.
Robb, K., Literacy and Paideia in Ancient Greece, New York/Oxford 1994.
Röhl, K. F., Die Gerechtigkeitstheorie des Aristoteles aus der Sicht sozialpsychologischer Gerechtigkeitsforschung, Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie Nr. 14, Baden-Baden 1992.
Rosivach, V. J., Enslaving BARBAROI and the Athenian Ideology of Slavery, Historia 48, 1999, S. 129–157.
Rudberg, G., Sokrates bei Xenophon, Uppsala Universitets Arsskrift 1939, Nu. 2; Uppsala/Leipzig 1939.
Schneider, H., Einführung in die antike Technikgeschichte, Darmstadt 1992.
Scholz, P., Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr., Stuttgart 1998.
Schütrumpf, E., Die Analyse der Polis durch Aristoteles, Amsterdam 1980.
Settis, S. (Hg.), I Greci, Storia Cultura Arte Società, vol. I: Noi e i Greci, Torino 1996a; II Una storia Greca, 1: Formazione, Torino 1996b, 2: Definizione, Torino 1997.
Spagnolo, A. G., La medicina come modello metodologico dell'etica di Aristotele, Aufidus 16, 1992, S. 31–40.
Strasburger, H., Zum antiken Gesellschaftsideal, Abh. Akad. Wiss. Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1976, 4, Heidelberg 1976 = Schmitthenner, W./Zoepffel, R. (Hg.), Studien zur Alten Geschichte Bd. III, Collectanea XLII/3, Hildesheim/New York 1990, S. 9–127.
Strauss, B. S., Athens after the Peloponnesian War, Ithaca/New York 1986.
Stückelberger, A., Bilder und Wort. Das illustrierte Fachbuch in der antiken Naturwissenschaft, Medizin und Technik, Mainz 1994.
Swanson, J. A., The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy, Ithaca/New York 1992.
Thesleff, H., An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period, Acta Academiae Aboensis, Humaniora 24, 3, Abo, 1961.
Thompson, M., Paying the Mercenaries, in: Studies in Honor of Leo Mildenberg, Wetteren 1984, S. 105–113.
Traina, G., La tecnica in Grecia e Roma, Bari 1994.
Tress, D. McGovan, The Metaphysical Science of Aristotle's Generation of Animals and its Feminist Critics, Review of Metaphysics, Washington, Catholic Univ. of America (Rmeta) 46, 1992–1993, S. 307–341.

Tulpin, C., The Administration of the Achaemenid Empire, in: Carradice, I. (Hg.), Coinage and Administration in the Athenian and Persian Empires, The Ninth Symposium on Coinage and Monetary History, Oxford 1987, S. 109–166.

Vegetti, M., Aristotele, il Liceo e l'enciclopedia del sapere, in: Cambiano, G./ Canfora, L./Lanza, D. (Hg.), Lo spazio letterario greco, I: La polis, Rom 1992, S. 587–611.

Vernant, J.-P. (Hg.), Der Mensch der griechischen Antike, ital. Orig. L'Uomo Greco, Rom/Bari 1991, dt. Übers. Frankfurt/Main 1993, 1996.

Vernant, J.-P., Hestia – Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs, in: ders., Mythe et pensée ches les Grecs. Ètudes de psychologie historique, Neuausg. Paris 1988, S. 155–201, engl. Übers. zus. mit P. Kagan, London 1983, S. 127–175.

Wendel, C., Kleine Schriften zum antiken Buch- und Bibliothekswesen, Köln 1974.

Whitehead, D., Who Equipped Mercenary Troops in Classical Greece?, Historia 40, 1991, S. 105–113.

Wiesehöfer, J., Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr., München/Zürich 1993.

Wilhelm, F., Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys, Rhein. Mus. 70, 1915, S. 161–223.

Wilkins, J./Harvey, D./Dobson, M. (Hg.), Food in Antiquity, Exeter 1995.

Willers, D., Die Ökonomie des Aristoteles, Breslau 1931.

Wilms, H., Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates, Beiträge zur Altertumskunde Bd. 68, Stuttgart/Leipzig 1995.

Wood, E. M., Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy, London/New York 1988.

Zhmud, L., Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus, Antike in der Moderne, Berlin 1997.

4. Sekundärliteratur zu ausgewählten Themen (in Anlehnung an Einleitung V)

Soziales Wissen, Norm und Realität: Forschungsdiskussion

Daniel, U., ‚Kultur' und ‚Gesellschaft'. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 19, 1993, S. 69–99.

Ehrenberg, V., Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie, Zürich/Stuttgart 1968, S.12–20, 42–48 sowie S. 299 ff. passim (zum Realitätsgehalt der Komödie).

Finley, M. I., Anthropology and the Classics, in ders., Use and Abuse of History, London 1975 (Grundsätzliches zu diesem Themenkreis in der Antike).

Hardtwig, W., Alltagsgeschichte heute. Eine kritische Bilanz, in: Schulze, W. (Hg.), Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion, Göttingen 1994, S. 19–32.

Humphreys, S. B., Anthropology and the Greeks, London 1978.

Lloyd, G. E. R., Demystifying Mentalities, Cambridge 1990.

Ortner, S. B., Theory in Anthropology since the Sixties, in: CSSH 26, 1984, S. 126–166.

Oikos und Polis

Ampolo, C., Il sistema della polis. Elementi costitutivi e origini della città greca, in: Settis, S. (Hg.), I Greci, Bd. II 1, 1996b, S. 297–342.

Arnaoutoglou, I., Ancient Greek Laws. A Soucebook, London/New York 1998, S. 1–34: „Oikos".

Bodei Giglioni, G., L' „oikos": realtà familiare e realtà economica, in: Settis, S. (Hg.), I Greci, Bd. II 1, 1996b, S. 735–754.

Cohen, E., The Athenian Nation, Philadelphia 2000 (ein Angriff auf die allgemeine Auffassung von der Bedeutung der Polis für das athenische Selbstverständnis).

Cox, C. A., Household Interests. Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens, Princeton 1998, Kapitel 5: What was an Oikos?, S. 130 ff., sowie Kapitel 6: The Nonkinsman, the *Oikos*, and the Household, S. 168 ff. (sehr instruktiv, auf der Grundlage der attischen Redner).

Dülmen, R. van, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. I: Das Haus und seine Menschen, 16.–18. Jahrhundert, München 1999 (zur Kontinuität).

Flenstedt-Jensen, P. (Hg.), Further Studies in the Ancient Greek Polis, Historia Einzelschriften 138, Stuttgart 2000 – verschiedene Beiträge zum

Gebrauch des Wortes Polis in verschiedenen Quellen(gattungen) und Zusammenhängen; darunter besonders: Hansen, M. H., A Survey of the Use of the Word Polis in Archaic and Classical Sources, S. 173–215.

Hansen, M. H., Aristotle's Two Complementary Views of the Greek Polis, in: Wallace, R. W./Harris, E. M. (Hg.), Transitions to Empire, Essays in Greco-Roman History, 360–146 B. C., in honor of E. Badian, Noman/London 1996, S. 195–210.

Hofmann, J. B., Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, 1949, S. 227 (zum Unterschied zwischen Oikos/Oikia und Domos – das mit dem lateinischen vicus verwandte Wort scheint, im Gegensatz zu domos, das von dšmw (bauen) abgeleitet ist, zunächst das Zusammenwohnen und Zusammenwirtschaften einer Menschengruppe gemeint zu haben).

Humphreys, S. C., Oikos and Polis, in: dies., The Family, Women and Death. Comparative Studies. London usw. 1983, darin: 1. Oikos and Polis, S. 1–21; 2. Public and Private Interests in Classical Athens, S. 22–32.

Kamp, A., Aristoteles' Theorie der Polis – Voraussetzungen und Zentralthemen, Frankfurt/Main usw. 1990.

MacDowell, M., The Oikos in Athenian Law, Class. Quart. 39, 1989, S. 10–21.

Osborne, R./Thür, G. Artikel „Oikos", in: Der Neue Pauly, Bd. VIII, Stuttgart/Weimar 2000, Sp. 1134–1136 (ein einführender Überblick für den rechtlichen Aspekt).

Patterson, C. B., The Family in Greek History, Cambridge, Mass./London 1998

Ruschenbusch, E., Zur Wirtschafts- und Sozialstruktur der Normalpolis, in: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, ser. III, Bd. XIII 1, Pisa 1983, S. 171–194.

Sakellariou, M. B., The Polis-State: Definition and Origin, Paris 1989 (Nach Sakellariou finden sich bei Aristoteles 23 verschiedene Polis-Definitionen, die sich unter drei Hauptpunkten ordnen lassen: die Polis ist entweder eine Gemeinschaft/κοινωνία oder ein Menge von Bürgern/πλῆθος oder beides).

Spahn, P., Oikos und Polis. Betrachtungen zum Prozeß der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos, HZ 231, 1980, S. 529–565 (der Autor steht in der allgemeinen Tradition der Vorstellung, daß der Oikos im Laufe der Entwicklung von der Polis unterdrückt, bzw. in den Hintergrund gedrängt worden sei).

Strauss, B. S., Oikos/Polis. Towards a Theory of Athenian Paternal Ideology, 450–399 B. C., in: Connor, W. R./Hansen, M. H./Raaflaub K. A.,/Strauss, B. S. (Hg.), Aspects of Athenian Democracy. Classica et Medievalia. Dissertationes 11, Kopenhagen 1990, S. 101–127.

Strobel, A.. Der Begriff des „Hauses" im griechischen und römischen Privatrecht, Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 56, 1965, S. 91–100.

Ulf, Ch., Die Vorstellung des Staates bei Helmut Berve und seinen Habilitanden in Leipzig: Hans Schäfer, Alfred Heuß, Wilhelm Hoffmann, Franz Hampl, Hans Rudolph, in: Haider, P. W./Rollinger, R. (Hg.), Althistorische Studien im Spannungsfeld zwischen Universal- und Wissenschaftsgeschichte, Festschrift für Franz Hampl zum 90. Geburtstag am 8. Dezember 2000, Stuttgart 2001, S. 378–454.

Walter, U., Der Begriff des Staats in der griechischen und römischen Geschichte, in: Hantos, Th./Lehmann, G. A. (Hg.), Althistorisches Kolloquium aus Anlaß des 70. Geburtstages von Jochen Bleicken, 29.–30. November 1996 in Göttingen, Stuttgart 1998, S. 9–27.

Weissleder, W., Aristotle's Concept of Political Structure and the State, in: Cohen, R./Service, E. R. (Hg.), Origins of the State. The Anthropology of Political Evolution, Philadelphia 1978, S. 187–203.

Winterling, A., Polisbegriff und Stasistheorie des Aeneas Tacticus, Historia 40, 1991, S. 205–211; siehe auch Lowry, Todd S., The Archaeology of Economic Ideas. The Classical Greek Tradition, Durham 1987., Kapitel II, 8: From Two Party-Exchange to Social Economy: Aristotle's Theory of the Polis, S. 213–241.

Wolff, H. J., Artikel „Recht". D 2: „Familie als Hausverband", Lexikon der Alten Welt, Zürich/Stuttgart 1965, Sp. 2522–2525 (eine sehr gute Übersicht).

Geschlechtergeschichte

Allgemeine Literatur

Behnke, C./Meuser, M., Geschlechterforschung und qualitative Methoden, Opladen 1999.

Bock, G., Historische Frauenforschung. Fragestellungen und Perspektiven, in : Hausen, K. (Hg.), Frauen suchen ihre Geschichte, München 1983, S. 22–60.

Bublitz, H. (Hg.), Das Geschlecht der Moderne: Genealogie und Archäologie der Geschlechterdifferenz, Frankfurt/M./New York 1998.

Bußmann, H./Hof, R. (Hg.), Genus – Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften, Stuttgart 1995.

Dietzen, A., Soziales Geschlecht. Dimensionen des Gender-Konzepts, Opladen 1993.

Eifert, Ch., et al. (Hg.), Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel, Frankfurt/M. 1996.

Fisburne Collier, J./Junko Yanagisako, S. (Hg.), Gender and Kinship. Essays Towards a Unified Analysis, Stanford 1987.

Scott, J. W., Some More Reflections on Gender and Politics, in: dies., Gender and the Politics of History, überarb. Aufl., New York 1999, S. 199–222.

Methodische Untersuchungen zur Antike

Golden, M., The Uses of Cross-Cultural Comparision in Ancient Social History, in: Echos du monde Classique/Classical Views 36, 1992, S. 309–331.

Grandjean, Y., La maison grecque du Ve au IVe siècle: tradition et innovation, in: Carlier, P. (Hg.), Le IVe siècle av. J.-C.: approches historiographiques, Paris 1996, S. 293–313.

Hawley, R./Kevick B., Women in Antiquity: New Assessments, London 1995.

Humphreys, S. C., Women in Antiquity, in: dies., The Family, Women and Death. Comparative Studies, London u. a., 1983, S. 33–57.

Padel, R., Between Theory and Fiction: Reflections on Feminism and Classical Scholarship, in: Gender and History 2, 1990, S. 198–211.

Pomeroy, S. B. (Hg.), Women's History and Ancient History, Chapel Hill/London 1991.

Pomeroy, S. B., Selected Bibliography on Women in Antiquity, in: Arethusa VI, 1973, S. 125–152, erweiterter Nachdruck in: Peradotto, J./Sullivan, J. P., Women in the Ancient World. The Arethusa Papers, Albany 1984.

Rabinowitz, N. S./Richlin A. (Hg.), Feminist Theory and the Classics, New York 1993.

Scheer, T., Forschungen über die Frau in der Antike. Ziele, Methoden, Perspektiven, in: Gymnasium 107, 2000, S. 143–172.

Scott, J. W., Gender: A Useful Category of Historical Analysis, in: dies., Gender and the Politics of History, New York/Oxford 1988.

Skinner, M., Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity, in: Helios XIII 2, n. s. 8, 1986, 177 Ss.

Wagner-Hasel, B./Späth, T., Neue Fragen an ein altes Thema: Frauen- und Geschlechtergeschichte in den Altertumswissenschaften, in: dies. (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Mit 162 Quellentexten und Bildquellen, Darmstadt 2000, S. IX–XXVI.

Waldner, K., Gender Studies in den klassischen Altertumswissenschaften, in: Geschlechterforschung in der Ägyptologie und Sudanarchäologie, Beiträge eines Kolloquiums am Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie der Humboldt Universität zu Berlin (8. 2. und 16. 6. 1999. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie Vol. II (IBAES II), hg. von Lohwasser, A., Berlin 2000.

Gesamtdarstellungen für die Antike

Archer, L./Fischler, S./Wyke, M. (Hg.), Women in Ancient Societies: an Illusion of the Night, New York 1994.

Blundell, S., Women in Ancient Greece, Cambridge/Mass., 1995.

Fanthan, E., et al., Women in the Classical World: Image and Text, New York/Oxford 1994.
Katz, M., Women, Children and Men, in: Cartledge, P. (Hg.), The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece, Cambridge 1998, S. 100–138.
Lefkowitz, M. R./Fant, M. B., Women's Life in Greece and Rome, 2. Aufl., Baltimore/London 1992.
Mossé, C., La femme dans la Grèce antique, Paris 1983.
Pomeroy, S. B., Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity, New York 1975, dt. Frauenleben im klassischen Altertum, Stuttgart 1985.
Schmitt-Pantel, P. (Hg.), Geschichte der Frauen, Bd. I Antike, Frankfurt/M./New York/Paris 1993, ital. Erstausg. Storia delle donne in Occidente, vol. I, Roma/Bari 1990.

Geschlechterrollen – allgemeine Literatur

Brown, K. McCarthy, Fundamentalism and the Control of Women, in: Hawley, J. S. (Hg.), Fundamentalism and Gender, New York/Oxford 1994.
Berggrun, B./Marinatos, N. (Hg.), Greece and Gender, Athen 1995.
Cantarella, E., Pandora's Daughters. The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity, Baltimore/London 1987 (ital. Orig. 1981).
Capel, A. K./Markoe, G. E. (Hg.), Mistress of the House, Mistress of Heaven: Women in Ancient Egypt, New York 1996.
Clark, G., Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles, Oxford 1993.
Dettenhofer, M. H., Die Frauen von Sparta. Ökonomische Kompetenz und politische Relevanz, in: dies. (Hg.), Reine Männersache? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt, Köln/Weimar/Wien 1994, ND München 1996, S. 15–40.
Frevert, U., „Mann und Weib und Weib und Mann", Geschlechter-Differenzen in der Moderne, München 1995.
Gould, J., Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens, JHS 100, 1980, S. 38–59.
Lefkowitz, M. R., Wives and Husbands, in: McAuslan, J./Walcot P. (Hg.), Women in Antiquity, Oxford 1996, S. 67–82.
Loraux, N., Les enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté e la division des sexes, Paris 1981.
Roper, L., The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg, Oxford 1989.
Schaps, D., The Woman Least Mentioned: Etiquette and Women's Names, in: CQ NS 27, 1977, S. 323–330.
Scheidel, W., The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women's Life in the Ancient World, G&R 42, 1995, S. 202–217.

Schnurr-Redford, C., Frauen im klassischen Athen. Sozialer Raum und reale Bewegungsfreiheit, Antike in der Moderne, Berlin 1996.
Shelton, J.-A., Pliny the Younger and the Ideal Wife, in: Classica et Medievalia 41, 1990, S. 163–186.
Späth, T./Wagner-Hasel, B. (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Darmstadt 2000.
Thommen, L., Spartanische Frauen, in: Museum Helveticum 56, 1999, S. 129–149, bes. S. 144 ff. zur Haushaltsführung.
Tuana, N., The Less Noble Sex: Scientific, Religious, and Philosophical Conceptions of Woman's Nature, Bloomington 1993.
Walker, S., Women and Housing in Classical Greece: The Archaeological Evidence, in: Cameron, A./Kuhrt, A. (Hg.), Images of Women in Antiquity, London/Canberra 1983, S. 81–91.
Zoepffel, R., Mann und Frau im archaischen und klassischen Griechenland, in: Martin, J./Zoepffel, R. (Hg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Historische Anthropologie 5/2 = Kindheit Jugend Familie III 2, Freiburg/München 1989, S. 443–500.

Geschlechtsspezifisches Verhalten der Frau

'Weibliche Putzsucht'

Bieber, M., Entwicklungsgeschichte der griechischen Tracht. Von der vorgriechischen Zeit bis zum Ausgang der Antike, 2. Aufl. Berlin 1967.
Blum, H., Purpur als Statussymbol in der griechischen Welt, in: Antiquitas, Reihe 1, Bd. 47, Bonn 1998.
Frass, M., Körperpflege als Ausdrucksmittel für Geschlechterrollen, in: Ulf, Ch./Rollinger, R. (Hg.), Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien, Innsbruck u. a. 2002, S. 467–484.
Llewellyn-Jones, L. (Hg.), Women's Dress in the Ancient Greek World, 2001.
Pekridou-Gorecki, A., Mode im antiken Griechenland. Textile Fertigung und Kleidung, München 1989.
Pomeroy, S. B., Xenophon Oeconomicus. A Social and Historical Commentary, Oxford 1994, S. 80 (zum Schminken in der Renaissance, mit Literatur).
Redfield, J., Homo domesticus, in: Vernant, J.-P. (Hg.), Der Mensch der griechischen Antike, S. 180–218 (S. 214 zum Schmuck als Symbol sexueller Macht).
Rössler, D., Gab es Modetendenzen in der griechischen Tracht am Ende des 5. und im 4. Jahrhundert v. u. Z.?, in: Welskopf, E. Ch. (Hg.), Hellenische Poleis, Krise – Wandlung – Wirkung, Bd. III, Berlin (DDR), 1974, S. 1539–1569.

Wilhelm, F., Tibulliana, in: Rhein. Mus. 59, 1904, S. 279–293, S. 284 ff. Siehe auch
Wilhelm, F., Zu Achilles Tatius, in: Rhein. Mus. 57, 1902, S. 55–75, S. 64 f. (zur Klage über die weibliche Schminksucht).

Auftreten der Frauen bei Festen

Calame, C., La festa, in: Vegetti, M. (Hg.), Introduzione alle culture antiche III, Turin 1992, S. 29–54 (mit Bibliographie).
Cartledge, P., The Greek Religious Festivals, in: Easterling, P. E./Muir, J. V. (Hg.), Greek Religion and Society, Cambridge 1985, S. 98–127.
Deubner, L., Attische Feste, Berlin 1932, ND Hildesheim 1962 (für den aber die Rolle der Frauen noch nicht interessant war).
Rose, H. J., The Religion of a Greek Household, in: Euphrosyne 1, 1957, S. 95–116.

Frauen im Kult

Blundell, S., Women in Ancient Greece, London 1995, Kapitel 14: Women and Religion, S. 160–169.
Blundell, S./Williamson, M. (Hg.), The Sacred and the Feminine in Ancient Greece, New York 1998.
Dillon, M., Girls and Women in Classical Greek Religion, London/New York 2002.
Scheer, T., Forschungen über die Frau in der Antike, in: Gymnasium 107, 2000, S. 159 ff.
Schnurr-Redford, Ch., Frauen im Klassischen Athen. Sozialer Raum und reale Bewegungsfreiheit, Berlin 1996, Kapitel III.2.0, Religiöse ἔξοδοι, S. 202–212.
Sourvinou-Inwood, Ch., Männlich und weiblich, öffentlich und privat, antik und modern, in: Reeder, E. D. (Hg.), Pandora. Frauen im Klassischen Griechenland, Mainz 1996, S. 111–120 (Ausstellungskatalog mit vielen bildlichen Darstellungen zum Frauenleben).

Ehe und Heirat

Allgemeine Literatur

Harrison, A. W., The Law of Athens, I Family and Property, Oxford 1968, Kap. I: Marriage, S. 1–60.
Hartmann, E., Heirat, Hetärentum und Konkubinat im klassischen Athen, Diss. Berlin 2000a.
Hartmann, E., Heirat und Bürgerstatus in Athen, in: Späth. T./Wagner-Hasel, B. (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weib-

liche Lebenspraxis, Darmstadt 2000b, S. 16–31 (eine gute Einführung in die mit der Ehe verbundene Thematik).
Hartmann, E., Hetären im klassischen Athen, in: Späth, Th./Wagner-Hasel, B. (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Darmstadt 2000c, S. 377–394.
Leduc, C., Heirat im antiken Griechenland, in: Schmitt-Pantel, P. (Hg.), Frauen in der Geschichte, Bd. I: Antike, Frankfurt/M./New York/Paris 1993, S. 263–320.
Modrzejewski, J. M., La structure juridique du mariage grec, in: Bresciani, E. (Hg.), Scritti in onore di Orsolina Montevecchi, Bologna 1981, S. 231–268.
Patterson, C. B., Marriage and the Married Woman in Athenian Law, in: Pomeroy, S. B. (Hg.), Women's History and Ancient History, Chapel Hill/ London 1991, S. 48–72.
Scholz, P., Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart 1998, S. 33 ff. (zur philosophischen Abneigung gegen die Ehe, mit weiterer Literatur).
Wolff, H. J., Die Grundlagen des griechischen Eherechts, in: Berneker, E. (Hg.), Zur griechischen Rechtsgeschichte, Darmstadt 1968, S. 620–654.
Wolff, H. J., Eherecht und Familienverfassung in Athen in: ders., Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands und des hellenistisch-römischen Ägypten, Weimar 1961, S. 155–242.

Heiratsalter, Partnerwahl und Erziehung der Frau

Amundsen, D. W./Diers, C. J., The Age of Menarche in Classical Greece and Rome, in: Human Biology 41, 1969, S. 125–132.
Frasca, R., L'agonale nell' educazione della donna greca: Iaia e le altre, Bologna 1991.
Lacey, W. K. The Family in Classical Greece, London 1968, S. 109 f. (die Gewohnheiten in Athen).
Pomeroy, S. B., Technikai kai Mousikai: The Education of Women in the Fourth Century and in the Hellenistic Period, in: American Journal of Ancient History 2, 1977, S. 51–68.
Scheer, T., Forschungen über die Frau in der Antike, in: Gymnasium 107, 2000, S. 154 ff.
Vérilhac, A.-M./Vial, C., Le mariage grec du Vme siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste, in: Bulletin de correspondance Hellénique, Suppl. 32, Paris 1998, S. 214–218: L'age au mariage.

Eheschließung

Vilatte, S., Déméter et l'institution matrimoniale: le refus du passage, RBPh 70, 1992, S. 115–134.
Zoepffel, R., Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im Alten Griechenland, in: Müller, E. W. (Hg.), Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, Veröffentlichungen d. Instituts f. Historische Anthropologie, Bd. 3 (= Kindheit Jugend Familie I), Freiburg/München 1985, S. 319–401 (mit weiterer Literatur).

Hochzeitsriten

Bruit Zaidman, L./Schmitt Pantel, P., Die Religion der Griechen, Kult und Mythos, frz. Orig. Paris 1991, dt. München 1994, S. 70–73 (eine Einführung zum Hochzeitsritual).
Haase, M., Hochzeitsbräuche und -ritual, in: Der Neue Pauly, Bd. V, Stuttgart/Weimar 1998, Sp. 649 ff. (Sp. 652–654 eine Graphik zur idealtypischen Verlaufsstruktur einer Hochzeit im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. als Übergangsritual).
Hartmann, E., Heirat und Bürgerstatus in Athen, in: Späth, T./Wagner-Hasel, B. (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Mit 162 Quellentexten und Bildquellen, Darmstadt 2000b, S. 16–31, bes. Hochzeitsrituale, S. 17–22 (auch diese letzte ausführliche Behandlung des Themas bringt keinen Anhaltspunkt für ein Buch I, 1344 a 10 f. entsprechendes Ritual).
Oakley, J. H./Sinos, R. H., The Wedding in Ancient Athens, Madison 1993.
Reeder, H. (Hg.), Pandora. Frauen im klassischen Griechenland, Mainz 1996 (Katalog einer Ausstellung, die 1995 in Baltimore, 1996 in Basel gezeigt wurde, mit vielen Abbildungen).
Vérilhac, A.-M./Vial, C., Le mariage grec du Vme siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste, in: Bulletin de correspondance Hellénique, Suppl. 32, Paris 1998, Kap. 7, S. 281–370.

Eheliche Treue (siehe auch unter Kinder)

Benabou, M., Pratique matrimoniale et représentation philosophique: le crépuscule des stratégies, in: Annales ESC 42, 1987, S. 1255–1266.
Cohen, D., The Social Context of Adultery at Athens, in: Cartledge, P./Millett, P./Todd, S. (Hg.), Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society, Cambridge 1990, S. 147–165.
Vatin, C., Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique, Paris 1970.

Die rechtliche Stellung der Frau

Cohn-Haft, L., Divorce in Classical Athens, JHS 115, 1995, S. 1–14.
Foxhall L., Household, Gender, and Property in Classical Athens, in: Class. Quart. NS 39, 1989, S. 22–44.
Just, R., Women in Athenian Law and Life, London 1989.
Schasps, D. M., Economic Rights of Women in Ancient Greece, Edinburgh 1979.
Scheer, T., Forschungen über die Frau in der Antike, in: Gymnasium 107, 2000, S. 152 f.
Schmitz, W., Der nomos moicheias – Das athenische Gesetz über den Ehebruch, Zeitschrift d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 114, Romanist. Abt., 1997, S. 45–140.
Sealey, R., Women and Law in Classical Greece, Chapel Hill/London 1986.

Geschlechterbeziehungen/Misogynie

Flacelière, R., Love in Ancient Greece, New York 1962, 2. Aufl. Westport/ Conn., 1977 (franz. Orig. L'amour en Grèce, Paris 1960), Kapitel 4: Marriage and Family Life, S. 101–132, passim.
Lefkowitz, M. R., Wives and Husbands, in: McAuslan, I./Walcot P. (Hg.), Women in Antiquity, Oxford 1996, S. 67–82, zur vieldiskutierten Frage, ob antike Frauen unzufrieden mit ihrer Lage waren, und zu den Gefühlen zwischen den Eheleuten.
Raepsaet, G., Sentiments conjugaux à Athènes aux Ve et IVe siècles avant notre ère, in: AC 50, 1981, S. 677–684.
Ruether Radford, R., Misogynism and Virginial Feminism in the Fathers of the Church, in: dies. (Hg.), Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions, New York 1974, S. 150–183.

Sexualität, allgemein und in der Ehe

Allgemeine Literatur

Ariès, P./Béjin, A. A. (Hg.), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit, Frankfurt/M. 1986.
Blok, J./Mason, P., Sexual Asymmetry. Studies in Ancient History, Amsterdam 1987.
Calame, C., The Poetics of Eros in Ancient Greece, Princeton, N. J. 1999.
Cohen, D., Law, Sexuality, and Society: the Enforcement of Morals in Classical Athens, Cambridge 1991.
Cooper, J. M., Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory, Princeton 1999.

Davidson, J. N., Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen, Darmstadt 1999, engl. Orig. Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens, London 1997.
Delling, G., Geschlechter, Geschlechtstrieb, Geschlechtsverkehr, in: RAC 10, 1979, S. 780–829.
Dierichs, A., Erotik in der Kunst Griechenlands, Mainz 1993.
Dover, K. J., Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour, in: Women in Antiquity, Arethusa VI, 1973, S. 59–73.
Foucault, M., Sexualität und Wahrheit, Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste, frz. Orig. Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs, Paris 1984, dt. Übers. von U. Raulff und W. Sitter, Frankfurt/Main 1986.
Foxhall, L./Salmon, J. (Hg.), When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity, London 1999.
Goldhill, S., Foucault's Virginity: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality, Cambridge 1995.
Halperin, D. M./Winkler, J. J./Zeitlin, F. L. (Hg.), Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World, Princeton 1990.
Henderson, J., Greek Attitudes towards Sex, in: Grant, M./Kitzinger, R. (Hg.), Civilization of the Ancient Mediterranean. Greece and Rome, Bd. 2, New York 1988, S. 1249–1263.
Keuls, E. C., The Reign of Phallus – Sexual Politics in Ancient Athens, New York 1985.
Konstan, D., Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and Related Genres, Princeton 1994.
Laiou, A. E. (Hg.), Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies, Washington D.C., 1993.
North, H., The Mare, the Vixen, and the Bee: Sophrosyne as the Virtue of Women in Antiquity, in: ICS 2, 1977, S. 35–48.
North, H., Sophrosyne: Self-Knowledge and Restraint in Classical Antiquity, Ithaca 1966.
Nussbaum, M., The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton 1994.
Paradiso, A., Violenza sessuale, „hybris“ e consenso nelle fonti greche, in: Raffaelli, R. (Hg.), Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma, Atti del convegno di Pesaro 28–30 aprile 1994, Ancona 1995.
Parker, H. N., Love's Body Anatomized. The Ancient Erotic Handbooks and the Rhetoric of Sexuality, in: Richlin, A. (Hg.), Pornography and Representation in Greece and Rome, Oxford 1992, S. 90–111.
Reinsberg, C., Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München 1989.

Rosivach, V. J., When a Young Man Falls in Love. The Sexual Exploitation of Women in New Comedy, London 1998.
Scheer, T., Forschungen über die Frau in der Antike, in: Gymnasium 107, 2000, S. 162 ff.
Siems, A. K. (Hg.), Sexualität und Erotik in der Antike, Wege der Forschung Bd. 605, Darmstadt 1988 (eine Sammlung von Aufsätzen zum Thema).
Stewart, A., Art, Desire, and the Body in Ancient Greece, Cambridge 1997.
Winkler, J. J., Laying Down the Law – The Oversight of Man's Sexual Behavior in Classical Athens, in: Halperin, D. M./Winkler, J. J./Zeitlin, F. I. (Hg.), Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World, S. 171–209.
Wyke, M. (Hg.), Parchments of Gender: Deciphering the Body in Antiquity, Oxford 1998.
Zeitlin, F. I., Eros, in: Settis, S. (Hg.), I Greci, Bd. I, 1996a, S. 369–430.

Zum Weiterleben der Problematik

Affeldt, W., Frauen und Geschlechterbeziehungen im Frühmittelalter. Ein Forschungsbericht, in: Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung 10, 1997, S. 15–156.
Brown, P., The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity, New York 1988.
Cooper, K., The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity, Cambridge, Mass./London 1996.

Zu Frau und Natur bzw. Frau/Pflanze, Mann/Tier

Griffin, S., Woman and Nature: The Roaring Inside Her, New York 1978.
Klinger, C., Romantik und Feminismus, in: Ostner, I./Lichtblau, K. (Hg.), Feministische Vernunftkritik, Frankfurt/M. 1992, S. 29–52.

Zeugungstheorien

Blersch, K., Wesen und Entstehung des Sexus im antiken Denken, Diss. Tübingen 1937.
Föllinger, S., Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr., in: Hermes Einzelschriften H. 74, Stuttgart 1996, Kapitel 2: Geschlechtsspezifischer Zeugungsbeitrag, S. 34–42.
Götz von Olenhusen, I., Das Ende männlicher Zeugungsmythen im Zeitalter der Aufklärung: Zur Wissenschafts- und Geschlechtergeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Weckel, U./Opitz, C./Tolkemitt, B./Hochstrasser, O. (Hg.), Ordnung, Politik und Geselligkeit der Geschlechter

im 18. Jahrhundert. Das 18. Jahrhundert, Supplemata Bd. 6, Göttingen 1998, S. 259–283.
King, H., Hippocrates' Women. Reading the Female Body in Ancient Greece, London 1998.
Lesky, E., Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken, in: Abh. Akad. Wiss. u. Lit., geistes- u. sozialwiss. Kl., 1950, 19, Wiesbaden 1951.

Kinder

Deißmann-Merten, M., Zur Sozialgeschichte des Kindes im antiken Griechenland, in: Martin, J./Nitschke, A. (Hg.), Zur Sozialgeschichte der Kindheit, Historische Anthropologie 4, = Kindheit Jugend Familie II, Freiburg/München 1986, S. 267–316.
Golden, M., Children and Childhood in Ancient Greece, Baltimore 1990.
Hanson, A. E., A Division of Labor: Roles for Men in Greek and Roman Births, in: Thamyris 1, 1994, S. 157–202.
Riddle, J. M., Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance, Cambridge 1992.

Eltern

Siehe insgesamt die Kommentare zu III 140, 18; 143, 3 f.; 147, 5 ff. und 12 ff.

Wirtschaftsgeschichte

Forschungsdiskussion und Geschichte der Wirtschaftstheorie

Ampolo, C., OIKONOMIA. Tre osservazioni sui rapporti tra la finanza e l'economia greca, Istituto Universitario Orientale [Napoli], Seminario di Studi del Mondo Classico, Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico/ Sezione di archeologia e storia antica, Neapel, 1, 1979, S. 120–130.
Andreau, J., Vingt ans après L'économique antique de Moses I. Finley, Annals (ESC) 50, 1950, S. 947–960.
Baloglou, C. P., Hellenistic Economic Thought, in: Lowry, Todd S./Gordon, B. (Hg.), Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice, Leiden/New York/Köln 1998, S. 105–146.
Baloglou, C. P./ Constantinidis, A., Die Wirtschaft in der Gedankenwelt der alten Griechen, in: Europäische Hochschulschriften Bd. 1412, Frankfurt/ M. u. a., 1993 (von Herodot bis zu den Stoikern).
Baloglou, C. P./Peukert, H., Zum antiken ökonomischen Denken der Griechen (800 v.u.Z.–31 n.u.Z.), Eine kommentierte Bibliographie, Marburg 1992.

Descat, R., Aux origines de l'oikonomia grecque, in: QUCC 28, 1988, S. 103–119.

Engels, J., Anmerkungen zum „Ökonomischen Denken" im 4. Jh. v. Chr. und zur wirtschaftlichen Entwicklung des Lykurgischen Athen, Münster. Beiträge z. antiken Handelsgesch. 7,1, 1988.

Finley, M. I., The Ancient Economy, London 1973.

Humphreys, S. C., Economy and Society in Classical Athens, in: Annali della Scuola Norm. Super. di Pisa, ser. II, 39, 1970, S, 1–26, wiederabgedr. in: dies., Anthropology and the Greeks, London 1978, S. 136–158.

Laistner, M. L. W., Greek Economics, London 1923.

Lowry, Todd S., Recent Literature on Ancient Greek Economic Thought, in: Journal of Economic Literature 17, 1979, S. 65–86.

Lowry, Todd S., The Archaeology of Economic Ideas. The Classical Greek Tradition, Durham 1987.

Polanyi, K. Aristotle Discovers the Economy, in: Polanyi, K./Arensberg, C. M./Pearson, H. W. (Hg.), Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory, New York 1957, S. 64–94.

Price, B. B., Ancient Economic Thought. Routledge Studies in the History of Economics, Bd. 1, London 1997.

Roscalla, F., La letteratura economica, in: Cambiano, G./Canfora, L./Lanza, L. (Hg.), Lo spazio letterario della Grecia antica I.1, Roma 1992, S. 473–491.

Ruggiu, L. (Hg.), Genesi dello spazio economico. Il labirinto della ragione sociale: filosofia, società e autonomia dell' economico, Neapel 1982.

Schinzinger, F., Ansätze ökonomischen Denkens von der Antike bis zur Reformationszeit, Darmstadt 1977.

Singer, K., Oikonomia. An Inquiry into the Beginnings of Economic Thought and Language, in: Kyklos 11, 1958, S. 29–57.

Spahn, P., Die Anfänge der antiken Ökonomik, in: Chiron 14, 1984, S. 301–323.

Spiegel, H. W., The Growth of Economic Thought, Englewood Cliffs, N. J., 1971, 2. Aufl. Durham 1983.

Stemmler, T. (Hg.), Ökonomie. Sprachliche und literarische Aspekte eines 2000 Jahre alten Begriffs, Tübingen 1985.

Trever, A. A., A History of Greek Economic Thought, Chicago 1916.

Vegetti, M., Il pensiero economico greco, in: Firpo, L. (Hg.), Storia delle idee politiche, economiche e sociali, Turin 1982, vol. I, S. 583–607.

Wagner, F., Das Bild der frühen Ökonomik, Salzburger Sozialwissenschaftliche Studien, Salzburg/München 1969.

Will, E., Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique, in: Annales ESC 9, 1954, S. 7–22.

Überblicke über die Bücher – Meyer – Kontroverse sowie die weitere Entwicklung der Forschungsdiskussion

Austin, M. M./Vidal-Naquet, P., Economic and Social History of Ancient Greece. An Introduction, London 1977, S. 3–11 (franz. Originalausg. Paris 1972, dt.: Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland, München 1984, S. 3–10).
Meikle, S., The Ancient ‚Economy' and its Literature, in: ders. Aristotle's Economic Thought, Oxford 1995, S. 147–179.
Morley, N., Ancient History. Key Themes and Approaches, London/New York 2000 (Zentralaussagen moderner Forscher in einer Art Reader, hier wichtig unter den Stichworten: „Agriculture", S. 3 ff., „Coinage and Money", S. 33 ff., „Economy", S. 57 ff., „Industry", S. 96 ff., „Peasants", S. 115 ff., „Trade and Exchange", S. 160 ff.).
Natali, C., Aristotele o Marx? A proposito di Meikle, Scott, Aristotle on Money, in: Phronesis 41, 1996, S. 189–196.

Zum neuerlichen Interesse am Haushalt

Booth, W. J., Households: On the Moral Architecture of the Economy, New York 1993.
Richarz, I., Oikos, Haus und Haushalt. Ursprung und Geschichte der Haushaltsökonomik, Göttingen 1991.
Tschammer-Osten, B., Haushaltswissenschaft. Einführung in die Betriebswirtschaftslehre des privaten Haushalts, Stuttgart/New York 1979.

Zur griechischen Wirtschaftsgeschichte

Darstellungen zur allgemeinen und städtischen Wirtschaft (auch im einzelnen zu Steuern und Zöllen)

Andreev, V. N., The Structure of Private Wealth in 5th and 4th Century B. C., Athens, VestDrevIst. 3, 1981, S. 21–48 (russ. mit engl. summary).
Böckh, A., Die Staatshaushaltung der Athener, 2 Bde., 3. Aufl. hg. und mit Anmerkungen begleitet von Max Fränkel, Berlin 1886.
Bolkestein, H., Economic Life in Greece's Golden Age, Hg. Jonkers, E. J., Leiden 1958.
Costabile, F., Finanze publiche. L'amministrazione finanziaria templare, in: Pugliese Caratelli, G. (Hg.), Magna Grecia II, 1987, 103–114.
Cozzo, A., Le passioni economiche nella Grecia antica, Palermo 1991.
Descat, R., L'economie d'une cité grecque au IVe siècle av. J.-C.: l'exemple athénien, in: Grecs et Ibères, 1989, S. 239–252.
French, A., Economic Conditions in fourth-century Athens, G&R 38, 1991, S. 24–40.

Glotz, G., Ancient Greece at Work: an Economic History of Greece. From the Homeric Period to the Roman Conquest, London 1926, ND Hildesheim 1987; frz. Orig. Le travail dans la Grèce ancienne, Paris 1920.
Hasebroek, J., Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte, Tübingen 1931.
Hasebroek, J., Staat und Handel im alten Griechenland. Untersuchungen zur antiken Wirtschaftsgeschichte, Tübingen 1928, ND Hildesheim 1966.
Heichelheim, F. M., An Ancient Economic History, 3 Bde., Leiden 1958–1970.
Hopper, R. J., Trade and Industry in Classical Greece, London 1979, dt. Übers.: Handel und Industrie im klassischen Griechenland, München 1982.
Landmesser, D., Wirtschaftsstil und wirtschaftliche Entwicklung im klassischen Athen, Frankfurt/M. u. a., 2002.
Mattingly, D./Salmon, J. (Hg.), Economies Beyond Agriculture in the Classical World, London/New York 2001.
Mitchell, H., The Economics of Ancient Greece, 2. Aufl., Cambridge 1957.
Musti, D., L'economia in Grecia, Roma/Bari 1981.
Rostovtzeff, M., The Social and Economic History of the Hellenistic World, 3 Bde., Oxford 1941 (zur wirtschaftlichen Situation Griechenlands im 4.Jahrhundert v. Chr.: S. 90–125; zum Alexanderreich und der Epoche der Diadochen, S. 126–187).

Zu den verschiedenen wirtschaftlich tätigen Bevölkerungsgruppen

Agrarwirtschaft

Amouretti, M. C., L'agriculture de la Grèce antique: bilan des recherches de la dernière décennie, Topoi 4, 1994, S. 69–93.
Hanson, V. D., Warfare and Agriculture in Classical Greece, in: Biblioteca di Studi Antichi, 40, Pisa 1983.
Hanson, V. D., The Other Greeks. The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization, New York u. a. 1995.
Kier, H., De laudibus vitae rusticae, Diss. Marburg 1933.
Lohmann, H., Landleben im klassischen Attika: Ergebnisse und Probleme einer archäologischen Landesaufnahme des Demos Atene, in: Jahrbuch Ruhr-Universität Bochum 1985, S. 71–96.
Pecírka, J., Homestead farms in Classical and Hellenistic Hellas, in: Finley, M. I. (Hg.), Problèmes de la terre en Grèce ancienne, Paris 1973, S. 113–147.
Whittaker, C. R. (Hg.), Pastoral Economies in Classical Antiquity, in: Cambridge Philosophical Soc. Suppl., Bd. 14, Cambridge 1988.

Handel

Casson, L., Ships and Seafaring in Ancient Times, London 1994.
Parkins, H./Smith, Ch. (Hg.), Trade, Traders and the Ancient City, London 1998.
Ste. Croix, G. E. M. de, Ancient Greek and Roman Maritime Loans, in: Edey, H./Yamey, B. S. (Hg.), Debits, Credits, Finance, and Profits, Essays in Honour of H. T. Baxter, London 1974, S. 41–59.
Thompson, W. E., The Athenian Entrepreneur, in: AC 51, 1982, S. 53–85.

Kleinhändler

Ehrenberg, V., Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie, Zürich/Stuttgart 1968.
Hasebroek, J., Staat und Handel im alten Griechenland. Untersuchungen zur antiken Wirtschaftsgeschichte, Tübingen 1928, ND Hildesheim 1966.
Hopper, R. J., Trade and Industry in Classical Greece, London 1979, dt. Übers.: Handel und Industrie im klassischen Griechenland, München 1982.
Morrow, G. R., Platon's Cretan City, Princeton 1960.

Handwerker, Metöken, Fremde

Burford, A., Künstler und Handwerker in Griechenland und Rom, Mainz 1985, engl. Orig.: Craftsmen in Greek and Roman Society, London 1972.
Mrozek, S., Lohnarbeit im klassischen Altertum. Ein Beitrag zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bonn 1989.
Neesen, L., Demiurgoi und Artifices: Studien zur Stellung freier Handwerker in antiken Städten, Frankfurt/Main usw. 1989.

Geldwesen

Foxhall, L./Cartledge, P./Cohen, E. E. (Hg.), Money, Labour, and Land in Ancient Greece, London 2001.
Kraay, C. M., Ancient Coins of the Greco-Roman World, Waterloo/Ont. 1984 (allgemein zur Münzprägung).
Kraay, C. M., Archaic and Classical Coins, London/Berkeley 1976.
Merkelbach, R., Die Bedeutung des Geldes für die Geschichte der griechisch-römischen Welt, Stuttgart 1992.
Millett, P., Lending and Borrowing in Ancient Athens, Cambridge 1991.
Moesta, H., Antike Metallurgie und Münzprägung: ein Beitrag zur Technikgeschichte, Basel/Boston (Mass.) 1995.
Montgomery, H., Silver, Coins, and the Wealth of a City State, Opuscula atheniensia 10, 1984, S. 123–133.

Robinson, D. M./Price, M. J., An Emergency Coinage of Timotheos, Num Chron 1967, S. 1–6.

Schlumberger, D., L'argent Grec dans l'empire Achéménide, Paris 1953.

Ste. Croix, G. E. M. de, Greek and Roman Accounting, in: Littleton, A. C./ Yamey, B. S. (Hg.), Studies in the History of Accounting, Homewood, Ill., 1956, S. 14–74.

KOMMENTAR
Buch I

Vorbemerkung: Die Zeilenzählung in den hier folgenden Kommentaren zu den drei Büchern der *Oikonomika* orientiert sich strikt am griechischen Text. Verschiebungen gegenüber der Zählung in der Übersetzung ergeben sich aus den Unterschieden des sprachlichen Aufbaus. Weiterführende Literatur insbesondere zum Thema Oikos und Polis findet sich in Einleitung VI, S. 385–387.

Inhalt: Schon die reine Gliederung läßt den Lehrbuchcharakter der Schrift deutlich erkennen. Der Verfasser hat versucht, seinen Stoff systematisch einzuteilen (Dihairesis als auffälligste logische Operation des Lehrbuchs: Manfred Fuhrmann, 1960, S. 17), und er hält die gewählte Anordnung im allgemeinen auch durch. Zu Details vgl. den Kommentar zu Einzelstellen und zur Gesamtcharakterisierung Einleitung III, S. 209 ff.

Kapitel 1 (1343 a 1–17) bildet die Einleitung. Der Autor definiert seinen Gegenstand durch Unterscheidung (diaferei), indem er der Oikonomike die Politike gegenüberstellt. Es folgt (4–9) eine Festlegung der Oikonomike über eine Differenzierung (Dihairesis) von Technai (Künsten) nach ihren Anwendungsbereichen (Herstellen – Benutzen), wobei die Politike als Referenzkunst herangezogen wird. Ergebnis ist die offenbar nicht selbstverständliche Feststellung, daß sowohl das „Herstellen" als auch das Benutzen eines Oikos Aufgabe der Oikonomike ist. In einem weiteren Schritt (10–16) definiert der Autor schließlich den Begriff Oikos, wobei wieder die Polis als Referenzobjekt herangezogen wird. Der Schluß (17) leitet mit der Frage, was die Oikonomia und ihr Werk seien, zum Thema über.

Kapitel 2 (43 a 18–b 6) dient, aristotelischer Methode entsprechend, der Festlegung der Aufgaben der Oikonomia aufgrund ihrer kleinsten Teile: Mensch und Besitz (a 18–20). Die Bezugnahme auf die Autorität Hesiods (a 20–22) legitimiert den Umgang mit der Frau, wozu auch deren Erziehung zu zählen ist, als zum Thema gehörig (a 22–24). Danach wendet sich der Autor zunächst einer allgemeinen Festlegung des Besitzes bzw. Erwerbs (ktesis) zu (a 25 –b 6). Er soll auf natürlichen Erwerbsarten, nämlich denen aus der Erde, beruhen. Der Vorrang der Landwirtschaft wird mit deren Gerechtigkeit begründet, da sie nicht auf Leistung aufgrund von Zwang gegründet ist und

alle Lebewesen ihre Nahrung von der Mutter Erde nehmen. Als weiterer Vorteil der Landwirtschaft wird ihre günstige Wirkung auf die Tapferkeit hervorgehoben (b 2–6).

Die Kapitel 3 (43 b 7–44 a 8) und 4 (44 a 8–22) gelten dem Umgang mit der Frau. Die Gemeinschaft zwischen männlichem und weiblichem Lebewesen ist naturgemäß, denn die Erzeugung von Nachkommen hat sich in anderen Schriften als Aufgabe der Natur ergeben. Aber allein der Mensch strebt nicht nur das Leben, sondern das „gute Leben" als Ziel an und kann von seinen Kindern im Alter einen Vorteil erwarten. Letztlich ist es die Ewigkeit der Art, die von der Natur angestrebt wird (43 b 8–25). Der zweite große Abschnitt (43 b 26–44 a 7) behandelt die göttliche Geschlechterrollenverteilung entsprechend den verschiedenen Aufgaben, während der dritte in Kapitel 4 (44 a 8–22) Regeln im Ungang mit der Frau zum Thema hat. Grundsätzlich wird Unrecht gegenüber der Frau als größter Fehler abgelehnt. Dann behandelt der Autor das Verhalten der Partner zu einander (a 13–15), das Heiratsalter der Frau (a 15–18) und die Ablehnung von Kosmetik (a 18–22).

Kapitel 5 (44 a 23–b 21) ist den Sklaven gewidmet, die als Menschen als erster und notwendigster Besitz angesehen werden. Der Autor unterscheidet zwei Arten von Sklaven, deren Erziehung gemäß ihren Aufgaben zu erfolgen hat (a 25–26). Im Umgang mit den Sklaven (a 29–44 b 11) werden Ehren, Arbeit, Strafe und Nahrung als disziplinierende Zuteilungsgegenstände behandelt, wobei ein Ärtzevergleich als Legitimation dient.

Kapitel 6 wendet sich dem Hausherrn selber zu (44 b 22–45 b 3). Zunächst werden, nach Lehrbuchmanier, die vier Tätigkeitsaspekte aufgezählt, die dann im einzelnen behandelt werden: die Grundsätze des Erwerbs, die Arten der Erhaltung/Überwachung (wobei eine persische, lakedaimonische und attische Form unterschieden werden), die Ordnung bzw. Verteilung und schließlich der Gebrauch des Besitzes. Auch die Verwendung eines Torhüters in großen Haushalten und die lakonische Art der Aufbewahrung von Werkzeugen können noch als Teil des Aspektes „Gebrauch" gelten.

Das Buch endet sehr abrupt und ohne jede Schlußformel.

Kapitel 1 – Definition der Oikonomike (1343 a 1–17)

Inhalt: Den, soweit wir sehen können, von Anfang an geltenden Regeln entsprechend (vgl. Manfred Fuhrmann, 1960, S. 122–144, siehe auch Einleitung II, S. 129 ff.) setzt die Schrift mit einer Begriffsbestimmung ein. Der Autor benutzt dazu das methodische Mittel der Entgegensetzung, bzw. Unterscheidung (diaferei/διαφέρει). Referenzgegenstand, von dem die Oikonomik abgegrenzt und durch den sie zugleich bestimmt werden soll, ist die Politik. Der Unterschied zwischen den beiden „Künsten" (vgl. zu diesem Begriff

Einleitung II: Entwicklung des Lehrbuchs, o. S.131 ff.) ist begründet nicht nur durch den Unterschied zwischen ihren jeweiligen Objekten – den der Verfasser nicht näher erläutert, sondern als bekannt voraussetzt –, sondern auch durch die in ihrem Bereich jeweils geltende Herrschaftsordnung bzw. Personalrelation: Während im Gemeinwesen eine Vielzahl von Leitungsbevollmächtigten tätig ist, gibt es im Haushalt nur eine einzige Leitungsperson. Nach dieser Grundbestimmung, in der eine Polemik gegen anderslautende Meinungen anklingt („nicht nur ... sondern auch"), legt der Verfasser in einem zweiten Schritt der Begriffsbestimmung allgemein den Aufgabenbereich der Oikonomik fest. Dazu benutzt er, wie es in philosophischen Abhandlungen beliebt war, einen Vergleich mit anderen, bekannteren Künsten, die besser erkennen lassen, worauf es ankommt. Bei einem Musikinstrument versteht jeder, daß es etwas anderes ist, das Instrument herzustellen als es zu benutzen. Die Anwendung dieses Vergleichs erfolgt dann über eine Analogisierung von Gemeinwesen und Haushalt, deren Verschiedenheit der Verfasser im ersten Satz gerade hervorgehoben und zur abgrenzenden Begriffsbestimmung benutzt hatte: Weil es Aufgabe der Politik ist, ein Gemeinwesen sowohl zu gründen und einzurichten als auch ein bestehendes Gemeinwesen zu „gebrauchen" – die Wortwahl ergibt sich aus dem Vergleich mit den Musikinstrumenten, war aber im griechischen Sprachgebrauch offenbar üblich (vgl. den Kommentar zur Stelle) –, muß es, so folgert der Verfasser, auch Aufgabe der Oikonomik sein, einen Haushalt zu erwerben/zu gründen und ihn zu benutzen. Wieso dieser logische Schluß gezogen werden darf, d. h. worauf sich die Möglichkeit der Analogiebildung zwischen Gemeinwesen und Haushalt stützt, führt er nicht im einzelnen aus.

Grundsätzlich stützt der Verfasser sich auf die aristotelische Lehre von der Politik (*Pol.* I, vgl. dazu unten zur Stelle), wenn er dann in einem dritten Schritt implizit nach dem Verhältnis zwischen Politik und Oikonomik fragt. Zu diesem Zweck definiert er zunächst das Wesen der Polis, allerdings nur in losem Anschluß an Aristoteles, der im ersten Buch der *Politik* (1, 1252 a 16 ff.) als Teile der Polis Mensch, Haushalt und Dorf aufzählt und im dritten Buch (1, 1274 b 41) entsprechend dem Gang seiner Argumentation nur noch die Bürger als Teile angibt. Für den Verfasser ist sie eine Ansammlung von Haushalten, Land und Besitz, die eine autarke Lebensweise und damit ein „gutes Leben" gewährleistet (dieses wieder im Anschluß an Aristoteles, *Pol.* I 2, 1252 b 28–30). Beweis für die Richtigkeit dieser Definition ist ihm die Beobachtung, daß Gemeinschaften sich auflösen, wenn dieses Ziel nicht erreicht wird. Im Entstehungsgrund und Zweck eines Gegenstandes besteht jedoch sein Wesen. Aus diesen Prämissen wird gefolgert, daß die Oikonomik als „Kunst" und ihr Werk (oder Ergebnis) der Entstehung nach früher sind als die Politik, weil der Haushalt ein Teil des Gemeinwesens ist. Modern gesprochen könnte man sagen: Der Mensch war früher Oikonom als Politi-

ker. Aber der Verfasser erläutert nicht, wozu diese seine Überlegungen dienen sollen, und die weiteren Ausführungen lassen auch keinen Einfluß dieser philosophischen Grundlegung erkennen. Man hat den Eindruck, daß es sich um eine Art Ortsbestimmung der Oikonomik als eigenständiger ‚Wissenschaft' oder ‚Kunst' handelt, wie sie sich in den Hippokratischen Schriften hinsichtlich der Medizin findet (*De vet. med.* 4 f.). Nicht ganz zufällig lehnt deshalb Philodem in seiner *Oikonomik* (col. VII 45–col. VIII 18) dieses gesamte Kapitel als überflüssig und nicht zu einer Oikonomik gehörend ab (vgl. Einleitung IV, S. 253, unter Philodem).

1343 a 1 „Der Unterschied": Die Unterscheidung als methodologisches Hilfsmittel, das seit Anaximenes' Rhetorik die Lehrbuchliteratur mitbestimmt: Fuhrmann, 1960, S. 22.

Zum Unterschied zwischen Oikonomike (οἰκονομική) und Politike (πολιτική) siehe Aristoteles, *Pol.* I 1,1252 a 7–16: „Diejenigen jedoch, die meinen, ein leitender Staatsmann, König, Leiter eines Haushalts und Gebieter von Sklaven stellten ein und denselben (Herrschertypus) dar, vertreten eine unrichtige Auffassung. Sie glauben nämlich, jeder von diesen unterscheide sich nach dem großen oder geringen Umfang (des Herrschaftsbereichs) und nicht dem Wesen nach: Wenn z. B. einer über wenige herrsche, sei er Gebieter über Sklaven, wenn über eine große Zahl, Vorstand eines Hauses, wenn über noch mehr Menschen, leitender Staatsmann oder König, als bestehe kein Unterschied zwischen einem großen Haushalt (Oikia) und einem kleinen Staat. Und was den leitenden Staatsmann und König angeht, so sprechen sie von einem königlichen Mann, wenn er allein an der Spitze steht, von einem leitenden Staatsmann (politikos) dagegen, wenn er nach den Bestimmungen eines entsprechenden Wissens (episteme) im Wechsel regiert und sich regieren läßt. Aber dies ist unzutreffend." (Übersetzung Eckart Schütrumpf) Dazu auch 1255 b 16 ff., siehe u. zu 43 a 4. Vgl. den ausführlichen Kommentar von Schütrumpf zur Stelle, S. 175 ff.: Aristoteles polemisiert zu Beginn seiner *Politik* gegen die Ansicht Platons (*Staat*, 258 e 8 ff.), der zufolge „das Regiment sowohl in einem Staat wie im Hause auf eine einzige Form von Wissen zurückzuführen" sei, was der von Aristoteles verfochtenen Hierarchisierung der verschiedenen Wissensarten entsprechend der Hierarchie ihrer jeweiligen Gegenstände widerspricht. Auch in den *Gesetzen* (III 680 e 6–7) behandelt Platon die Oikiai als „kleine poleis" (Klaus Schöpsdau, Kommentar, 1994, S. 369), und III 689 e 4–690 c 9, sind die sieben Ansprüche auf Herrschaft in Oikos und Polis gleich. Vgl. auch Pseudo-Platon, *Amatores* 138 c und e.

Bei Xenophon ist die Auffassung zu finden (*Mem.* III 6, 14; 4, 12, auch IV 2, 11), daß die Leitung eines Haushaltes der einer Polis prinzipiell gleich sei; denn nur derjenige könne eine Polis verwalten, der imstande sei, seinen Haushalt gut zu führen (vgl. dazu Iamblich, *Vita Pyth.* 47, siehe Einleitung I,

S. 90, unter „Pythagoreer"), und es ist die gleiche Tugend bzw. Wissenschaft, welche die Menschen zu Politikern und Oikonomikern macht, nämlich die königliche Kunst. Wenn auch die Polislenkung komplizierter ist als die eines Haushalts, so beruht sie doch letztlich auf demselben Herrschaftswissen, das sich in der königlichen Wesensart (ἀρετή) manifestiert. Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* XXI 2, wo das Gemeinsame der landwirtschaftlichen, politischen, hauswirtschaftlichen (oikomomike) und strategischen Handlungen in der „Fähigkeit, eine Führungsposition einzunehmen" gesehen wird, sowie *Kyrupädie* VIII 1, 1, wo zwischen gutem Herrscher und gutem Vater – jedenfalls hinsichtlich des idealen Kyros – kein Unterschied besteht. Zur Polemik Platons gegen dieses Beispiel (*Gesetze* 694 c 7–8) siehe Schöpsdau, S. 467, und Einleitung II unter Xenophon bzw. Platon, S. 164 f. und 176. Insofern Platon dem Kyros aber eine gute Oikonomia der Polis zubilligt und ihm nur als Vater ein Versagen bei der Verwaltung seines eigenen Haushalts vorwirft, bestätigt er indirekt doch wiederum die Parallelisierung der Bereiche.

Allerdings ist auch bei Aristoteles die Trennung zwischen Politike und Oikonomike nicht absolut, sondern es gibt Bereiche, in denen sie sich nahe stehen: siehe *Pol.* I 8, 1256 b 30 ff., bes. 37 ff.: „Daß es also eine naturgemäße Erwerbskunst für die Hausverwalter (oikonómos) und die Staatsmänner (politikós) gibt und weshalb, ist hiernach klar", mit E. Schütrumpfs Kommentar (S. 319 f.). Entsprechend der Analogie der Bedingungen in den verschiedenen Gemeinschaften stellen sich im Bereich der Erwerbskunst (chrematistike) für den leitenden Staatsmann und den Haushaltsvorstand die gleichen Probleme, so daß für sie die gleichen Ratschläge nützlich sind (11, 1259 a 33 ff.). Vgl. auch *EN* VI 5, 1140 b 10, mit dem Kommentar von Franz Dirlmeier, S. 449 ff.

Der Autor von Buch I (vgl. dagegen *Oikonomika* II, Kap. 1.1, 1345 b 12, u. S. 535) stellt den Unterschied als etwas Selbstverständliches, nicht näher zu Erläuterndes dar und benutzt ihn lediglich zur Kategorisierung in diesem Einleitungssatz: Nicht nur die Objekte der beiden Wissensbereiche sind verschieden, sondern auch ihr Wesen im Hinblick auf die ihnen jeweils zugrundeliegende Herrschaftsform. Ulrich Victors Kritik (1968, S. 169) an einer derartigen Verkürzung aristotelischer Gedankengänge ist m. E. nicht berechtigt, denn der Verfasser eines Lehrbuchs muß nicht die philosophischen Grundüberlegungen, auf die er sich stützt, jeweils neu diskutieren. Er setzt offenkundig die Ausführungen des Aristoteles als bekannt voraus und legt sie hier wie auch an anderen Stellen seiner Schrift zugrunde. Seine Leistung besteht ja gerade darin, auf der Grundlage aristotelischer Philosophie und allgemeiner Lebensweisheit (vgl. dazu Einleitung I) durch Systematisierung Lehrbuchwissen bereitzustellen. Und wie schon, o. S. 406, gesagt, ging Philodem bereits das hier Gebotene für eine Lehrschrift viel zu weit.

43 a 1 „(Kunst der) Haushaltsführung ...“: Die Griechen neigten dazu, allgemeine Begriffe, die ursprünglich erst durch determinierende Adjektive näher bestimmt wurden, wegfallen zu lassen, wenn es sich um allgemeinverständliche Wendungen handelte. Der determinierte Begriff verliert an Bedeutung gegenüber dem Adjektiv, das substantivische Geltung bekommt. Die Frage, welcher Begriff zu den determinierenden Adjektiven oikonomike und politike im griechischen Sprachgebrauch als Ergänzung gedacht wurde, ist nicht grundsätzlich zu klären, weil das vom jeweiligen Kontext abhängt. Für den Einleitungssatz von Buch I ergänzt Victor (1983, Komm. zur Stelle, S. 107) ‚Herrschaft‘ (ἀρχή) mit Hinweis auf Aristoteles, *Pol.* III 6, 1278 b 37 f.: „die Herrschaft über Kinder, Frau und das ganze Haus, die wir οἰκονομική nennen“. Seiner Ansicht nach grenzt das Kapitel „die Leitung einer Hauswirtschaft unter dem Gesichtspunkt der Zahl der in ihr Herrschenden – im Hause ist das einer – von der Leitung eines Staates ab“.

Xenophon bezeichnet in seinem *Oikonomikos* (I 1 und VI 4) die οἰκονομία als episteme/ἐπιστήμη, also als eine bestimmte Wissensart. Bei Aristoteles variiert der Sprachgebrauch stark, so daß eine eindeutige Zuordnung der Oikonomik zu einer bestimmten Wissensform kaum möglich ist, was insofern ärgerlich ist, als die verschiedenen Stufen des Wissens bei ihm durchaus hierarchisiert erscheinen, allerdings auch entsprechend ihren jeweiligen Gegenständen (vgl. gleich u. sowie S. 417 f.). Vgl. den Kommentar von Eckart Schütrumpf (II/III, 1991, S. 510) zu *Pol.* III, 12, 1282 b 14 ff. (mit zahlreichen Vergleichsstellen, zum Gebrauch der Begriffe bei Aristoteles, der für die Politike den terminus Techne vermeide). Siehe auch *Pol.* IV 1, 1288 b 10 ff.: Die Politik unter den Künsten (technai) und Wissenschaften (epistemai). Siehe K. Bartels, „Der Begriff techne bei Aristoteles“, in: H. Flashar und K. Gaiser (Hg.), *Synusia*, Festgabe für W. Schadewaldt, Pfullingen 1965, S. 275–287. Auch als Phronesis, Klugheit, taucht die Oikonomike, bzw. Oikonomia, bei Aristoteles auf. In der Definition dieser Wissensform heißt es in der *Nikomachischen Ethik* (VI 8, 1141 b 8–42 a 16): „Die Klugheit (phronesis) aber betrifft das Menschliche und jene Dinge, die man überlegen kann. Denn dies nennen wir vor allem die Aufgabe des Klugen, richtig zu überlegen [...]. Auch betrifft die Klugheit nicht nur das Allgemeine, sondern muß auch das Einzelne kennen. Denn sie ist handelnd, und das Handeln betrifft das Einzelne [vgl. dazu Einleitung III zur Beispielsammlung von Buch II, S. 220 ff.]. So gibt es auch Einzelne, die ohne wissenschaftliches Wissen zum praktischen Handeln in verschiedenen Dingen geeigneter sind als die Wissenden, nämlich die Erfahrenen. Wenn man nämlich weiß, daß leichtes Fleisch gut verdaulich und gesund ist, nicht aber weiß, welches Fleisch leicht ist, so wird er nicht die Gesundheit schaffen können; das wird eher jener können, der weiß, daß das Geflügelfleisch leicht ist. Die Klugheit aber ist handelnd. Also muß sie beides umfassen und noch mehr das zweite. [...] Die Klugheit scheint sich vor-

zugsweise auf den Einzelnen und auf die eigene Person zu beziehen. Sie hat denn auch den gemeinsamen Namen der Klugheit. Von ihren sonstigen Arten ist die eine die Hausverwaltung, die andere die Gesetzgebung, dann die Staatsverwaltung [...]. Und dennoch kann man wohl sein Eigenes nicht gut verwalten ohne die Verwaltung des Hauses und des Staats. Außerdem ist es unklar und muß geprüft werden, wie man sein Eigenes verwalten soll. Ein Beweis für das Gesagte ist, daß man zwar in der Jugend schon ein Geometer, Mathematiker und überhaupt in solchen Dingen weise sein kann, nicht aber klug. Die Ursache ist, daß die Klugheit sich auf das Einzelne bezieht und dieses erst durch die Erfahrung bekannt wird. Ein junger Mensch kann aber diese Erfahrung nicht haben, denn sie entsteht nur in langer Zeitdauer." Vgl. dazu den Kommentar zur Stelle von Franz Dirlmeier, 1960, besonders S. 457 f. mit einem Schema nach Stewart, II 64. Auch in der *Eudemischen Ethik* (I 8, 1218 b 13 ff.) werden Politike und Oikonomike als Phronesis (φρόνησις) bezeichnet und gelten als partes scientiae practicae (Susemihl 1887, S. VI/VII, nach Laurenti, 1968, S. 20 f.) Im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* (1, 1094 b 2 ff.) erscheint die Oikonomike neben der Strategike und der Rhetorike dagegen unter den bloßen Fähigkeiten/Geschicklichkeiten (δυνάμεις). In der *Politik* (IV 15, 1299 a 20 ff., ausführlich zitiert u. S. 413 zu 43 a 3 f.) wiederum unterteilt Aristoteles gelegentlich die öffentlichen Aufgaben (epimeleiai/ἐπιμέλειαι) in solche, die sich entweder auf die Gesamtpolis (politikai) beziehen oder auf die Haushalte (oikonomikai) oder schließlich auf untergeordnete Dienste, die man Sklaven überläßt (hyperetikai). Der Sprachgebrauch ist – zum Leidwesen moderner Forschung – besonders in der Alltagssprache viel zu offen, um wissenschaftlich eindeutige Festlegungen zu gestatten. Insgesamt aber ist in dem Einleitungssatz von Buch I, der den Gegenstand einer „Kunst" bzw. „Lehrschrift" (τέχνη) festlegt (zur Entwicklung des Lehrbuchs siehe Einleitung II, S. 122 ff.), eben dieser Oberbegriff der nächstliegende Referenzpunkt. Zumal auch der gleich a 5 folgende zweite Bestimmungsschritt zur Festlegung der Aufgaben der Oikonomik diese in die Reihe der Künste (τέχναι) einordnet. Siehe auch Th. A. Szlezák, „Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte", in: F. Graf (Hg.), *Ansichten griechischer Rituale*, Geburtstagskolloquium für Walter Burkert, Stuttgart/Leipzig 1998, S. 420–439.

Zur Frage, was zu dem Adjektiv oikonomikos im Titel von Xenophons *Oikonomikos* zu ergänzen sei, vgl. Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 213 ff. Zu Bildungen auf -ικος siehe A. Amman, *-ικος bei Platon*, Diss. Freiburg/Schweiz, 1953, und P. Chantraine, „Études sur le Vocabulaire Grec", *Études et Commentaires* 24, Paris 1956, S. 97–171. A. Kamp, 1990, untersucht (S. 65 f.) verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten von πολιτικός.

43 a 2 „Hauswesen und Stadt": Der Verfasser klärt in seiner Argumentation das Verhältnis zwischen Oikos und Polis zunächst nicht, eine Hierarchisierung

der beiden Bereiche wird hier noch nicht deutlich (wohl aber dann zum Schluß des Einleitungskapitels, 43 a 10–16, dazu u.). Auch 44 b 18 f. und 45 a 14 wird ein Handeln im Haushalt verglichen oder gar gleichgesetzt mit dem in einer Polis (vgl. den Kommentar zu diesen Stellen u.). Das entspricht der späteren klassischen Einteilung der Praktischen Philosophie in die gleichwertigen Bereiche Ethik, Oikonomik und Politik, die bis in die frühe Neuzeit nachwirkte. Vgl. o. Einleitung II, S. 181 f., und P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. I, Berlin/New York 1973, S. 418. Eine Unterordnung der Oikonomike als Wissensform unter die Politike beruht auf einer ontologischen Unterordnung des Oikos unter die Polis, die Aristoteles zwar grundsätzlich vorgenommen (z. B. *Pol.* I 2, 1252 b 31, wonach die Polis das Ziel /τέλος von Oikos und Dorf ist, weil nur sie die vollkommene Autarkie gewährleisten kann), aber selbst nicht restlos durchgeführt hat. Vgl. E. Schütrumpf, Kommentar zur Stelle, S. 207 und S. 319 f., sowie Andreas Kamp, 1990, S. 56, Anm. 54. Kamp verweist auch auf Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, S. 35, wo von der Kluft „die Rede ist, welche die Menschen des klassischen Altertums gleichsam täglich überqueren mußten, um den engen Bereich des Haushalts zu übersteigen und aufzusteigen in den Bereich des Politischen". Sehr zu Recht weist Kamp aber darauf hin, daß das nur für die männlichen Bürger, nicht für alle Menschen Geltung hatte. Und auch für die Bürger war der philosophische Unterschied, sofern er denn gesehen wurde, im Alltagsleben kaum so schwerwiegend. Nach Iamblich, *Vita Pyth.* 47, ermahnte schon Pythagoras die leitenden Bürger von Kroton: „Verwaltet das eigene Hauswesen so, daß man eure politischen Entscheidungen an den privaten messen kann", und Thukydides läßt seinen Perikles im Epitaphios sagen (II 40), die Athener verbänden in sich die Sorge um Haus und Polis, was auch im Gegensatz zum Verhalten der Spartaner zu sehen ist. Siehe zum Gedanken der Verbindung zwischen Haus- und Stadtverwaltung Einleitung I, S. 90, zu den Pythagoreern.

Über den *Polis*-Begriff, den Wilamowitz in einem Brief von 1918 an Eduard Norden ein „dummes Burckhardt'sches Schlagwort" genannt hat (siehe O. Murray, „What is Greek about the Polis?", in: P. Flenstedt-Jensen/Th. H. Nielsen/L. Rubinstein (Hg.), *Polis & Politics. Studies in the Ancient Greek History*. Presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday, August 20, 2000, Kopenhagen 2000, S. 231–244, mit einem Überblick über die Forschungsgeschichte), ist viel diskutiert worden. Die Polis galt lange Zeit als das wesentliche Charakteristikum der griechischen Weltordnung und als die spezifische Erfindung der Griechen. Erst durch die Entwicklung der Polis sei der in homerischer Zeit noch die sozialen Beziehungen beherrschende Oikos als Privatsphäre zugunsten der öffentlichen Interessen zurückgedrängt worden (siehe dazu Einleitung I, S. 67). Heute mehren sich die Stimmen, die nicht nur schon in den Phönikern die „originators of the polis" sehen (Murray,

siehe o., S. 237; ebenso aber schon F. Gschnitzer, „Die Stellung der Polis in der politischen Entwicklung des Altertums", *Oriens Antiquus* 27, 1988, S. 287–302, den Murray nicht erwähnt), sondern auch das Verhältnis zwischen Oikos und Polis anders bewerten. Dazu gleich u.

Den *Oikos* definiert Xenophon in seinem *Oikonomikos* (I 5) als „alles, was einer als Besitz erworben hat, sogar wenn es nicht in demselben Staatsgebiet liegt, in dem der Besitzer seinen Wohnsitz hat", vgl. Einleitung II, S. 155). Plutarch läßt in seinem Dialog *Das Gastmahl der Sieben Weisen* diese unter anderem auch darüber diskutieren, was der Oikos und welches der beste Oikos sei, vgl. dazu Einleitung IV, S. 302 unter Plutarch. Zu den verschiedenen Gebrauchsweisen sowie der Begriffsgeschichte des Wortes Oikos siehe A. W. van Buren, Artikel Oikos, *RE* XVII 2,1937, Sp. 2119–2123, mit Belegstellen zur Bedeutung „Familie" (Pindar passim, z. B. *Ol.* XIII 2, *Pyth.* VII 5, *Isthm.* V (VI) 65) und „Besitz" (Plutarch, *Moralia* 22 D–E, der Homer *Od.* IV 318 zitiert. Xenophon, *Oikonomikos* passim, *Mem.* III 6, 2. 4. 14).

Das ursprüngliche patriarchalische Verständnis faßt die Polis/den Staat als einen erweiterten Oikos auf; siehe z. B. Xenophon, *Mem.* III 4, 12, die Diskussion über die Gleichartigkeit des Könnens von Feldherr und Hausherr, die es beide mit Menschen zu tun haben und „wer sich ihrer recht zu bedienen weiß, der wird in privaten wie auch in öffentlichen Angelegenheiten Erfolg ernten, wer dies aber nicht versteht, der wird auf beiden Gebieten Mißerfolg haben" (siehe auch Einleitung II, S. 170 zu Xenophon). Wenn aber die Staatstheoretiker mehrere Möglichkeiten der Verfaßtheit einer Polis ins Auge fassen, entsteht das Problem des theoretischen Verhältnisses zwischen Oikos und Polis und damit auch das des Verhältnisses zwischen Politiker und Hausherrn. Der vollkommene Hausherr gleich Mensch (vgl. Xenophons Ischomachos und seine ‚königliche Kunst', Einleitung II, S. 156 ff.), muß nicht mehr unbedingt der vollkommene Bürger sein. Dieses Problem ist bei Aristoteles virulent und überall zu fassen. Es bringt ihn und in seinem Gefolge den Autor von Buch I zu der Frage nach dem *Verhältnis zwischen Oikos und Polis* und zu der Betonung des Unterschiedes zwischen beiden.

Zu diesem Verhältnis, das sich für ihn in einer „Unterdrückung der häuslichen Sphäre" in der griechischen Literatur ausdrückt, siehe die sehr anregende Untersuchung von James Redfield, 1996. Redfield konstatiert eingangs: „Die philosophische Tradition stand seit Pythagoras der häuslichen Sphäre im allgemeinen ablehnend gegenüber (Aristoteles bildete hier eine wichtige Ausnahme). (Vgl. dagegen allerdings Einleitung I, S. 89 ff., zu der Rolle der Pythagoreer in der Tradition des Nachdenkens über die beste Ordnung des Hauses. Insgesamt ist Redfields Beurteilung etwas einseitig überspitzt, R. Z.). Das Haus gilt als ein Bereich, in dem wankelmütige Gefühlsseligkeit, antisoziale Neigungen und niedrige Beweggründe gedeihen. Öffentlichem Handeln komme bereits insofern eine höhere moralische Qualität zu, als es sicht-

bar und dem Urteil der Öffentlichkeit unterworfen sei" (S. 180 f.). Und Redfield spricht zusammenfassend vom „Verschwinden der häuslichen Sphäre – nicht etwa ihre praktische, sondern ihre theoretische Bedeutungslosigkeit, so als ob der Stadtstaat das private Familienleben *fortgewünscht* hätte, um sein Selbstverständnis als autarke Gesellschaft, die auf dem Wettstreit gleichermaßen qualifizierter Ebenbürtiger beruhte, nicht in Frage stellen zu müssen." (S. 201 f.). Interessant sind auch die ethnographischen Parallelen, die Redfield anführt: S. 202, 204 u. ö.

Ganz anders sieht das Verhältnis Cynthia B. Patterson, 1998, Kapitel 1: „The Nineteenth Century Paradigm of Greek Family History", S. 5–43. Die Verfasserin bekämpft das evolutionäre Modell des Verhältnisses zwischen Oikos und Polis, das aus dem 19. Jahrhundert stammt, und kehrt die bisherige Ansicht um, wenn sie die These vertritt (S. 3 f.), im späteren 5. Jahrhundert v. Chr. habe in Athen die Entwicklung eines Konzepts der Stadt als der höchsten Form der Familie stattgefunden. Als Beleg dafür untersucht sie die Verfolgung des Ehebruchs als einer Korruption aller Beziehungen (Kapitel 4: „Marriage and Adultery in Democratic Athens", S. 107–137, und Kapitel 5: „Adultery Onstage and in Court", S. 138–179). Ziel ihrer Argumentation ist es zu zeigen, daß „the material and moral integrity of the family as household was one of the earliest topics of early Greek law as it emerged in the seventh and sixth centuries" (S. 68) und daß Oikos und Polis nicht im Verhältnis Verlierer/Sieger zu einander standen, sondern, zumindest in der Archaik, in gegenseitiger Abhängigkeit für ihre Existenz (S. 69, zur Klassik S. 107–179). Ihr zufolge hat der Oikos eine öffentliche und eine private Seite (S. 132). Mit dem Begriffspaar Öffentlich/Privat bei Platon und Aristoteles beschäftigt die Verfasserin sich S. 180 ff. und gelangt zu dem Ergebnis, bei Platon und im demokratischen Athen sei die Polis als ein Oikos aufgefaßt worden, und erst dann sei eine Trennung der Sphären eingetreten (S. 185, 206, 222 ff.).

Weiterführende Literatur zu Oikos und Polis siehe Einleitung VI, Literaturverzeichnis, S. 385–387.

43 a 2 f. „jeweiliges Gestaltungsmaterial" (hypokeimena/ὑποκείμενα): Vgl. Aristoteles, *Pol.* I 8, 1256 a 8–10, die Definition: „Als Material (ὕλη) bezeichne ich aber den zugrundeliegenden Stoff (hypokeimenon/ὑποκείμενον), aus dem ein Produkt hergestellt wird, z. B. die Wolle (als Material) für den Weber, und das Metall für den Bildhauer." (Übersetzung Schütrumpf, siehe dessen Kommentar, S. 302 f.). Sie findet sich im Zusammenhang der aristotelischen Unterscheidung zwischen der Kunst der Haushaltsführung und der Beschaffungskunst, die ihm zufolge nicht identisch sein können, weil die Beschaffungskunst, die Chrematistik, die Aufgabe hat, die Mittel bereitzustellen, während die Oikonomik sie dann zu gebrauchen hat (1256 a 10–12, ausführlich behandelt Einleitung II, S. 184 ff., unter Aristoteles). Wenn der

Verfasser von Buch I der *Oikonomika* Oikos bzw. Polis als hypokeimenon der sie betreffenden Kunst bezeichnet, begreift er sie also nicht nur oder nicht so sehr als deren „Gegenstände“, sondern als ihr „Material“. Ziel der Politike ist nämlich nicht nur die gute Ordnung in der Polis, sondern das „gute Leben“ (vgl. u. zu a 11), das als eine Art Produkt aus dem Zusammentreffen von „gutem Material“ und „guter Techne“ zur Bearbeitung des Materials entsteht. Bei der Parallelisierung der beiden Künste muß das sinngemäß auch für die Oikonomik gelten. Vgl. u. zu a 6 ff. Zum Begriff „zugrundeliegende Materie“ bei Aristoteles vgl. auch *EN* I 3, 1094 b 12, sowie 7, 1098 a 28.

Kamp, 1990, S. 25 f., verweist auf *Kategorien* (1 a 16–b 9 und 2 a 11–b 6), wo sich eine zweifache Differenzierung findet, „erstens zwischen Ousia und ihr zukommenden akzidentellen Beschaffenheiten wie Quantität, Relation, Ort etc., sodann innerhalb der Ousia zwischen einer ‚Ersten Ousia‘, die Aristoteles ‚Hypokeimenon‘ nannte und als ‚Individuum‘ (‚dieser Mensch‘) verstand, und einer ‚Zweiten Ousia‘, die er wiederum in Eidos (‚Mensch‘) und ‚Genos‘ (‚Lebewesen‘) aufgliederte“.

43 a 3 „sondern auch hinsichtlich“: Erst in dieser zweiten Unterscheidung zwischen den beiden Künsten kommt der Verfasser jetzt darauf zu sprechen, daß sie auch hinsichtlich der Art der Herrschaft, die sie beinhalten, von einander differieren; Victors Ergänzung von ἀρχή zu 43 a 1, vgl. o., ist also nicht haltbar.

43 a 3 f. „von vielen Magistraten“ (ἐκ πολλῶν ἀρχόντων): Vgl. dazu Aristoteles, *Pol.* I 12, 1259 a 37 ff., eine Gegenüberstellung der Herrschaftsformen im Oikos und in der Polis, siehe Einleitung II, S. 187 f., unter Aristoteles. IV 15, 1299 a 15–30, schreibt Aristoteles: „Es ist aber nicht einmal leicht zu bestimmen, was man denn überhaupt unter Regierungsamt (arché) zu verstehen hat. Denn die staatliche Gemeinschaft (politiké koinonía) bedarf vieler Vorsteher, so daß man nicht ohne weiteres alle durch Wahl oder Los Bestellten schon als Regierungsbeamten zu bezeichnen hat, wie z. B. fürs erste nicht die Priester, die man vielleicht als eine besondere Art für sich neben die staatlichen Beamten zu stellen hat, ferner auch nicht die Chorausstatter und die Herolde; auch die Gesandten werden ja gewählt. Die öffentlichen Verrichtungen (epimeleia) nun sind teils eigentlich staatlicher Art (politiké), die sich dann wiederum entweder auf alle Bürger in bezug auf eine gewisse Tätigkeit erstrecken, wie z. B. die des Feldherrn im Felde, oder nur auf einen Teil derselben, wie z. B. das Amt des Weiber- und des Knabenaufsehers, teils ökonomischer Art (denn öfters werden z. B. Kornmesser bestellt), teils endlich sind es niedrige Dienste, zu denen man, wenn man die Mittel dazu hat, Sklaven einsetzt. Recht eigentlich als Regierungsbeamte aber hat man, um es

einfach zu sagen, nur solche zu bezeichnen, denen es übertragen ist, über gewisse öffentliche Angelegenheiten zu beraten, zu entscheiden und Befehle zu erteilen, und vor allem das Letztgenannte, denn das Befehlen ist das besondere Merkmal des Regierens. Für die praktische Anwendung hat nun freilich diese Unterscheidung, geradezu gesagt, keine Bedeutung (denn es ist noch niemals ein Streit durch Meinungsverschiedenheiten über die Benennung entstanden)." (Übersetzung Susemihl/Kullmann).

Für den Wortgebrauch ist zu beachten, daß Aristoteles hier bereits (1299 a 23, wie auch I 11, 1259 a 33–36) oikonomisches Handeln auf den Bereich der Polis ausdehnt. Bei der Behandlung des Königtums wird dann dessen fünfte Form mit einer Hausherrschaft verglichen (III 14, 1285 b 29 ff.), d. h. die Ausweitung des Begriffs über den Bereich des eigentlichen Oikos hinaus, wie sie Buch II der *Oikonomika* bietet, findet sich schon vollständig bei Aristoteles selbst angelegt. Vgl. dazu Einleitung III, S. 218 f., zu Buch II und den jeweiligen Kommentar zu den einleitenden Kapiteln). Insgesamt diskutiert Aristoteles die oberste Staatsgewalt, die Kriterien für die gerechte Zuteilung der Staatsrechte und die Ansprüche auf die Staatsämter in Buch III, Kapitel 10–13, 1281 a 11–1284 b 34. Vgl. dazu den Kommentar von Eckart Schütrumpf. Der Verfasser von Buch I stellt also dem Haushalt nicht eine demokratisch regierte Polis entgegen, sondern in jeder Verfassungsform muß es viele ausführende Organe geben, deren Aufgaben in der Kunst der Polisverwaltung festgelegt sind. Diese Auffassung, die in Buch I der *Oikonomika* ihren Niederschlag findet, hält Philodem (col. VIII 2 ff.) sogar ebenso für eine Lüge (ψεῦδος) wie die folgende, daß jede Hausherrschaft monarchisch sei, vgl. Einleitung IV, S. 253.

43 a 4 „eine Monarchie": Diese Ansicht vertritt schon Platon, *Staat* 258 e–259 c, und sie bleibt in der Antike verbreitet. Siehe z. B. Plutarch, *Gastmahl der Sieben Weisen* 155 D, wonach das Haus eine Monarchie darstellt (siehe dazu Einleitung IV, S. 302), oder Kallikratidas bei Stobaios IV 28, 6, S. 682 He. (siehe Einleitung IV, S. 283). Auch für die „Oikonomik" des Aristoteles (*Pol.* I 3–13, 1253 b 1–1260 b 25) ist die Ansicht vom Hausherrn als König grundlegend: siehe I 7, 1255 b 16–20: „Aus diesen Darlegungen geht aber auch klar hervor, daß despotisches Gebieten und politische Herrschaft nicht dasselbe sind, und auch, daß nicht alle Arten von Herrschaft einander gleich sind, wie das einige behaupten. Denn politische Herrschaft wird über von Natur Freie ausgeübt, despotische jedoch über diejenigen, die (von Natur) Sklaven sind; und die Leitung eines Hauses hat die Form einer Monarchie – denn jedes Haus wird monarchisch geführt – die politische Herrschaft dagegen wird über Freie und Gleiche ausgeübt." (Übersetzung Schütrumpf), vgl. dazu auch I 2, 1252 b 20: „jedes Haus wird königlich regiert". Dazu Schütrumpf, Kommentar, S. 290 ff. und S. 202. Anders Pseudo-Platon, *Amatores* 138 c,

wo alle diese Unterschiede nicht gesehen werden (siehe Einleitung II, S. 180 f., unter Xenokrates). Für Aristoteles zeugt die historische Entwicklung von dieser Tatsache, denn nicht nur setzten die Kyklopen, die den Staat noch nicht kannten, nach Homer (*Od.* IX 112–115, vgl. Einleitung I, S. 65) jeder für sich „die Satzungen fest für seine Kinder und seine Weiber", sondern auch die frühen Poleis wurden von Königen regiert, und für barbarische Völker galt dies immer noch. „Und deswegen sagen auch alle, daß die Götter unter königlicher Herrschaft stehen, weil die Menschen teils auch heute noch, teils in der Vorzeit königlich regiert wurden" (1252 b 24–26, Übersetzung Schütrumpf).

Aristoteles differenziert die Herrschaftsformen innerhalb des Haushalts allerdings nach den verschiedenen dort auftretenden Personenverbindungen. In der *Politik* (I 3, 1253 b 8 ff.) versucht Aristoteles, die „richtige Beschaffenheit" der drei Personenverbindungen im Haushalt zu bestimmen und nennt die Verbindung Herr/Sklave ein despotisches Verhältnis, die von Ehemann/Ehefrau ein eheliches (γαμική), in Ermangelung eines allgemein gebräuchlichen Spezialbegriffs, und die des Vaters zu den Kindern ein „beim Aufziehen von Kindern" (τεκνοποιητική, Übersetzung Schütrumpf) herrschendes Verhältnis, für das die Umgangssprache auch wiederum kein gebräuchliches Wort biete. Vgl. den Kommentar zur Stelle von Schütrumpf, S. 229. Die terminologischen Schwierigkeiten, mit denen Aristoteles sich hier herumschlägt, weisen darauf hin, daß es vor ihm keine systematischen Überlegungen zum Thema gab. Er kommt auf die drei Herrschaftsverhältnisse in der *Politik* II 12, 1259 a 37 ff. – hier nennt er das Verhältnis zwischen Vater und Kindern ein ‚väterliches' (πατρική) – sowie III 6, 1278 b 30 ff. („die Regierung über Weib und Kind und das ganze Haus, die wir die Hausverwaltung nennen, besteht um der Regierten, oder, wenn man lieber sagen will: um des gemeinsamen Wohles beider Teile willen [...]", Übersetzung Susemhil/Kullmann), wieder zu sprechen. Nach der *Nikomachischen Ethik* (VIII 12 f., 1160 b 22–1161 a 9) lassen sich Analogien zu den verschiedenen Verfassungsformen in der Oikia beobachten: das Verhältnis zwischen Vater und Sohn ist mit einer Königsherrschaft gleichzusetzen, das zwischen Herr und Sklave mit der Tyrannis, das zwischen Mann und Frau mit der Aristokratie, bzw. mit der Oligarchie, wenn der Mann überall im Haus herrschen will, das zwischen Bruder und Bruder schließlich mit der Timokratie, bzw. nach Franz Dirlmeier (Kommentar, 1960, S. 527) mit der Demokratie der Waffentragenden. Vgl. Einleitung II, S. 188 f. unter Aristoteles. Victor (1983, S. 169) wirft dem Verfasser von Buch I eine Verkürzung aristotelischer Gedankengänge vor, weil er die Oikonomike einfach als Monarchia bezeichne, ohne darauf einzugehen, daß „Aristoteles nur die fünfte Form des Königtums, die absolute, mit der oikonomike vergleicht". Die Stelle, auf die Victor hier verweist (*Pol.* III 14, 1285 b 29 ff.), ist interessant für die Ausdehnung des Oikonomia-Begriffs,

wie er in Buch II der *Oikonomika* zur Geltung kommt (siehe S. 535): „Dazu kommt nun aber noch als fünfte Art (des Königtums, R. Z.), daß ein einzelner, gleichsam an die Stelle des jedesmaligen Volkes oder Staates tretend, die oberste Gewalt über alle gemeinsamen Angelegenheiten hat, so daß hier die Regierung nach Art der Hausverwaltung (oikonomiké) geordnet ist; denn wie die Hausverwaltung eine Art Königsherrschaft über das Haus ist, so ist das Königtum eine Art Hausverwaltung über einen Staat und eine Völkerschaft oder mehrere." (Übersetzung Susemihl/Kullmann, siehe Schütrumpf, II/III 1991, S. 544). Der Argumentation Victors ist aber, wie schon im Fall der Unterscheidung zwischen Oikos und Polis (o. S. 407), auch hier wieder entgegenzuhalten, daß der Verfasser keine philosophische Abhandlung über die Politik verfaßt hat, sondern ein Lehrbuch für eine Materie aus dem Alltagsleben, in dem genauere Differenzierungen nicht unbedingt zur Klarheit beitragen. Die Thematisierung der Herrschaftsform überhaupt läßt aber erkennen, daß die Oikonomik als Haus*herrschaft* verstanden wird, nicht so sehr als Haus*wirtschaft*. Vgl. dazu das oikonomische Denken des Mittelalters, in dem die Betonung zunächst auch ausschließlich auf dem ethischen Aspekt liegt – vgl. Irmintraut Richarz, 1991, S. 46.

Zur „politischen Natur des Ehelebens" siehe Michel Foucault, 1986, S. 225 f.

43 a 4 f. „einige der Künste" (τέχναι): Vgl. Aristoteles, *EN* IV, 1140 a 6 ff. und a 20 f.: „Techne ist das auf Wissen gegründete Hervorbringen im Bereich des Veränderlichen" (Kamp, 1990, S. 70 ff.). Vgl. auch *Met.* Θ 2, 1046 a 36 ff.: Technai und hervorbringende Kenntnisse (ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι) sind in einem Atemzug genannt. Vgl. W. Burkert, WuW, S. 141: Techne ist nicht eine Lehre, sondern ein Tun, im Zusammenhang mit Heraklit, Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 22, B 129, zu Pythagoras, der sich aus fremden Büchern seine eigene Weisheit, Vielwisserei und Übelkunst (Kakotechnie) zusammengebastelt habe. Zur Entwicklung des Begriffs Techne siehe Jörg Kube, *TEXNH und ARETH, Sophistisches und platonisches Tugendwissen,* in: *Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie* Bd. 12, Berlin 1969; Hartmut Wilms, 1995, der herausarbeitet, was die Techne im Selbstverständnis ihrer Vertreter im 5. und 4. Jahrhundert ausmacht; Rudolf Löbl, 1997. Vgl. Einleitung II, o. S. 131 ff.

Der Vergleich mit Technai ist ein bei Platon und auch Aristoteles äußerst beliebtes Mittel zur Verdeutlichung, und die Oikonomike kommt bei Platon (siehe dazu Einleitung II, S. 171 ff.) überwiegend in derartigen Vergleichen vor: Am bekannten Beispiel wird das bisher nicht Erkannte erläutert. Diesem Beispiel folgt hier der Autor.

43 a 5 „in sich untergliedert" (διῄρηνται): Gemeint ist: die Künste/Fachgebiete beinhalten bzw. zerfallen in verschiedene Bereiche. Der Autor setzt das

methodische Hilfsmittel der Unterscheidung (Dihairesis, vgl. Manfred Fuhrmann, 1960, S. 18 ff.) ein, das hier aber nicht die Stoffeinteilung betrifft, sondern die Beschaffenheit der Untersuchungsgegenstände.

43 a 6 „hervorzubringen und zu benutzen“: Aristoteles unterscheidet allgemein „bei seiner Einteilung der Formen von Wissen, Denken oder Kenntnissen [...] drei Arten: praktische, produzierende und theoretische“ (Schütrumpf, I 1991, Einleitung: „Das Verhältnis von Ethik und Politik“, S. 71–80, hier S. 71, mit Stellen und Literatur). Hier scheidet die theoretische Art aus, es handelt sich also um die praktische und die produzierende. Aristoteles benutzt dieses Einteilungsprinzip für die Technai häufig (z. B. *EN* II 3, 1105 a 26 ff.; VI 4, 1140 a 1 ff.; *Pol.* I 4, 1254 a 1 ff.; II 8, 1269 a 19, siehe W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 2. Auflage 1980, S. 28 ff.). Unter dem Aspekt des Unterschiedes zwischen Herstellen und Gebrauchen diskutiert Aristoteles (*Pol.* I 8, 1256 a 3 ff.) ausführlich das Verhältnis zwischen Chrematistik und Oikonomik mit dem Ergebnis, daß es sich einerseits um zwei grundsätzlich verschiedene Technai handele, nämlich bei der naturgemäßen Chrematistik um die Beschaffung der Mittel für einen Haushalt, bei der Oikonomik um deren Gebrauch, daß aber andererseits die naturgemäße Chrematistik doch Teil der Oikonomik sei. Siehe Einleitung II, S. 184 ff., unter Aristoteles. Den Autor von Buch I interessiert dieses Thema nicht; siehe u. S. 500 ff. zu 1344 b 23 ff.

Bei Platon findet sich (*Politikos* 281 e) eine Unterteilung der Künste in solche, die Werkzeuge herstellen, und solche, die Konsumgüter erzeugen, siehe dazu Christos P. Baloglou/Anestis Constantinidis, 1993, S. 104, mit Verweis auf Ferdinand Wagner, 1968, S. 291–295. Vgl. auch die sehr weitgehende Unterteilung der Künste im *Sophistes* 218 c–223 e. Zu Xenophon über den „richtigen Gebrauch“ (*Oikonomikos* I 8 ff.) siehe auch Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1813 und 1839 ff. und Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 219 f.

43 a 6 „Leier und Flöten“: Diese Musikinstrumente werden in der griechischen Literatur sehr häufig für Vergleiche herangezogen, z. B. bei Heraklit, Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, Nr. 22, B 51, 4; Epicharm, Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, Nr. 23, B 3, *Dissoi logoi*, Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, Nr. 90, 7, 4; Xenophon, *Oikonomikos* I 11 (vgl. dazu Klaus Meyer, 1975, S. 101 f., Anm. 13) und II 13. Platon verwendet sie immer wieder, und bei Aristoteles dient der aulos als Vergleich in einer das Verhältnis zwischen Regierten und Regierenden betreffenden Stelle: „Die Einsicht (phronesis) ist die einzige Tugend, die dem Regierenden ausschließlich eigentümlich ist [...] denn der Regierte ist wie der Flötenmacher, der Regierende aber wie der Flötenspieler, der das Instrument gebraucht“ (*Pol.* III 4, 1277 b 25–30, Übersetzung Susemihl/Kullmann). Auch an dieser Stelle geht es Aristoteles wieder um eine Hierarchie der Fähigkeiten

und damit der Technai: Das Herstellungswissen ist dem Herrschafts- oder Verfügungswissen des Gebrauchers untergeordnet. Der Verfasser der *Oikonomike* äußert sich zu derartigen Überlegungen überhaupt nicht, weil er, wie gesagt (vgl. o. S. 416) philosophische Reflexion nicht betreibt. Ob er sie voraussetzt, ist hier auch nicht klar; denn er parallelisiert die beiden „Künste" eher als daß er sie über- oder unterordnet (vgl. dazu unten zu a 8 f.). Ihm liegt nur daran, seinem Publikum den Unterschied deutlich zu machen, auf den es ihm für eine Klärung der Aufgaben der Oikonomike ankommt.

43 a 6 ff. „die Aufgabe der Politik ...": Etwas anders Aristoteles, *Pol.* III 4, 1277 b 29 f., wo die Aufgaben auseinanderfallen, insofern der Flötenhersteller der Regierte ist, der nur eine doxa besitzt, der Flötenbesitzer aber, der die Flöte gebraucht, der Regierende, der über eine phronesis verfügt. Die Konstituierung einer Polis ist aber etwas anderes als eine „Herstellung". Siehe die mit dem Text 43 a 7 fast gleichlautende Formulierung *Pol.* III 13, 1284 b 18: „[...] wenn der Gesetzgeber von vornherein die ganze Verfassung so einrichtet, daß [...]" (τὸν νομοθέτην ἐξ ἀρχῆς [...] συστῆσαι τὴν πολιτείαν). Im vierten und fünften Buch der *Politik* befaßt sich Aristoteles eingehend mit den Voraussetzungen und der Begründung von Poleis. Er sagt IV 1, 1289 a 3 f.: „[...] indem man es nicht für eine geringere Aufgabe halten darf, der bestehenden Staatsverfassung aufzuhelfen, als von Hause aus eine neue zu begründen" (Übersetzung Susemihl/Kullmann). Siehe dazu auch Eckart Schütrumpf, I 1999, S. 90 f.: Aristoteles nimmt die Gesetzgebung unter die Gegenstände der Politik auf. Wenn Aristoteles, I 10, 1258 a 19 ff. (siehe dazu Einleitung II, S. 185 ff., unter Aristoteles) für den Politiker bzw. den leitenden Staatsmann die Beschaffungstätigkeit/Chrematistik völlig ablehnt, so denkt er im Zusammenhang seiner Argumentation an etwas anderes (zur Differenzierung innerhalb der Chrematistik zwischen naturgemäßer und naturwidriger ebd. bei Aristoteles): Die „Beschaffung" der Bürger ist bereits von der Natur geleistet, wenn die Politiker oder Gesetzgeber an die Arbeit gehen. Sie ist zu vergleichen mit der Produktion der Wolle für den Weber. Die Einrichtung der Ordnung einer Polis ist dagegen von dem Politikbetrieb nicht zu trennen, weil Gesetzgebung als Reaktion auf die jeweiligen Gegebenheiten Teil der laufenden Aufgaben ist. Die häufigen Verfassungsumstürze in griechischen Poleis haben hier mit Sicherheit ihre Spuren hinterlassen. Siehe Schütrumpf, I 1991, S. 319, zur Ausnahmestelle 1256 b 38.

In Platons *Gesetzen* ist z. B. die vorgebliche Neugründung einer Kolonie Anlaß und Gegenstand des ganzen Gesprächs. Das entspricht der Formulierung 43 a 7 f. „eine Stadt von Anfang an zu konstituieren, als auch von der vorhandenen den richtigen Gebrauch zu machen", ist aber etwas anderes als die reine Beschaffungskunst (chrematistiké oder ktetiké), mit deren Hilfe

z. B. der Weber sein Material, die von der Natur produzierte Wolle, möglichst günstig einkauft und sein Produkt, das Gewebe, möglichst günstig verkauft. Die Ablehnung der Chrematistik bezieht sich aber nur auf die naturwidrige Art, die naturgemäße ist auch für die Haushalts- und Polisleitung in gewisser Weise nötig (vgl. dazu Einleitung II, S. 184 ff. unter Aristoteles), insofern sie den wahren Reichtum verursacht. In der *Politik* I 8, 1256 b 36 ff. heißt es: „Reichtum ist aber eine Vielzahl von Werkzeugen zur Führung eines Haushaltes und eines Staates. Daß demnach für die Leiter eines Hauses und eines Staates eine bestimmte Form von Erwerbstätigkeit naturgemäß ist und aus welchem Grunde das gilt, ist somit geklärt." Und *Pol.* I 11, 1259 a 33 ff., fügt er Hinweisen auf Spezialschriften zu Ackerbau und Obstzucht und Beispielen dafür, wie Einzelpersonen zu Reichtum gelangt sind (1258 b 39 ff.), die Bemerkung an: „[...] allerdings ist dieses Verfahren zu kennen auch für die Staatsmänner von Nutzen. Denn vielen Staaten tut es ebenso not, Geld herbeizuschaffen und solche Einnahmequellen zu benutzen, wie einem Hauswesen (Oikia) und in noch höherem Maße, und bei manchen Staatsmännern läuft daher auch ihre ganze Staatsverwaltung (politeúesthai) hierauf allein hinaus." (Übersetzung Susemihl/Kullmann) Auf dieser Bemerkung beruht dann wohl die Beispielsammlung von Buch II der *Oikonomika*, siehe Einleitung III, S. 220 f. sowie u. S. 568.

43 a 8 f. „Aufgabe der Oikonomik": Indem der Verfasser Politike und Oikonomike in Analogie zu einander setzt (vgl. Schütrumpf, I 1991, S. 319 zu 1256 b 38), gelangt er logisch deduzierend zu dem Schluß, daß es auch in der Haushaltskunst Aufgabe sei, einen Haushalt sowohl zu erwerben (zu gründen) als auch zu benutzen. Rein formal gesehen ist das Vorgehen einwandfrei, aber es hat bei den Interpreten zu Verständnisschwierigkeiten geführt; denn 43 a 2 f. hatte der Verfasser ja zur Abgrenzung der Oikonomike von der Politike einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem ihnen zugrunde liegenden ‚Material', nämlich Gemeinwesen und Haushalt, vorausgesetzt, so daß deren Analogisierung zunächst erstaunt. Siehe dazu auch Einleitung II, S. 184 unter Aristoteles. Der 43 a 3 f. zusätzlich angeführte Unterschied in der Herrschaftsform kann für die Frage nach den Aufgaben der beiden Künste nicht relevant sein, handelt es sich 43 a 6–9 ja um einen formalen Vergleich der Aufgabenbereiche. Deren formale Gemeinsamkeit besteht aber darin, daß es sich in beiden Fällen um Herrschaftswissen handelt, das sich sowohl auf die Konstitution der grundlegenden Ordnung als auch auf die laufende Ausübung des Herrschaftswissens erstreckt.

Wenn der Autor sowohl Erwerb/κτήσασθαι als auch Gebrauch/χρήσασθαι als Aufgabe der Oikonomike bestimmt, scheint er sich in einen Widerspruch zu Aristoteles zu begeben. So z. B. Susemihl, 1887, S. VI/VII zu 43 a 8 ff.: „nam prorsus contra ipsius Aristotelis sententiam scriptor contendit

ratiocinatione adhibita, ni fallor, absentissima 1343 a 8 sgg., oeconomici plane eadem ratione esse quaestum atque usum." Aristoteles schreibt z. B. *Pol.* I 7, 1255 b 31 ff.: „Die Wissenschaft (episteme) des Herrn aber besteht darin, daß er die Sklaven zu gebrauchen versteht, denn nicht darin zeigt sich der Herr, daß er Sklaven erwirbt, sondern darin, daß er sie richtig gebraucht" (Übersetzung Susemihl/Kullmann). Zum Gebrauchen gehört eben ein Herrschaftswissen, zum Erwerben offenbar nicht (siehe dazu u. zu 44 a 23 f., S. 500 ff.). Vgl. auch die aristotelische Diskussion des Verhältnisses von Oikonomik und Erwerbskunst (ktetiké) *Pol.* 1, 8, 1256 a 3 ff., (Einleitung II, S. 184), wo es darum geht, ob die beiden Technai identisch sind. Daß es hinsichtlich dieser Frage eine zeitgenössische Diskussion gab, läßt sich den folgenden Ausführungen des Aristoteles entnehmen (1256 a 13 ff.) : „Ob aber die Beschaffungskunst einen Teil der Führung eines Haushalts bildet oder eine besondere Art (von Kenntnis) ist, ist eine Frage, zu der man unterschiedliche Meinungen haben kann. Wir gehen davon aus, daß derjenige, der sich um den Erwerb kümmert, zusehen muß, woher Geld und Besitz gewonnen werden können. Besitz und Reichtum können aber mehrere Formen umfassen; daher ist zuerst zu prüfen, ob (eine Form von Erwerb), der Ackerbau, ein Teil der Beschaffungskunst ist oder eine eigene Art bildet, und (die gleichen Fragen stellen sich) insgesamt auch für die Sorge um die Nahrung und derartigen Besitz" (Übersetzung Schütrumpf). Daß Aristoteles zwischen naturgemäßem und naturwidrigem Erwerb differenziert und den naturgemäßen durchaus zu den Aufgaben von Haushaltsvorstand und Politiker rechnet, ist S. 185 f. unter Aristoteles gezeigt worden.

Zum Zusammenhang dieser ganzen Fragestellung im Rahmen der Politik und zu den Beziehungen zu Platon vgl. Schütrumpfs Kommentar, I 1991, S. 301 ff. Vgl. *Pol.* I 10, 1258 a 21; III 4, 1277 a 35; III 11, 1282 a 20 f. Daß Aristoteles an anderen Stellen (z. B. *Pol.* III 4, 1277 b 24; *EN* I 1, 1094 a 9; *Pol.* I 3, 1253 b 12–14, als Fragestellung im Hinblick auf die Auffassung anderer, dazu Schütrumpfs Kommentar S. 229 f.) doch der Oikonomik auch die Aufgabe des Beschaffens zuweist, erklärt Schütrumpf (S. 303) damit, daß es an diesen Stellen auf Exaktheit nicht ankomme und daß deshalb hier populäre Auffassungen Einfluß genommen haben, unter Verweis auf Xenophon, *Oikonomikos* III 15 und VII 15, sowie auf unsere Stelle. Diese Interpretationen der Stelle haben aber m. E. den Text nicht genau genug betrachtet und sich lediglich auf das Verb „erwerben" (κτήσασθαι) konzentriert. In der Analogie, die der Autor zwischen Polis und Oikos herstellt, geht es aber um die Grundlegung der Ordnung einer Stadt (πόλιν ἐξ ἀρχῆς συστήσασθαι) und deren laufende Regierung (ὑπαρχούσῃ χρήσασθαι) einerseits und entsprechend um die grundlegende Einrichtung eines Haushalts (κτήσασθαι οἶκον), und dessen laufende Leitung (χρήσασθαι) andererseits. D. h. hier ist nicht so sehr die Frage des laufenden Erwerbs der Unterhaltsmittel ange-

sprochen, sondern es geht darum, daß dem Hausherrn so zu sagen auch die Aufgabe des Gesetzgebers für seinen Haushalt zugeteilt wird (vgl. dazu o. zu 43 a 6). Er ist also nicht nur, entsprechend dem Hesiod-Vers, den der Autor 43 a 21 zitiert, für die Bereitstellung der grundsätzlich notwendigen Bestandteile des Haushalts verantwortlich, sondern, wie ein Gesetzgeber, auch für die Festlegung des Umgangs mit den zum Haushalt gehörenden Menschen, wie sie 44 a 8 angedeutet ist mit dem Stichwort „Gesetze hinsichtlich der Frau" (νόμοι πρὸς γυναῖκα, vgl. Einleitung II, S. 196 ff.) sowie 44 a 25 ff. hinsichtlich der Erziehung und Leitung der Sklaven. Zu Beginn von Kapitel 6 (44 b 22 ff.) werden dann dem Hausherrn vier Aspekte des Umgangs mit den materiellen Mitteln (χρήματα) zugeschrieben, und dazu gehört dann natürlich auch deren Erwerb (κτᾶσθαι). Daß dieser naturgemäß und deshalb erlaubt oder sogar lobenswert ist, wenn er aus der Landwirtschaft gewonnen wurde, hatte der Autor vorher im Zusammenhang der Gründung eines Haushalts in Kapitel 2 (43 a 18 ff., besonders a 26 ff. zur Landwirtschaft) bereits grundsätzlich und in völliger Übereinstimmung mit Aristoteles (vgl. o. zu 43 a 6 ff.) festgestellt. Die genaue Lektüre des Textes erschließt so nicht nur den engen Anschluß des Autors an den großen Meister, sondern auch, daß es sich bei der Schrift nicht nur um einen praktischen Ratgeber für alle möglichen Haushalte, sondern um eine systematisierte Normgebung für den idealen Haushalt handelt. Deshalb ist hier auch nur der Hausherr selbst angesprochen, nicht wie, zumindest indirekt, bei Xenophon (*Oikonomikos* I 4) der Verwalter.

43 a 10–16 „Die Stadt ist ...": In diesem Abschnitt klärt der Autor nun das Verhältnis zwischen Oikonomike und Politike, teilweise nach aristotelischen Kategorien (vgl. *Pol.* I 2, 1252 a 24–53 a 39, dazu den Kommentar von Schütrumpf, I 1991, S. 185–225), über eine Definition der Polis. Es ergibt sich, daß die Oikonomike, da der Oikos Teil der Polis ist und nur diese letztere das endgültige Ziel des ‚guten Lebens' gewährleisten kann, der Politike unter dem Gesichtspunkt der Entstehung vorangeht. Ob es sich hier nur um eine *systematische* Bestimmung des Verhältnisses der beiden Technai zu einander handelt oder ob der Autor auch betonen will, daß die Kunst der Haushaltsführung *älter* sei als die der Leitung einer Polis, daß der Mensch eher ‚Ökonom' als ‚Politiker' war – was ein aufmerksamer Homer-Leser ja aus den Epen durchaus schließen konnte –, wird nicht eindeutig klar ausgedrückt. Zum Verhältnis dieser Festlegung zu der Philosophie des Aristoteles siehe Einleitung II, S. 183 zu Aristoteles. Vgl. insgesamt o. zu 43 a 2 f.

43 a 10–14 „Die Stadt ist ...": Vgl. Aristoteles, *Pol.* I 2, 1252 b 28–30: „Ein staatlicher Verband ist aber die aus mehreren Dörfern gebildete vollendete Gemeinschaft, die die Grenze erreicht hat, bei der – wenn man so sagen darf

– vollständige Autarkie besteht. Um des Überlebens willen ist er entstanden, er besteht aber um des vollkommenen Lebens willen. Jeder staatliche Verband existiert deswegen von Natur, da dies ja auch für die ersten Gemeinschaften galt; denn er ist das Ziel jener, aber es ist die Natur, die das Ziel darstellt. Die Beschaffenheit eines jeden Dinges, dessen Entwicklung vollständig abgeschlossen ist, bezeichnen wir ja als seine Natur, wie etwa die Natur eines Menschen, Pferdes oder Hauses. Ferner ist das Umwessentwillen und das Ziel das Beste, die Autarkie ist aber sowohl das Ziel wie das Beste." (Übersetzung Schütrumpf) Vgl. den Kommentar Schütrumpfs zur Stelle sowie Kamp, 1990, Die Polis als vollendete „natürliche" Gemeinschaft, S. 73 ff. Vgl. *Pol.* III 9, 1280 b 30 ff., zitiert gleich u., die Überlegungen reichen weiter bis 1281 a 10). Siehe auch III 6, 1278 b 20–25. Zu VII 4, 1326 b 7 ff. siehe Eckart Schütrumpf, 1980, S. 12 ff.

43 a 10 „Ansammlung von Häusern ...": der Autor überspringt nicht nur das Dorf, die kōme, die bei Aristoteles zwischen Haus und Stadt eingeordnet ist (1252 b 15 f.), sondern er gibt insgesamt eine völlig unaristotelische Definition, indem er nicht von den Menschen ausgeht wie Aristoteles (z. B. III 1, 1275 b 20 f. – die Polis als eine für ein autarkes Leben ausreichende Ansammlung – πλῆθος, wie 43 a 10 – von Staatsbürgern, vgl. hierzu auch Einleitung II, S. 182 f. unter Aristoteles), sondern von Dingen, die doch wohl nur dann als zu einer Polis gehörig angesehen werden können, wenn sie auf einem begrenzten Gebiet liegen. Aristoteles dagegen schreibt (III 9, 1280 b 30 ff.): „Es ist nun offensichtlich, daß eine Staatsgemeinde nicht eine Gemeinschaft ist, die sich ein Gebiet miteinander teilt, und auch nicht (ein Zusammenschluß von Menschen), um zu verhindern, daß sie sich untereinander Unrecht antun, und um (Güter) auszutauschen; sondern dies alles sind wohl notwendige Voraussetzungen, sofern ein Staat existieren soll, jedoch existiert ein Staat noch nicht dann schon, wenn alle diese Voraussetzungen erfüllt sind, sondern ein Staat ist eine Vereinigung von Haushalten und Familienverbänden, die gemeinschaftlich das richtige Leben führen, also eine Gemeinschaft zum Zwecke des vollkommenen und autarken Lebens." Vgl. Eckart Schütrumpf, 1980, z. B. gleich eingangs S. IX: „Alle diese Erörterungen über die polis nehmen die Gruppierungen der Bevölkerung zum Ausgangspunkt, die für das politische Leben bestimmend sind." Die explizite Erwähnung von *Grundstücken und Besitz* ist darüber hinaus insofern merkwürdig, als diese im Grunde im Oikos inbegriffen sind. Vgl. M. H. Hansen, „The Polis as an Urban Centre. The Literary and Epigraphical Evidence", in: ders. (Hg.), *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community*, Symposium August 29–31, 1996. *Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Bd. 4, Kopenhagen 1997, S. 9–75, S. 11 Vergleichsstellen zur Polisdefinition in der Antike. Ein Anklang an die Formulierung der Stelle findet sich aber bei

Iamblich, *Vita Pyth.* 169: „Auch sonst ist ja die gerechte Ordnung im einzelnen Hauswesen der Ursprung der guten Gesamtordnung in den Gemeinwesen; denn aus Häusern setzen sich die Gemeinwesen zusammen." Vgl. dazu Einleitung IV, S. 249, zu Okellos.

43 a 11 „unabhängig von anderen": Die Autarkie ist eines der wichtigsten Lebensideale der Griechen. Platon (*Staat* II 369 b ff.) leitet die Entstehung des Staates aus dem Mangel an Autarkie beim Einzelmenschen ab. Aristoteles differenziert, indem er die Linie über den Menschen, den Oikos und das Dorf zur Polis zieht (*Pol.* I 2, 1252 a 25 ff.): „Die aus mehreren Dörfern sich bildende vollendete Gemeinschaft (koinonia) nun aber ist bereits der Staat, welcher, wie man wohl sagen darf, das Endziel völliger Selbstgenügsamkeit (autárkeia) erreicht hat, indem er zwar entsteht um des bloßen Lebens, aber besteht um des vollendeten Lebens willen." (1252 b 27–30,) und (II 2, 1261 b 11 ff.) schreibt: „Die Familie ist in höherem Grade sich selbst genügsam (autárkes) als der Einzelne und der Staat wieder in höherem als die Familie" (Übersetzung Susemihl/Kullmann). Er präzisiert also den Begriff, den er VII 5, 1326 b 29 f., als „alles selbst zu besitzen und keines anderen zu bedürfen" bestimmt, über Platon hinaus, siehe E. Schütrumpf, „Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der Aristotelischen ‚Politik'", *AZPh* 2, 1981, S. 26–47. Vgl. auch *EN* I 5, 1097 b 6–21 mit dem Kommentar von Franz Dirlmeier, 1960, S. 227 mit Literatur. Vgl. zur Autarkie insgesamt den Kommentar von Schütrumpf, I 1991, S. 203 ff. sowie Wilpert, s. v., *RAC* I, 1950, Sp. 1039 ff., M. Wheeler, „Self-sufficiency and the Greek City", *Journ. Hist. Ideas* 16, 1955, S. 416 ff., und Michel Austin/Pierre Vidal-Naquet, 1984, Index unter autarkeia/Autarkie.

43 a 11: „ein ‚gutes Leben'": siehe auch 1343 b 18 f. Daß nicht das Leben an sich, sondern nur das tugendhafte Leben (εὖ ζῆν) wertvoll sei, vertritt natürlich auch Platon: *Gesetze* 661 c 1–5; 707 d 2 ff.; 854 c 4–5; *Apol.* 28 ff.; *Kriton* 48 b 5–6, *Gorgias* 511 c ff. Bei Aristoteles vgl. *Pol.* I 2, 1252 b 29 f. (o. zitiert) mit weiteren Stellen bei Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 205 f., und III 9, 1280 b 31 ff. In der *Nikomachischen Ethik* präzisiert Aristoteles dann die Begriffe (z. B. I 8, 1098 b 20 f. und V 10, 1134 a 26 f.; siehe auch Franz Dirlmeier, 1960, S. 271). Vgl. dazu auch Schütrumpf, 1980, S. 1 ff. Die Formulierung stammt ursprünglich aus Homer (*Od.* XVII 423) und hat dort den Sinn von Wohlleben. Bei Platon (*Staat* 329 a 8; 387 d 12; 353 e 10–354 a 1) verschwimmen die Bedeutungen von Wohlleben, glücklich leben, edel leben. Mit dem ‚guten Leben' direkt verbunden ist die Eudaimonia: „Ein Staat ist also eine Gemeinschaft (koinōnía) von Geschlechtern und Dorfgemeinden (kốme) zum Zweck eines vollendeten und sich selbst genügenden Lebens, ein solches aber besteht, wie wir behaupten, in einem glückseligen und guten Leben" (*Pol.*

III 9, 1280 b 40 f., Übersetzung Susemihl/Kullmann. Die Glückseligkeit des Staats und des Einzelnen behandelt Aristoteles ausführlich in Buch VII 1–3). Die Eudaimonia wiederum war das Ziel der Lehren der Sophisten und Pythagoreer. Hier besteht ein Berührungspunkt zwischen der Philosophie und den Bemühungen um eine gute Hauswirtschaft, weil zur Eudaimonia die gute Ordnung der häuslichen Verhältnisse gehört. Vgl. Einleitung I zu den Pythagoreern, S. 79 ff., sowie zu Demokrits Begriff der Euesto, S. 142 f.

43 a 12 „die Gemeinschaft löst sich auf": Zum Begriff koinonia siehe auch Schütrumpf, I 1991, S. 172 f. Ulrich Victor, 1983 (S. 110) verweist zur Stelle auf *EN* VIII 4, 1157 a 14 f.: „Die (nur) wegen des Nutzens miteinander Befreundeten trennen sich (διαλύονται), wenn das Nützliche (ihrer Freundschaft) wegfällt." Der Wortgebrauch ist tatsächlich sehr ähnlich. Vom Zusammenhang her ist aber noch eher die Stelle *EN* VIII 11, 1160 a 9 ff. heranzuziehen: „Alle Gemeinschaften sind gewissermaßen Teile der staatlichen Gemeinschaft. Denn sie vereinigen sich um eines bestimmten Nutzens willen und um sich etwas zu beschaffen, was zum Leben notwendig ist. Ebenso scheint die politische Gemeinschaft von vornherein um des Nutzens willen entstanden zu sein und zu bestehen. Denn darnach streben die Gesetzgeber und erklären als gerecht, was allen nützt. Die andern Gemeinschaften suchen je einen partiellen Nutzen." Jedoch Aristoteles sagt zwar auch in der *Politik* (I 2, 1252 b 29 f.), die Polis sei um des Überlebens willen entstanden und bestehe um des guten Lebens willen, aber er hat nirgends behauptet, eine Polis zerfalle, wenn sie die Autarkie oder das Ziel des guten Lebens nicht erreiche. Gleich zu Beginn der *Politik* heißt es (1252 a 1–4): „Jeder staatliche Verband ist, wie wir sehen, eine Gemeinschaft besonderer Art, und jede Gemeinschaft bildet sich, um ein Gut von besonderer Art zu verwirklichen, denn alle Menschen vollziehen alle Handlungen um eines Zweckes willen, nämlich um das zu erreichen, was ihnen als gut erscheint." (Übersetzung Schütrumpf) Von einem möglichen Zerfall bei Nichterreichen des Zieles ist aber nicht die Rede. In Buch V der *Politik* geht es nur um Umwälzungen bzw. Erhalt der *Verfassungen*, nicht der *Poleis*. Ob der Autor Aristoteles überinterpretiert oder versucht, Gedanken des Meisters weiter auszuspinnen?

Zur ursprünglichen Verwurzelung des κοινωνία/vita communis-Ideals in der ‚Ökonomik' siehe Ulrich Meyer, 1998, S. 51: Die Verfasser der *Oikonomik* prägten den Begriff κοινωνία zur Kennzeichnung der Gesichtspunktes, daß das ‚Haus' einerseits eine Einheit sei und andererseits ein funktional und hierarchisch gegliedertes Gefüge darstelle, mit Verweis auf H.-J. Derda, *Vita communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 1992, S. 12.

43 a 13 f. „Das, weswegen etwas“: Das ‚Umwessentwillen‘ (τὸ οὗ ἕνεκα) taucht bei Aristoteles im gleichen Zusammenhang der Stadtdefinition auf (*Pol.* I 2, 1252 b 34 f.): „Ferner ist das Umwessentwillen und das Ziel das Beste, die Autarkie ist aber sowohl das Ziel wie das Beste.“ (Übersetzung Schütrumpf) Siehe dazu den Kommentar von Schütrumpf, S. 207 mit zahlreichen Vergleichsstellen, zur Differenzierung zwischen Ziel der Entstehung und Zweck des Bestehens bei Aristoteles Schütrumpf, I 1991, S. 206.

43 a 15 f. „der Entstehung nach früher“: Aristoteles schließt seine einleitende Darlegung über die Polis mit der Feststellung ab (*Pol.* I 2, 1253 a 1 ff.), daß diese zu den Dingen gehöre, die „von Natur“ bestehen. Dann fährt er fort (1253 a 19 ff.): „Der staatliche Verband geht aber von Natur dem Haushalt und jedem einzelnen von uns voraus; denn das Ganze geht notwendigerweise dem Teil voraus“ und gelangt zu dem Ergebnis (53 a 25 f.): „Es ist damit klar, daß der Staat einmal von Natur ist und außerdem jedem einzelnen vorausgeht“ (Übersetzung Schütrumpf). Siehe dazu insgesamt den Kommentar von Schütrumpf, S. 206 ff. Vgl. auch die Interpretation von A. Kamp, 1990, S. 81 f. Ebenso *EN* VIII 14, 1162 a 17 f. Der Autor von Buch I biegt die Argumentation jetzt um, wenn er auf die Betrachtungsweise von Kapitel 2 des ersten Buches der *Politik* zurückgreift (1252 a 25 ff.), wo „die Dinge in ihrem fortschreitenden Wachstum ins Auge“ gefaßt wurden, und die Schlußfolgerung zieht (43 a 14: *Folglich ist es offensichtlich*), daß die Haushaltungskunst der *Entstehung* nach früher sei als die Kunst der Staatsverwaltung: Weil der Haushalt ein Teil der Polis sei, müsse er früher entstanden sein als diese, und so müsse auch sein „Werk“ (ergon), seine Aufgabe, früher bestanden haben als das Werk der Polis. Der Vergleich der Einleitung diente demnach nicht nur der Definition der Haushaltskunst, sondern auch dem Nachweis, daß es sich bei ihr um eine ältere Techne handele als bei der Politik. Derartige Diskussionen über Eigenständigkeit und Alter einer Techne scheinen nicht ganz außergewöhnlich gewesen zu sein: Siehe die Diskussion in der Schrift des Corpus Hippocraticum *De vetera medicina* (Kapitel IV ff.), wo es darum geht, ob die Medizin eine Techne sei und wann sie entstand. Es heißt hier, es sei unangemessen, jemanden als Fachmann (technites) in einer Kunst zu bezeichnen, in der es keine Laien gäbe, sondern alle Menschen das entsprechende Wissen besitzen, weil sie durch die Notwendigkeit dazu gezwungen seien, es anzuwenden. In diesem Sinne kann man sich sehr wohl fragen, ob die Hausverwaltung tatsächlich eine Kunst zu nennen sei. Vgl. S. 243 f.

43 a 16 „Teil der Stadt“: Vgl. Aristoteles, *Pol.* I 3, 1253 b 2 f. und IV 3, 1289 b 28 f. Für Aristoteles ergibt sich aus dem „Teil-Sein“ des Haushalts die Unterordnung der Oikonomik unter die Politik, so daß er die Notwendigkeit sieht, im Rahmen der Untersuchung *Über die Staatsverfassungen* die

innerhäusliche Ordnung zu behandeln; d. h. er sieht im Teil-Sein des Oikos die Begründung für ein gewisses Eingreifen des Gesetzgebers und Staatsmannes in das Haus (*Pol.* I 13, 1260 b 13–20, Übersetzung Schütrumpf): „Jeder Haushalt ist ein Teil des Staats, die vorher genannten (Personen) bilden aber die Teile des Haushalts, und der beste Zustand des Teiles muß auf den des Ganzen ausgerichtet sein. Daher ist es erforderlich, sowohl die Kinder wie die Frauen auf die Verfassung hin zu erziehen, denn daß auch die Kinder und die Frauen gute Eigenschaften besitzen, hat einen Einfluß auf den guten Zustand des Staates. Und es muß einen Einfluß haben, denn die Frauen bilden die Hälfte der Freien, und aus den Kindern gehen diejenigen, die (als Bürger) an der Verfassung teilhaben, hervor." Siehe dazu den Kommentar von Schütrumpf, S. 382 ff. Der Autor von Buch I betont dagegen das höhere Alter der Haushaltskunde, vielleicht im Hinblick auf die in Einleitung I, S. 65 ff., dargestellte lange Tradition der Weisheitslehren zu diesem Thema.

43 a 16 „Es soll nun die Oikonomik": Es handelt sich um eine, auch in der Wortwahl (σκεπτέον), für Lehrbücher typische überleitende Phrase zur Verknüpfung der einzelnen Abschnitte (vgl. Manfred Fuhrmann, 1960, S. 28). Zur Skepsis als ‚Forschung' siehe auch *De vet. med.*, Kap. IV f.

43 a 17 „ihre Aufgabe": Zur ‚Aufgabe' (ergon) als konstitutives Element einer Techne siehe auch Einleitung II, S. 133. Auch bei Xenophon wird gleich zu Beginn des Dialogs, nachdem die Oikonomike als eine „Wissenschaft, wie zum Beispiel die Heilkunst, die Schmiedekunst und die Baukunst" festgelegt worden ist, von Sokrates nach ihrer Aufgabe gefragt (I 2, 4). Sie wird in der Fähigkeit gesehen, einen Oikos – und zwar nicht nur den eigenen, sondern auch einen fremden – nicht nur gut zu verwalten, sondern auch „durch Erzielung eines Überschusses [...] noch (zu) vergrößern" (zur Stelle siehe Klaus Meyer, 1975, S. 95 f.). Erst anschließend wird (I 5) geklärt, was unter einem Hauswesen zu verstehen sei. Zu den Definitionsversuchen und ihrer Bedeutung Sarah B. Pomeroy, 1994, Kommentar zur Stelle, S. 217 f. Siehe auch *EN* I 1, 1094 a 6–9: „Da es nun viele Handlungen, Künste und Wissenschaften gibt, ergeben sich auch viele Ziele: Ziel der Medizin ist die Gesundheit, der Schiffsbaukunst das Schiff, der Strategik der Sieg, der Ökonomik der Reichtum." Vgl. *EN* I 6, 1097 b 24 ff. und *EE* II 1, 1219 a 13 ff.

Kapitel 2 – Die Haushaltsleitung und ihre Aufgabe (1343 a 18–b 6)

Inhalt: Die Untersuchung setzt mit einer weiteren Gegenstandsbestimmung mit Hilfe der Dihairesis ein: Teile des Hauses sind Mensch und Besitz. Der Autor liefert für sein Vorgehen im zweiten Satz die auf Aristoteles fußende methodische Begründung und im dritten Satz ein Hesiod-Zitat mit Erläuterung als Beleg für die Richtigkeit der Einteilung, welche ihrerseits, wie knapp bemerkt wird, zur Folge hat, daß auch die Erziehung der Ehefrau Aufgabe der Hausverwaltung sei. Es folgt eine grundsätzliche Erläuterung zu den Erwerbsarten, also zum Hausbestandteil ‚Besitz'. Der Autor gibt hier eine Kurzfassung des griechischen Bewertungsklischees der Erwerbsarbeiten. Weil sie „der Natur gemäß" sei, wird die Landwirtschaft am höchsten geschätzt. An zweiter Stelle stehen Erwerbsarten, die auch noch mit der Bearbeitung der Erde und ihrer Produkte zusammenhängen wie die Metallgewinnung und -bearbeitung. Der Vorrang der Landwirtschaft beruht in den Augen des Autors einerseits darauf, daß sie gerecht ist, weil sie ihre Einkünfte nicht auf Kosten von Menschen erzielt, andererseits darauf, daß sie, indem sie die Nahrung von der „Mutter Erde" bezieht, dem Vorbild der Natur folgt, derzufolge alle Lebewesen ihre Nahrung von der Mutter erhalten. Außerdem erzieht sie im Gegensatz zur Handwerkstätigkeit, welche den Körper unbrauchbar macht, zur Tapferkeit und ist damit der Abwehr von Feinden dienlich.

43 a 18 „Bestandteile des Hauses": Identisch ist die Einteilung bei Kallikratidas (bei Stobaios IV 28, 85, 16, siehe dazu Einleitung IV, S. 284). Ulrich Victor, 1983 (S. 102, mit Verweis auf seine Untersuchung des Verhältnisses zwischen Buch I und Xenophons *Oikonomikos*, S. 177 ff.) möchte in der Kallikratidas-Stelle fast „ein Zitat" sehen, allerdings nicht aus Buch I, sondern aus der gemeinsamen Vorlage, die er in der Schrift des Antisthenes erkennen zu können glaubt. Aristoteles nennt (*Pol.* I 3, 1253 b 1 ff.) als Bestandteile des vollständigen Hauses als erstes Sklaven und Freie und verweist auf die jeweiligen Personalbeziehungen zwischen dem Hausherrn und den übrigen Haushaltsmitgliedern. Erst danach erwähnt er, zunächst indirekt, den Besitz, wenn er ankündigt, auch die Erwerbskunst (ktetike) untersuchen zu müssen, da sie bei anderen Autoren eine herausragende Rolle spiele. Anschließend (I 4, 1253 b 23 f.) wird der Besitz (ktesis) auch direkt als Teil des Haushalts und damit die Kunst des Besitzerwerbs (ktetike) als Teil der Oikonomia genannt. Der dihairetische Ansatz des Autors von Buch I stammt also nicht unmittelbar von Aristoteles, obwohl auch dieser (1252 b 10 ff.) den Hesiodvers zitiert; siehe dazu gleich u.

Ktesis kann ebenso Besitz (z. B. Platon, *Staat* 331 b), wie auch (Besitz-)Erwerb, also den dynamischen Prozeß zur Erlangung des Zieles bedeuten;

Liddell-Scott verweisen auf Platon, *Euthydemos* 288 d: die Philosophie als Erwerb (ktesis) einer Erkenntnis (episteme). F. Schleiermacher übersetzte allerdings auch hier mit „Besitz". In der weiteren Argumentation des Autors werden, besonders im Zusammenhang mit den Tätigkeiten des Hausherrn, beide Aspekte behandelt (siehe gleich u. zu 43 a 25), sein Sprachgebrauch ist auch hier ebenso wenig ‚wissenschaftlich' exakt wie der anderer griechischer Autoren, sondern entspricht der Alltagssprache. Wenn er zu Beginn des Kapitels 5, 44 a 23, das Wort ktema für den Menschen, d. h. hier den Sklaven, als ersten und wichtigsten ‚Besitz' gebraucht, so ist hier an das einzelne Besitzstück im Rahmen des Gesamtbesitzes gedacht; vgl. Aristoteles, *Pol.* I 3, 1253 b 30 ff.: der ‚Besitz' (ktema) ist für den Hausverwalter (oikonomikos) ein Werkzeug (organon) für das Leben, und der (Gesamt-)Besitz (ktesis) ist eine Menge von (solchen) Werkzeugen, und der Sklave ist ein beseeltes Besitzstück (ktema). Vgl. *Pol.* I 8, 1256 a 2 f.: Der Sklave ist ein Teil des Besitzes (ktesis). Siehe auch die Frau als ktema: Plato Comicus Frg. 98; Euripides Frg. 164. Zu den Bestandteilen eines Hauswesens vgl. auch Pherekydes von Syros (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 7, B 2, aus der *Theologia*): Vor seiner Hochzeit wird dem Zeus ein Hauswesen (Oikia) eingerichtet: „Als sie aber diese vollendet hatten allesamt, auch Sachen (χρήματα) und Diener und Dienerinnen (θεράποντες) und das andere, was nötig ist, alles [...], da machen sie die Hochzeit", d. h. nun kommt die Frau dazu. Pherekydes steht mit seiner Ausgestaltung des Mythos offenbar in einer Tradition, in der Hesiod, die orphische Dichtung und Anaximander, aber auch orientalische Mythen zusammenkommen.

43 a 19 „Da aber die Natur ...": Zur Methode der Untersuchung nach Teilen bei Aristoteles (*Pol.* I 2, 1252 a 18 f., hier auch das Stichwort διαιρεῖν, speziell zum Oikos 3, 1253 b 4–8; vgl. Eckart Schütrumpfs Kommentar zu 1256 a 2, I 1991, S. 301) siehe Einleitung II, S. 182. Der Verfasser schließt sich also methodisch eng an Aristoteles an, teilt aber, da für ihn nicht die Herrschaftsverhältnisse innerhalb des Oikos im Vordergrund stehen, anders als der Meister ein (vgl. o.). Für seine Einteilung nach „Mensch und Besitz", d. h. nach Freien einerseits und solchen „Gegenständen", über die es ein Besitzrecht gibt, beruft er sich auf Hesiod, den „Vater" der griechischen Oikonomik.

43 a 20 f. „nach Hesiod": Hesiod, *Erga*, Vers 405, vgl. den Kommentar von M. L. West, 1978, S. 3–30. Zum Gebrauch von Sprichwörtern und Aussprüchen großer Weiser bei Aristoteles, siehe *EN* VI 12, 1143 b 9–14: „[Denn vom Einzelgegebenen (kath'hekaston) geht die denkerische Durchdringung aus und sie hat das Einzelgegebene zum Gegenstand.] Daher sollen wir auf die Aussprüche und Anschauungen der Erfahrenen und Älteren oder der einsichtigen Männer, auch wenn sie ohne Beweis vorgetragen werden, genau

so hören wie auf Beweise. Denn weil sie durch ihre Erfahrung ein ‚Auge' bekommen haben, sehen sie die Dinge richtig." Dazu der Kommentar von Franz Dirlmeier, 1960, S. 467 f. Vgl. auch zur Beispielsammlung von Buch II Einleitung III, S. 227 ff.

Nach Philodem (col. VIII 25–30 = Kapitel 7 Hartung), der an den Ausführungen des Autors von Buch I auch an dieser Stelle Kritik übt (vgl. Einleitung IV, S. 253, siehe auch S. 70, Anm. 93), zitierte dieser den Hesiod-Vers nicht, wie Aristoteles (*Pol.* I 2, 1252 b 11 f.) in gleichem Zusammenhang, vollständig, sondern ließ den ‚Pflugochsen' fort. Das kann auf einem Versehen oder einer Flüchtigkeit des Philodem beruhen, der häufiger nur ungenau zitiert. Es läßt sich aber auch nicht ausschließen, daß der *Oikonomik*-Autor tatsächlich nur die beiden Versbestandteile nannte, die seiner Einteilung der Oikonomie in „Mensch und Besitz" entsprachen. Schon W. Scott (*Fragmenta Herculanensia*, Oxford 1885, S. 9) hat bemerkt, daß der Vers hier in einem anderen Sinn zitiert wird als bei Aristoteles. So läßt sich in dieser Form auch die anschließende Erläuterung:

43 a 22 „das Wichtigste für den Lebensunterhalt" sehr viel leichter erklären. Zu „das Erste" im Sinne von „das Wichtigste/Beste" vgl. gleich u. 43 a 25. Ulrich Victor, 1983 (S. 112 f., vgl. auch S. 168) bemüht sich im Gefolge von G. F. Schoemann (1839, S. 212) sehr umständlich um eine genaue Analyse der Entsprechungen zwischen Oikonomia-Text und Hesiod-Vers. Danach könne nur der ‚Pflugochse' „das Erste für den Lebensunterhalt" sein, weil das „Haus" (Oikos) ja den Gegenstand insgesamt vertrete, um dessen Einzelheiten es hier gehe. Mir scheint der Scharfsinn hier zu weit getrieben. Er übersieht, daß Zitate zu geflügelten Worten werden können, die der Beglaubigung der Aussage dienen sollen und verstanden werden, ohne immer ‚wissenschaftlicher Logik' standhalten zu können. Im Athen des 4. Jahrhunderts v. Chr. kann das Zitat sowieso nur noch symbolische Bedeutung gehabt haben, denn es existierten (nicht nur) dort inzwischen mit Sicherheit viele Haushalte, die über keinen Pflugochsen verfügten. Es erscheint mir deshalb nicht gerechtfertigt, dem ganzen Abschnitt 43 a 18–24 Unvollständigkeit vorzuwerfen, wie Victor es tut (zu 22–24 siehe gleich u.). Victor stellt selbst fest (S. 113), daß das Fehlen des Pflugochsen bei Philodem nur auf dessen Textverständnis schließen lasse, kaum darauf, wie ihm das Zitat vorgelegen habe. Philodems Kritik geht denn auch, soweit sich das dem hier korrupten Text entnehmen läßt, in eine andere Richtung. Hartungs Übersetzung lautet wörtlich: „[E]s müßte denn das Eheweib, und noch dazu die Haushälterin, ein Besitz sein, so wie der Unterhalt. Und inwiefern ist denn der Besitz das Erste? Und inwiefern das Weib unter den Freien allein?" Gemeint war wohl, daß die Gegenüberstellung von Haus und Frau im Hesiod-Zitat dann falsch sei, wenn in der Erläuterung plötzlich der Lebensunterhalt die Stelle des

Besitzes einnehme, weil dann auch die Ehefrau, die das Hauswesen mitverwaltet (συνοικονομοῦσα), eigentlich zum Besitz gezählt werden müßte. Außerdem moniert der Philosoph, daß der Besitz an die erste Stelle gesetzt und unter den Freien im Haushalt nur die Frau genannt werde, und übersieht dabei, daß der kritisierte Autor nicht für Philosophen, sondern für Normalmenschen schreibt. Ein weiterer Kritikpunkt des Philodem betrifft eher eine Frage der Überlieferung des Hesiodtextes. Er beanstandet das Zitat, weil Hesiod in Vers 405 möglicherweise gar nicht die Ehefrau gemeint habe, denn „viele behaupten, er habe geschrieben: ‚ein erworbenes, nicht ehliches'" (Übersetzung Hartung). Im Zusammenhang unseres Textes ist es unerheblich, ob Aristoteles und der Autor von Buch I nur Vers 405, ohne weiteren Textzusammenhang, benutzten, oder ob Vers 406, auf den Philodem anspielt, unecht ist. Siehe dazu M. L. West, 1978, S. 260; Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 198 f.

43 a 22–24 „Daher dürfte es wohl ...": Victor moniert (S. 114) die Zusammenhanglosigkeit der beiden Sätze mit dem Kontext, insofern das Thema „Umgang mit der Ehefrau" erst in Kapitel 3, ab 43 b 7, ausführlich behandelt wird. Es kommt aber, wie Manfred Fuhrmann (1960, S. 16, vgl. S. 24) gezeigt hat, in Lehrbüchern häufiger vor, daß der Verfasser, an seinen letzten Gedanken anschließend, sofort eine inhaltliche Erläuterung seiner Konsequenzen gibt; so auch II 45 b 10 f. und öfter. Auch bei Aristoteles selbst findet sich Ähnliches, z. B. *EN* I 10, 1099 b 30: Die Aufgabe der Politik, „die Bürger zu formen [...]". Franz Dirlmeier schreibt dazu (1960, S. 322): „Wir haben wiederholt beobachtet, daß Ar. erst andeutet und später ausführt." An der vorliegenden Stelle betont der Verfasser damit, möglicherweise in Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen über die Aufgaben einer Haushaltslehre, daß zum Umgang mit der Ehefrau ihre Erziehung zu zählen ist als Teil dessen, was zum Erwerb eines Haushalts gehört (vgl. o. zu 43 a 8 f.) und durch den Hausherrn selbst geregelt werden muß. Es handelt sich also nicht um mangelnde Stringenz, sondern um eine durchaus gebräuchliche Mitteilungsform, die nur wieder bestätigt, daß der Autor ein Lehrbuch schreiben will.

Auch der vorbildliche Herrscher muß dafür sorgen, daß seine Untertanen so sind, wie sie sein sollen: Xenophon, *Kyrupädie* I 6, 7 Ende: ὅπως ἔσονται πάντες οἵους δεῖ, vgl. Hartmut Wilms, 1995, S. 155. Zur Erziehung der Frau durch ihren Ehemann vgl. (außer natürlich ausführlich Xenophon, *Oikonomikos* VII 3–X 13, mit dem Kommentar von Sarah B. Pomeroy; VII 4 findet sich dieselbe Formulierung: εἶναι οἵαν δεῖ) auch die sehr interessante, weil aus der Praxis stammende, also nicht direkt normative und ältere Stelle aus einer Gerichtsrede des Lysias (or. I 6 f.), die auf ca. 380 v. Chr. datiert wird: Der Angeklagte stellt dar, wie er, als vorbildlicher Ehemann,

nach der Hochzeit mit seiner Frau umgegangen ist. Er habe sich bemüht, sie nicht zu irritieren, ihr aber auch nicht ganz freie Hand zu lassen, zu tun, was sie wollte. Er habe sie beobachtet, soweit das möglich war, mit so viel Rücksichtnahme, wie es vernünftig erschien. Nachdem ihm ein Kind geboren war, habe er begonnen, Vertrauen zu ihr zu haben, und alle seine Angelegenheiten (τὰ πάντα) in ihre Hände gelegt, weil er angenommen habe, daß jetzt völlige Vertrautheit (οἰκειότης) zwischen ihnen herrsche. Und sie war, wie er den athenischen Richtern versichert, dann auch die beste Ehefrau, sie war eine kluge und sparsame Hausverwalterin (οἰκόνομος) und hielt alles in bester Ordnung. Der Tod der Mutter des Mannes bringt dann die Veränderung zum Schlechten, derentwegen der ganze Prozeß stattfindet.

43 a 25 „Was den Erwerb ...": Ktesis kann hier nur im Sinne von Erwerb gemeint sein. Bei Aristoteles findet sich an den entsprechenden Stellen die Chrematistik oder Erwerbslehre (ktetike). Wie im Hinblick auf den „Haushaltsteil freier Mensch" (a 22–24) schickt der Verfasser hier im Hinblick auf den „Haushaltsteil Erwerb/Besitz" eine allgemeine Bemerkung voraus, die einer grundsätzlichen Klärung der Hierarchie der Erwerbsarten dient. Gohlke versteht den ganzen Passus als eine Art „Naturgeschichte" der Erwerbsarten. Das „Erste" (πρῶτος) umfaßt über seine zeitliche Bedeutung hinaus die Aspekte des „Wichtigsten" und „Besten". Vgl. Aristoteles (*Kategorien* 2 b 26, *Met.* 1032 b 2), wo das Erste hinsichtlich der Existenz und damit auch der Wertigkeit zusammenfallen; zu *Pol.* 1252 b 11 siehe Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 198. Der Verfasser benutzt den Begriff aber auch als Gliederungsmittel, vgl. den Anfang von Kapitel 3, 43 b 7. Was den Besitzerwerb angeht, steht diejenige Beschäftigung an erster Stelle, die der Natur entspricht. Zur Bedeutung von „Beschäftigung" (epimeleia) vgl. Aristoteles, *Pol.* I 7, 1256 a 18 f.; IV 15, 1299 a 20 ff. und besonders für den Wortgebrauch bei Xenophon Klaus Meyer, 1975, Anmerkung 19, S. 104–106.

43 a 25 „der Natur gemäß": Zum Gebrauch universaler Prinzipien, wozu „Natur" ebenso gehört wie „allgemein menschlich" vgl. Kenneth J. Dover, 1974, S. 268 f.: „The appeal to ‚nature' might serve to suggest that if one acted in defience of nature [...] one would be led to disaster, unhappiness or insanity by the sheer force of internal contradiction." Siehe grundsätzlich Patrice Loraux, „L'invenzione della natura", in Salvatore Settis (Hg.), 1996a, S. 319–342. Vgl. o. zu 43 a 15. Zum Begriff der „Natürlichkeit" bei Aristoteles siehe auch den Kommentar von T. J. Saunders zu *Pol.* I 2, in *Aristotle, Politics, Books I and II*, in der *Clarendon Aristotle Series*, Oxford 1995, S. 59 ff.

Aristoteles zählt (*Pol.* I 8, 1256 a 15 ff.) als grundsätzliche Erwerbsarten, die naturgemäß sind, die Viehwirtschaft, die Jagd und den Ackerbau auf und

nimmt die Kriegskunst, als der Jagd übergeordnet, noch dazu. Diese naturgemäßen Erwerbskünste, die es sowohl für den Hausverwalter als auch für den Verwalter eines Gemeinwesens gibt (1256 b 37–39) und zu denen er auch noch den Tauschhandel (μεταβλητική) zählt, der die Mängel, die einer naturgemäßen Autarkie im Wege stehen (1257 a 28 ff.), auffüllt, trennt er von der „unnatürlichen" Gelderwerbskunst (9, 1256 b 40–11, 1259 a 36). *Pol.* I 10, 1258 a 37 f., heißt es resümierend: „Naturgemäß ist daher für alle eine Erwerbsweise (Chrematistik), (die Güter) gewinnt, die aus Früchten und Tier(produkten) bestehen." Vgl. auch *EN* IV 3, 1121 b 31 ff. zur moralischen Bewertung der Erwerbsarten. Siehe die ausführliche Behandlung Einleitung II, S. 185 ff., unter Aristoteles. Siehe auch A. Schürmann, „Kann man die Natur nachahmen, indem man ihr zuwider handelt? Zur Bedeutung des aristotelischen παρὰ φύσιν für die Definition der Technik", in: K. Döring/B. Herzhoff/G. Wöhrle (Hg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 7, Trier 1997, S. 51–66.

M. Finley seufzte über die *Oikonomik*-Stelle (*The Ancient Economy*, London 1973, S. 122): „There is no more to this painfully naive restatement of good Aristotelian doctrine. It is also good Cato, and good Cicero. It is in short one of many reformulations of the landowning ideology of the ancient upper classes."

Die Unterscheidung der Erwerbsarten in natürliche und widernatürliche, bzw. gute und schlechte, spielt auch in den Schriften *Über den Reichtum* eine große Rolle; siehe Einleitung IV, S. 255 ff. unter Philodem. Vgl. Pierre Thillet, *Aristote, De la richesse – De la prière – De la noblesse – Du plaisir – De l'éducation. Fragments et témoignages*, édités, traduits et commentés sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris 1968, S. 5–44. Sie findet sich auch z. B. bei Areios Didymos (Stobaios 2, 7, 149, 21–23 Wachsmuth) als Entgegensetzung zwischen ‚natürlich' und ‚durch Kleinhandel' (vgl. dazu gleich u.). Laut Bryson (Kapitel 1, siehe Einleitung IV, S. 268 ff.) sind beim Erwerb drei Dinge zu meiden: Ungerechtigkeit, Schande, Niedrigkeit, wobei die Niedrigkeit sich im Erwerb durch niedrige Berufe zeigt. Vgl. zu Ähnlichkeiten und Unterschieden bei gleichbleibendem Interesse am Thema insgesamt auch Nasir ad-din at-Tusi, Alhaq i Nasiri, Abhandlung 2 über Ökonomik in fünf Kapiteln, Kap. 2 über die Wissenschaft vom Verhalten dem Geld und den Lebensmitteln gegenüber: „Die Gewerbe zerfallen in drei Arten, hohe, niedere und mittlere. Die hohen gehen vom Bereich der Seele, nicht des Körpers aus; man nennt sie die Gewerbe der Edlen und Mannhaften. Sie umfassen drei Gruppen. Erstens solche, die am Verstand selbst hängen, z. B. Erteilung guten Rates, richtiger Vorschläge und guter Leitung; dies ist das Gewerbe der Wesire. Zweitens solche, die von Erziehung und Bildung abhängen, z. B. Stilistik, Rhetorik, Astronomie, Medizin, Finanzverwaltung und Meßkunst; dies sind Gewerbe der Literaten und

Gebildeten. Drittens solche, die von Kraft und Tapferkeit abhängen, z. B. Reiterei, Heerführung, Schutz von Grenzmarken und Abwehr der Feinde; dies sind Gewerbe der Ritterlichkeit. Von niederen Gewerben gibt es drei Arten. Erstens solche, die dem Allgemeinwohl widerstreiten, z. B. Getreidewucher und Zauberei; dies sind Gewerbe der Schädlinge. Zweitens solche, die einer Tugend widerstreiten, z. B. Narrenkünste, Musizieren und Glücksspiel; dies sind Gewerbe der Toren. Drittens solche, die eine natürliche Antipathie hervorrufen, wie Schröpfen, Gerben und Auskehren; dies sind Gewerbe der Gemeinen. Da aber die Forderungen der Natur vor dem Verstand nichts gelten, so erscheint die letzte dieser drei Arten vor dem Verstand nicht häßlich. Und so muß sie von einer Anzahl von Menschen ihrer Notwendigkeit wegen betrieben werden. Die beiden ersteren Arten aber sind häßlich und als verboten zu betrachten. Die mittleren Gewerbe sind die übrigen. Einige von ihnen sind notwendig, z. B. das Säen, andere nicht, z. B. die Färberei. Einige sind einfach, z. B. Tischlerei und Schmiedekunst, andere zusammengesetzt, z. B. Herstellung von Wagen und Messern“ (Übersetzung Martin Plessner, 1928, S. 65 f. – vgl. zu Nasir Einleitung IV, S. 266 f.). Es folgen die Ausführungen über die Ausgaben, vorangegangen sind die über die Einnahmen. Noch Torquato Tasso unterscheidet für den padre di famiglia zwischen natürlichem und nicht-natürlichem Erwerb: *Einkehr*, in der Übersetzung von E. Staiger, S. 79.

43 a 26 „die Landwirtschaft“: Zur Frage des Aristoteles, ob die Landwirtschaft zur Oikonomia gehöre, siehe Einleitung II, S. 184 f. Aristoteles nennt (I 11, 1258 b 39 ff.) lieber Spezialschriften, wie eine von Charetides aus Paros und Apollodoros aus Lemnos; vgl. dazu den Kommentar von Schütrumpf zur Stelle. In Xenophons *Oikonomikos* nimmt die Landwirtschaft ohne jede Diskussion die Kapitel XVI–XXI ein; vgl. auch XX 14 ff.; dazu Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 46 ff.: „Agriculture in Attica in the Fourth Century B. C.“ und S. 322 ff. Schon V 12 heißt es, daß die Erde als Gottheit die Lernwilligen auch Gerechtigkeit lehre, denn sie erweise denen, die sie am besten pflegen, das meiste Gute. Vgl. auch XX 14 ff.; siehe dazu Klaus Meyer, 1975, S. 176, Anmerkung 166. Zur Bevorzugung der Landwirtschaft siehe auch Platon, *Gesetze* 743 d. Weitere Vergleichsstellen bei Ulrich Victor, 1983, der den Gedanken bis zu christlichen Autoren verfolgt, S. 115 f. Zu eigener Landarbeit der Helden Homers siehe *Od.* XVIII 366–376. Der Unterschied zwischen dem selbst in der Landwirtschaft Tätigen vom Typ eines Ischomachos (αὐτουργός) und dem absentee, der ständig in der Stadt wohnt und nur durch einen Verwalter das Gut bearbeiten läßt, findet sich schon bei Xenophon. Bei Philodem, der grundsätzlich, aber ohne Begründung gegen die Stelle polemisiert (col. VIII 40–45), gilt es im Zusammenhang der eignen Vorstellungen (col. XXIII 7 ff. = Kapitel 21 H.; siehe Einleitung IV, S. 261) bereits

als zu mühselig, das Land selbst zu bebauen, man werde dadurch zu einem Tagelöhner; als Gutsbesitzer durch andere aber vom Landbesitz zu leben, ist angemessen für einen ‚Edlen' (σπουδαῖος). Insgesamt zum Lob der Landwirtschaft siehe H. Kier, *De laudibus vitae rusticae*, Diss. Marburg 1933. Zur wirtschaftlichen Lage der attischen Bauern siehe G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne. Histoire économique de la Grèce depuis la période homérique jusqu' à la conquete romaine*, Paris 1920; sehr anregend Victor Davis Hanson, 1995. Das gesamte Buch ist der These gewidmet, daß die Wurzeln der Polis und der Polisideologie agrarisch sind. Und das paßt denn auch nicht schlecht zur Realität, wenn Isokrates, or. VII 117, als Quellen des athenischen Wohlstands „Landwirtschaft, Handel (d. h. Einkünfte aus Zöllen und Abgaben) und den Bergbau in den Laurischen Silberbergwerken" betrachtet (Johannes Hasebroek, 1928, S. 97).

43 a 26 f. „alle Fertigkeiten": Der Autor faßt diese beiden Erwerbsarten, die ihren Gewinn aus der Erde ziehen, zusammen, weil sie insgesamt den Erwerbsarten auf Kosten anderer – natürlich nur freier – Menschen überlegen seien. Für unser Denken ist dieses ein verdächtiger Fehlschluß, insofern er auf der ausschließlichen Berücksichtigung der Herkunft eines Produkts unter Vernachlässigung der immer notwendigen Arbeitsleistung beruht. Vgl. dazu gleich u. zu 43 a 29, „Kleinhandel und Lohnarbeit".

43 a 27 „der Bergbau und was es sonst derartiges gibt": Vgl. Aristoteles, *Pol.* I 12, 1258 b 27–33: Zwischen den naturgemäßen Erwerbsarten und dem Handel gibt es eine dritte Art, die sowohl an der natürlichen als auch an der auf Handel beruhenden teil hat, „nämlich derjenige Erwerb, der aus der Erde selbst gezogen wird und aus dem, was aus ihr hervorwächst und zwar keine genießbaren Früchte trägt, aber doch zu den nützlichen Dingen gehört, zum Beispiel Holzschlag und der gesamte Bergbau. Und dieser letztere hat noch wieder viele Unterarten, weil die aus der Erde zutage geförderten Mineralien selbst verschiedener Art sind." (Übersetzung Susemihl/Kullmann) Vgl. 1257 a 28 ff., siehe Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 359 f., und Einleitung II, S. 187 Einkünfte aus dem Bergbau spielten in Athen wegen der Silberminen des Lauereion naturlich eine besondere Rolle: vgl. insgesamt Xenophon, *Poroi*; Claude Mossé, 1996, S. 43 ff.

43 a 28 „gerecht": Die Naturgemäßheit der Landwirtschaft ist in ihrer Gerechtigkeit begründet, die darin besteht, daß sie ihre Erträge nicht von anderen Menschen bezieht. Ulrich Victor (1983, S. 115, dort auch weitere antike Stellen zur Gerechtigkeit der Landwirtschaft) möchte unter Gerechtigkeit mit Verweis auf *EN* V 3, 1131 a 13 Gleichheit verstehen: „Die Gleichheit in der Landwirtschaft bestände dann darin, daß sich Arbeit und Ertrag ent-

sprechen". In Xenophons *Oikonomikos* wird im allgemeinen „Lob der Landwirtschaft" (V 1–17) ihre Gerechtigkeit auf die Erde selbst zurückgeführt: als eine Gottheit lehre die Erde die Lernfähigen Gerechtigkeit. Sie gebe denjenigen die größten Wohltaten, die sie am besten pflegen; siehe dazu Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 254 ff. Xenophontischen Einfluß sieht Victor (ebd.) wohl zu Recht bei Cicero, *Cato maior* 15, 51: „neque umquam sine usura reddit quod accepit". Siehe auch Kenneth J. Dover, 1974, S. 173, zur Anerkennung auch der Handarbeit des freien Bauern. Vgl. aber auch Aristoteles, *Pol.* VI 4, 1318 b 9 ff.: „Denn die beste Art von demokratischer Bevölkerung ist die ackerbauende, und daher kann man denn auch die erste Art von Demokratie da einrichten, wo die Menge von Landbau oder Viehzucht lebt. Denn weil sie nicht viel Vermögen besitzt, hat sich nicht die Muße, häufig Volksversammlungen zu halten; weil sie aber doch andererseits das Nötige hat, so ist sie auch eifrig über ihrer Arbeit und begehrt nicht nach fremden Dingen [...]" (Übersetzung Susemihl/Kullmann). Siehe noch Themistios (or. XXX 350 d): Die Bauern haben keine Muße zum Unrechttun. Vgl. die Beurteilung der Bauern bei Aristophanes: Victor Ehrenberg, 1968, S. 83–103, Zitat S. 83: „Zweifellos war Aristophanes sozusagen verliebt in die bescheidenen, fleißigen Kleingütler und Weinbauern, die einen großen Teil der attischen Bevölkerung ausmachten."

43 a 28 „nicht von Menschen": Vgl. Aristoteles, *Pol.* I 10, 1258 a 40 ff.: Die auf dem Handelsgewinn beruhende Erwerbskunst wird mit Recht getadelt, „weil sie nicht auf die Natur gegründet ist, sondern die Menschen diesen Gewinn voneinander ziehen" (Übersetzung Susemihl/Kullmann) Schütrumpf, I 1991, S. 350 ff., bekämpft die als communis opinio anzusehende Meinung (Literatur siehe dort), Aristoteles verurteile hier die Ausbeutung von Menschen. Die Widernatürlichkeit des Handels liege in der Tatsache des Gewinns, den die Händler auf dem Weg des Produkts vom Hersteller zum Käufer machten, ohne daß sie doch die Ware dabei veredelt hätten. Daß Aristoteles – und mit ihm die Antike allgemein – Dienstleistung nicht als Arbeit, die ihren Wert hat, anerkannte und deshalb auch den Einzelhandel verurteilte (vgl. dazu gleich u. sowie S. 367), ist richtig, aber Schütrumpf hat *Rhet.* II 4, 1381 a 21 ff. übersehen: Man ehrt die Gerechten; „für solche hält man die, die nicht von anderen leben. Es sind aber solche, die von ihrer Arbeit leben, und unter diesen, die von der Landwirtschaft ihren Unterhalt erwerben, sowie von den anderen hauptsächlich die, die mit eigener Hand schaffen." Die Freiwilligkeit wird bei den Kleinhändlern und Lohnarbeitern vorausgesetzt, Unfreiwillige zwingt die Kriegskunst dazu, etwas herzugeben. Vgl. u. 43 a 30 zu Aristoteles. Ganz konkret argumentiert Xenophon in seinen *Poroi*, 1,1. Die athenischen Politiker behaupten ihm zufolge, „sie würden durch die Armut der Menge gezwungen, sich gegenüber den (verbündeten) Städten ungerechter zu verhalten". (Übersetzung Schütrumpf) Xenophon unternimmt es deshalb, „eine Unter-

suchung darüber anzustellen, ob es in irgendeiner Weise möglich ist, daß die Bürger ihren Unterhalt aus der eigenen Stadt gewinnen, woher man ihn ja auch am gerechtesten nimmt". Vgl. dazu II 1346 a 6.

43 a 29 „weder von freiwilligen ... noch gezwungenen": vgl. Aristoteles, *Pol.* VII 2, 1324 b 25 (mit anderer Wortwahl): Es ist nicht Aufgabe des Staatsmannes, darüber nachzudenken, „wie er die Nachbarn beherrsche, gleichviel ob mit ihrem Willen oder wider denselben" (Übersetzung Susemihl/Kullmann).

43 a 29 „Kleinhandel": Siehe dazu Einleitung V, S. 367. Es hört sich fast so an, als stehe hinter der Äußerung eine breitere Diskussion über die „Gerechtigkeit" dieser beiden Erwerbsarten, die ja wohl von der Mehrzahl der im demokratischen Athen auch das Bürgerrecht besitzenden ‚Theten' ausgeübt wurden: Wer ihre Dienste in Anspruch nahm und deshalb bezahlte, tat das offenkundig freiwillig. So galt es in Athen nach Demosthenes (or. LVII, *Gegen Eubulides*, 30) als Verleumdung und konnte gerichtlich belangt werden, wenn jemandem seine Arbeit im Handel oder auf dem Markt (agora) zum Vorwurf gemacht wurde (siehe Kenneth J. Dover, 1974, S. 240, mit Verweis auf G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904, S. 423 f., zur Demokratie als Beschützerin des ‚kleinen Mannes'). Auf der anderen Seite wurde dieser Bevölkerungsgruppe das Bürgerrecht in vielen Poleis verweigert: in Aristokratien, in denen das öffentliche Amt nach Würdigkeit vergeben wurde, wegen des auf der Erwerbstätigkeit beruhenden Mangels an Tugend (arete); in Oligarchien, in denen das Vermögen Grundlage des Bürgerrechts war, konnten Handwerker, die es zu Wohlstand gebracht hatten, sehr wohl Bürger werden, Lohnarbeiter erreichten den Zensus dagegen nie. Im oligarchischen Theben gab es ein Gesetz, demzufolge nur der ein Amt in der Polis bekleiden durfte, der sich zehn Jahre lang nicht an einem Marktgeschäft beteiligt hatte (Aristoteles, *Pol.* III 5, 1278 a 17 ff., siehe dazu Eckart Schütrumpf, II/III 1991, S. 440 f.). Vgl. zur Ansicht des Xenophon (*Oikonomikos* VI 5 ff.) Michel M. Austin/Pierre Vidal-Naquet, 1984, S. 154 ff. u. ö., sowie u. S. 443, zu der des Aristoteles u. S. 441. Allgemein zum Ansehen der Handwerker auch Alison Burford, 1985. – Zur Nachwirkung dieses Denkens siehe Giacomo Lanteri, *Della economica*, Venedig 1560, über die Möglichkeiten des Erwerbs (S. 60, 64 f., 94 f., 97, zitiert nach Irmintraut Richarz, 1991, S. 67): Die Landwirtschaft ist am ältesten und hochgeschätzt, das Militärwesen ruchlos, der Kleinhandel (d. h., hinter dem Ladentisch zu stehen) ist niedrig.

43 a 29 „Lohnarbeit": Aristoteles nennt (*Pol.* I 11, 1258 b 25–27) als zweiten Teil der Erwerbskunst, nach dem Handel, den Geldverleih gegen Zinsen

(τοκισμός) und als dritten die Lohnarbeit, die sich ihrerseits in die der Handwerker (banausoi) und die der ungelernten Arbeiter, die nur ihre Körperkraft einsetzen können, scheidet. Vgl. Schütrumpf I 1991, S. 358 f. Ulrich Victor, 1983, übersetzt „die Tätigkeiten, die mit Lohnabhängigen zu tun haben" und meint (S. 117), der Verfasser könne an Fabrikanten, die Handwerker beschäftigen (ein Beispiel wäre der Vater des Lysias mit seiner Schildfabrik), gedacht haben. Die Ungerechtigkeit läge danach auf der Seite der „Unternehmer", die Arbeitskraft „ausbeuten". Das hat zwar einen Anhaltspunkt in der bei Aristophanes und Thukydides belegten Geringschätzung der „neuen" Politiker wie Kleon, scheint mir aber doch im Hinblick auf die Gerechtigkeit ein modernes Mißverständnis zu sein. Nicht der Vater des Lysias (wenn er denn überhaupt Freie beschäftigte) verhält sich „ungerecht", sondern der Lohnarbeiter, der gegen Geld Leistung erbringt und damit seine Unabhängigkeit verliert. Siehe z. B. Xenophon, *Mem.* I 2, 6: Sokrates nimmt kein Geld für sein Lehren, weil er an seine Freiheit denkt; II 8 zur abhängigen Tätigkeit allgemein. Vgl. Kenneth J. Dover, 1974, S. 172: „[...] some ways of making money were open to reproach as aiskhros, for a combination of reasons: because they resembled servile work, or because they seemed to make the producer or seller dependent on the favours of others, or because the consumer always thought he had to pay too much." Zum ‚Lohn' knapp, aber klar Claude Mossé, 1996, S. 41 f. Ein anderer Aspekt wieder bei Aristoteles (*Pol.* VIII 2, 1337 b 11–15): „Wir nennen daher handwerksmäßig alle solche Künste, die den Körper in eine schlechtere Verfassung bringen, und auch jede Art von Lohnarbeit, weil sie das Denken der Muße beraubt und ihm eine niedrige Richtung gibt." (Übersetzung Susemihl/Kullmann) Zur Verkrüppelung des Körpers durch die Handwerksarbeit siehe gleich u. zu 43 b 3.

43 a 30 „im Kriegswesen": nach Aristoteles (*Pol.* I 8, 1256 b 23–26) gehört auch die Kriegskunst zu den naturgemäßen Erwerbstätigkeiten: „Hiernach gehört denn auch die Kriegskunst von Natur in gewisser Weise mit zur Erwerbskunst, wie denn von ersterer die Jagdkunst nur ein Teil ist. Man muß nämlich die Kriegskunst anwenden sowohl gegen die wilden Tiere als auch gegen diejenigen Menschen, welche durch die Natur zum Regiertwerden (árchesthai) bestimmt sind und dies doch nicht wollen, so daß diese Art von Krieg von Natur gerecht ist." (Übersetzung Susemihl/Kullmann) Zur etwas komplizierten Argumentation des Aristoteles siehe Schütrumpf, I 1991, S. 314 ff. Vgl. Einleitung II, S. 184 ff. Der Autor von Buch I erscheint hier rigoroser als seine Umwelt; vgl. Xenophon, *Oikonomikos* I 15 (mit dem Kommentar von Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 221), wo der Krieg ein Mittel ist, von seinen Feinden zu profitieren. Nach der allgemein akzeptierten Maxime, man müsse seinen Freunden nützen und seinen Feinden schaden, war Krieg ethisch

gerechtfertigt. Siehe dazu Kenneth J. Dover, 1974, S. 310 ff., und den Kommentar zu Buch II 45 b 10 und III 146, 23 ff. Zur selbstverständlichen Verknüpfung von Landwirtschaft und Kriegswesen siehe gleich u. zu 43 b 2.

43 a 30 „Außerdem ist sie“: Victor (1983, S. 118) denkt „mit einigem Zögern“ an eine Textänderung im Sinn einer Wiederaufnahme und Bekräftigung: *Sie gehört aber tatsächlich zu den Beschäftigungen, die κατὰ φύσιν sind. Denn* ... Mir scheint der Autor hervorheben zu wollen, daß er ein weiteres, neues Argument anführt.

43 b 1 „ihre Nahrung von der Mutter“: Vgl. Aristoteles, *Pol.* I 10, 1258 a 35–38: „Am ehesten müssen diese Dinge aber, wie eben gesagt wurde, von Natur zur Verfügung stehen, da es die Aufgabe der Natur ist, ihrem Geschöpf Nahrung zu geben; denn für jedes Lebewesen ist der nicht verbrauchte Rest des Stoffes, aus dem es entsteht, seine Nahrung. Naturgemäß ist daher für alle eine Erwerbsweise, (die Güter) gewinnt, die aus Früchten und Tier(produkten) bestehen.“ (Übersetzung Schütrumpf, vgl. dessen Kommentar, I 1991, S. 349 f.); zum Argumentationszusammenhang bei Aristoteles (hier ab 1258 a 19) siehe Einleitung II, S. 185 f. Wie die Stadtverwaltung die Menschen nicht erst erschafft, sondern aus den Händen der Natur empfängt, so muß die Natur, d. h. die Erde oder das Meer usw., auch die Nahrung für den einzelnen Menschen darbieten. Über diese gegebenen Mittel in angemessener Weise zu verfügen, ist dann Aufgabe des Hausverwalters (wie des Stadtverwalters, vgl. o. zu 43 a 6 ff.). Aristoteles verwendet zur Begründung seiner Ansicht einen Vergleich mit der Webkunst, die auch nicht die Wolle erzeugt, sondern sie beurteilt und verwendet. Platon nennt (*Staat* III 21, 414 e) im Rahmen der Erziehung der Wächter in einem Mythos, den Sokrates nur mit Zögern erzählt, die Erde ebenfalls Mutter. Die Wächter sollen glauben, ihre gesamte Bildung und Erziehung hätten sie nur geträumt. „In Wirklichkeit seien sie unter der Erde gewesen und dort aufgezogen und geformt worden, ebenso auch ihre Waffen und sämtlichen Werkzeuge. Und als alles fertig gewesen, habe die Mutter Erde sie heraufgeschickt, und jetzt müßten sie über das Land, in dem sie lebten, walten und müßten es schützen und hüten; denn es sei ja ihre Mutter und Pflegerin. Ebenso müßten sie über die anderen Bürger wachen; denn es seien ihre Brüder und gleichfalls Kinder der Erde.“ Vgl. auch Musonios, 59, 4–6 Hense: Wie sollte nicht (der Erwerb) von der Erde, die unsere Amme und Mutter ist, eher naturgemäß sein als von anderem? Dazu Victor, S. 161 und 191, der im Anschluß an K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin 1901, II 1, S. 370 mit Anmerkung 2, in dem *Oikonomikos* des Antisthenes die gemeinsame Vorlage für Xenophon, den Autor von Buch I und Musonios erkennen möchte. Für das Bild der Erde, die wie eine Mutter für ihre Kinder sorgt, nennt Victor, S. 118, als weitere

Beispiele aus der griechischen Literatur Platon, *Gesetze* XII 958 e, *Staat* III 414 e, *Menexenos* 237 d–e; Isokrates, *Panegyrikos* 24 f., *Panathenaikos* 124 f.; Pseudo-Demosthenes, Brief 4 f.; Pseudo-Aristoteles, *De mundo* II 391 b 14; Dion Chrysostomos, or. IV 3, sowie die Behandlung von A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig, 3. Auflage, 1925. Die Vorstellung ist aber viel älter und erscheint schon im Homerischen Hymnos 30 „An Allmutter Erde", der auf den Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. datiert wird. Hier wird gleich zu Beginn die Erde „festgegründete Nährerin aller irdischen Wesen" genannt. Vgl. auch Euripides, Frg. 839: „Die Erde ist am größten und der Äther des Zeus:/ er ist der Erzeuger von Menschen und Göttern/ sie aber nimmt die nässenden Tropfen des Regens/ auf und gebiert die Menschen/ gebiert die Pflanzen und Stämme der Tiere/ deswegen hält man sie nicht zu Unrecht/ für die Mutter von allem [...]" (Übersetzung G. A. Seeck – hier spiegelt sich übrigens auch die populäre griechische Zeugungstheorie, vgl. Einleitung V, S. 353).

Eine besondere Rolle spielt die Erde als Mutter in der orphischen Religion. Siehe H.-D. Betz, „‚Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels'. Zur Lehre vom Menschen in den orphischen Goldplättchen", in: F. Graf (Hg.), *Ansichten griechischer Rituale*. Geburtstagssymposion für Walter Burkert, Stuttgart/Leipzig 1998, S. 399–419: Die Goldplättchen enthalten unter anderem auch eine Selbstvorstellung des oder der Verstorbenen, an deren Anfang „die Mutter Erde und der väterliche Himmel, denen das Menschenkind entstammt", stehen. Vgl. Sophokles, *Oidipus rex*, Vers 1080: Der Erde Sohn bin ich. G. Zuntz, *Persephone*, 1971, S. 366; 383–385, hatte die Goldplättchen dem philosophischen Pythagorismus zugewiesen und in der Selbstvorstellungsformel die philosophische Definition des Menschen erkennen wollen. Die Goldplättchen stünden in Zusammenhang mit orphisch-dionysischen Hadesbüchern, die in Pythagoreerkreisen Süditaliens umliefen. Pythagoras selber habe die orphisch-dionysischen Mysterien bereits in seiner ionischen Heimat kennengelernt. Betz weist demgegenüber die Plättchen eindeutig dem orphisch-bakchischen Bereich zu. Nach F. Chapot und B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romains. Recherches sur les rhétoriques religieuses* 2, Turnhout 2001, S. 68, ist aus der direkten Anrede „An Allmutter Erde" im o. zitierten homerischen Hymnos ein Charakteristikum der mystisch-orphischen Hymnen geworden. Siehe auch das Lobgedicht auf Isis, Zeile 16, „sie sagen, die Erde sei die Mutter von allem", in: M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim usw. 1985, Nr. , S. 60 f. = Chapot/Laurot, Nr. G 86, S. 191–195. Siehe auch Walter Burkert, „Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, ‚Sitz im Leben'", in: ders. et al. (Hg.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen 1998, S. 387–399; L. Albinus, *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology. Studies in Religion* 2, Aarhus/Oxford 2000, S. 141–148.

Die Formulierung ist 43 b 1 f. aber doch zu allgemein, um direkten pythagoreischen Einfluß anzunehmen, obwohl dieser durchaus möglich ist. Vgl. dazu u. Kommentar zu 44 a 10 f. und Einleitung I, S. 95 unter Pythagoreer.

43 b 2 „zur Tapferkeit“: Wenn Ulrich Victor, 1983 (S. 118) „die positive Einschätzung der Arbeit des Bauern“ „sehr überraschend“ nennt und (S. 191) mit Verweis auf Musonios, der „nicht an den Gutsbesitzer, sondern den körperlich arbeitenden Bauern oder gar Pächter“ denke (vgl. dazu Einleitung IV, S. 263 f.), in dem „Lob der körperlichen Arbeit, völlig ungewöhnlich im 4. Jahrhundert“, eine Gemeinsamkeit dieser beider Autoren ausgedrückt findet, so übersieht er in seinem Bestreben, eine gemeinsame Vorlage für sie zu belegen, was sich in Xenophons *Oikonomikos* an Differenzierung zum Thema findet. Ischomachos sieht die Tätigkeit des Hausverwalters auch als eine Übung im Kriegsdienst an (*Oikonomikos* XI 11 ff.), aber er versteht darunter das frühe Aufstehen, sowie das Reiten und Herumlaufen auf dem Feld bei der Überwachung der Arbeiter, nicht die wirkliche Landarbeit, an die auch hier nicht gedacht zu sein braucht. In Kapitel IV 4 ff. des *Oikonomikos* verweist Sokrates auf den Perserkönig (hier ist wohl Kyros der Ältere gemeint, siehe Klaus Meyer, 1975, S. 115, Anmerkung 40), der, wie man behaupte, die Landwirtschaft und die Kriegstechnik zu den ehrenvollsten und notwendigsten Beschäftigungen zähle und sich dieser beiden in besonderem Maße annehme. Auch hier handelt es sich um Kontrolle, nicht um eigene Arbeit. Etwas anders sieht die Schilderung des idealen jüngeren Kyros aus, von dem es (IV 17) heißt, er sei nicht weniger stolz darauf, Ländereien ertragreich zu bebauen, als ein guter Soldat zu sein, und den Xenophon/Sokrates (IV 24) sagen läßt: „Ich schwöre dir bei Mithras, solange ich gesund bin, lasse ich mich niemals zum Essen nieder, ohne vorher geschwitzt zu haben, entweder kümmere ich mich um eine Aufgabe aus dem militärischen oder landwirtschaftlichen Bereich, immer bemühe ich mich ernsthaft wenigstens um eine Sache.“ Aber auch hier geht es nur um das Anlegen und Ausmessen von Gartenanlagen, höchstens noch um das eigenhändige Pflanzen von Bäumen. Die beste Umschreibung des 43 b 1–6 Gemeinten findet sich in Xenophons/Sokrates' Lob der Landwirtschaft (V 4): „Wenngleich sie aber ihre Güter im größten Überfluß gewährt, läßt sie doch nicht zu, diese ohne Mühe zu erlangen, sondern gewöhnt daran, die Kälte des Winters ebenso wie die Hitze des Sommers zu ertragen. Und denjenigen, die ihr Feld eigenhändig bestellen, auferlegt sie körperliche Übungen und erhöht so ihre Stärke, diejenigen aber, die einem landwirtschaftlichen Betrieb vorstehen, härtet sie ab, indem sie diese früh am Morgen aufstehen läßt und sie zwingt, ständig unterwegs zu sein. Denn sowohl auf dem Lande als auch in der Stadt gibt es immer zu bestimmter Zeit notwendig anfallende Arbeiten.“ (vgl. *Kyrupädie* I 2, 10; *Mem.* II 1, 3). Die enge, ruhmvolle Beziehung zwischen Bauer und Krieger ist bereits im Epos belegt: Odysseus rühmt

sich, den Pflug ebenso gut wie das Schwert führen zu können (*Od.* XVIII 371 ff.). Auch nach Hesiod hat die Landwirtschaft eine erzieherische Wirkung (*Erga*, Vers 461, 576 ff.). Der Ruhm der „Marathon-Kämpfer", der alten, schwerbewaffneten Hopliten und echten Bauern-Krieger prägt noch die Mentalität der Athener zur Zeit der Komödien des Aristophanes, siehe Victor Ehrenberg, 1968, S. 302 f. Zu diesem Topos siehe auch Kenneth J. Dover, 1974, S. 112, Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1845 f. Vgl. noch das Lob der Landwirtschaft bei Cato (*De agricultura*, prooem.): „[...] ex agricolis et viri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur." Cato begründet den höheren Wert der Landwirtschaft gegenüber Handels- und Geldgeschäften damit, daß aus den Landwirten die tapfersten Männer und tüchtigsten Soldaten würden und der Erwerb, der ihnen erwachse, der frömmste und sicherste sei.

43 b 3 „Arten des Handwerks": Vgl. Aristoteles, *Pol.* VIII 2, 1337 b 6–15, über die Wissensbereiche, die einem freien Menschen anstehen: „[...] so ist es auch klar, daß man sich nur an denjenigen unter den nützlichen Tätigkeiten beteiligen muß, die einen nicht zu handwerksmäßigem Charakter (bánausos) herabdrücken. Einen solchen handwerksmäßigen Charakter aber muß man jeder Arbeit (érgon), Kunst (téchne) oder Kenntnis (máthesis) zuschreiben, die den Leib [...] oder den Verstand freier Männer untüchtig macht zur tätigen Ausübung und Anwendung der Tugend. Wir nennen daher handwerksmäßig alle solche Künste, die den Körper in eine schlechtere Verfassung bringen, und auch jede Art von Lohnarbeit, weil sie das Denken der Muße beraubt und ihm eine niedrige Richtung gibt." (Übersetzung Susemihl/Kullmann) Vgl. Aristoteles, *Pol.* VI 4, 1319 a 25 ff.: „Die anderen Bevölkerungsarten, aus denen die übrigen Demokratien bestehen, sind dagegen wohl alle viel schlechter, denn nichts taugt ihre Lebensweise, und keine der Beschäftigungen, die eine solche aus Handwerkern (bánausos), Kaufleuten und Tagelöhnern bestehende Menge betreibt, hat irgend etwas mit der Tugend (areté) zu tun." Vgl. auch die grundsätzlichen Überlegungen zum „Wesen" des Sklaven „von Natur" und des Handwerkers, *Pol.* I 13, 1260 a 36–b 2, besprochen in Einleitung II, S. 194 f. Aus einem anderen Gesichtswinkel heraus argumentiert Aristoteles in der *Rhetorik* (I 9, 1367 a 30 ff.): Es sei edel und schön, keinerlei Handwerksarbeit zu verrichten, denn es sei das Merkmal eines Freien, sein Leben nicht in Abhängigkeit von anderen zu führen. In Sparta, wo langes Haar als schön gelte, weil es das Kennzeichen des Freien sei, dürfe man daher auch keine Tagelöhnerarbeiten ausführen, weil man die kaum mit langen Haaren verrichten könne. Zahllose antike Quellenstellen belegen die allgemeine Verachtung der Handwerker (z. B. Herodot II 167, 1; vgl. gleich u. zu b 5; Xenophon, *Oikonomikos* VI 5 – zitiert u. zu 43 b 5 –, und IV 2 f., mit Hans R. Breitenbach, 1966, Sp. 1841 f.; ein positiveres Urteil wird *Mem.* II 7, 5 ff., Sokrates selbst in den Mund gelegt); Ulrich Victor,

1983, listet (S. 119) eine Auswahl auf. Eine Liste banausischer Tätigkeiten auch bei Pollux im *Onomastikon*, VII 6 f. Zur Terminologie siehe P. Chantraine, „Trois noms grecs de l'artisan (δημιουργός, βάναυσος, χειρῶναξ)", in: *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mqr. Diès*, Paris 1956, S. 41–47. Siehe auch A. Burford-Cooper, Art. Handwerk, in: *Der Kleine Pauly* 5, Stuttgart/Weimar 1998, Sp. 138–147. Zur allgemeinen Einstellung den Handwerkern gegenüber: Johannes Hasebroek, 1931, S. 262 f.; Michel M. Austin/Pierre Vidal-Naquet, 1884, S. 10 ff.; Robert John Hopper, 1982, S. 148–172 (hier auch der Hinweis auf Weihinschriften, die durchaus von handwerklichem Stolz zeugen). Vgl. zur Einschätzung der handwerklichen Tätigkeit und zum Konzept des Gebildeten (πεπαιδευμένος) William L. Newman, 1887–1902, Bd. I, S. 98–111.

43 b 4 f. „Witterung und Strapazen": Es besteht bei leichter sachlicher Verschiebung ein fast wörtlicher Anklang an Aristoteles, *Pol.* VI 4, 1319 a 19–24: „Nächst der Ackerbau treibenden Menge ist das beste demokratische Volk ein solches, welches Viehzucht treibt und vom Ertrag seiner Herden lebt, denn diese Beschäftigung steht in vieler Hinsicht dem Ackerbau nahe, und für den Kriegsdienst sind gerade diese Leute am meisten geübt ihren Lebensgewohnheiten nach und geeignet durch ihre Leiber, weil sie imstande sind, unter freiem Himmel zu leben" (θυραυλεῖν) (Übersetzung Susemihl/Kullmann) Nach Aristophanes, *Plutos*, Vers 415 ff., ist die Armut ein Antrieb zur Arbeit und macht die Menschen stark und ausdauernd, ja sogar besser und frommer (Victor Ehrenberg, 1968, S. 251 f.). Zur körperlichen Übung siehe auch Xenophon, *Oikonomikos* V 1 ff.

43 b 5 „Gefahren gegenüber den Feinden": Der Autor fügt noch eine weitere Überlegung hinzu: Nicht nur bewirkt die Landarbeit allgemein Bedürfnislosigkeit und besondere körperliche Tüchtigkeit, sie steigert auch die Bereitwilligkeit zum Abwehrkampf gegen Feinde, weil der bäuerliche Besitz außerhalb der Mauern liegt und also verteidigt werden muß. Allgemein wird in der Forschung dazu auf Thukydides verwiesen. Im ersten Sommer des Peloponnesischen Krieges (431) hatte sich die Landbevölkerung auf Rat des Perikles (II 13, 2) hinter die Langen Mauern Athens zurückgezogen und den einfallenden Spartanern das Land preisgegeben (14, 1). Als dann aber die Spartaner bis nach Acharnai, zwei Stunden vor der Stadt, vorrückten, „nahmen sie es nicht mehr gelassen, sondern diese Verheerung des Landes vor ihren Augen, was die Jüngeren überhaupt noch nicht erlebt hatten und auch die Älteren nur im Perserkrieg, war für sie empörend, begreiflicherweise, und sie meinten, namentlich die Jugend, man müsse ausrücken und es nicht dulden". (Übersetzung G. P. Landmann) Besonders die Acharner drängten zum Krieg (21). Vgl. auch Pseudo-Xenophon, *Staat der Athener* (II 14 f.): „[...] jetzt aber kommen die Feinde schon eher über die Bauern und die Rei-

chen Athens, das Volk aber kann in dem sichern Bewußtsein, daß sie nichts von dem, was ihnen gehört, verbrennen oder verheeren werden, ganz unbesorgt leben und ohne Furcht, daß jene über sie kommen werden." (Übersetzung Kalinka, siehe dazu W. Lapini, *Commento all' Athenaion Politeia dello Pseudo-Senofonte*, Florenz 1997, S. 211, der auf Aristophanes, *Ekklesiazusen*, Vers 197 f., verweist) Reiche Grundbesitzer und Bauern haben hier also dieselben Interessen, was auch ihre Mentalität hinsichtlich des Werts der Landwirtschaft geprägt haben wird. Bei Xenophon heißt es im *Oikonomikos* im Rahmen der Zusammenfassung des bisherigen Gesprächs zwischen Sokrates und Kritobulos (VI 5 ff., VI 10 die identische Formulierung ἔξω τῶν ἐρυμάτων): „Alle Fertigkeiten zu erlernen, schien uns keinesfalls möglich, andererseits wußten wir uns einig mit den Städten in der Ablehnung der sogenannten handwerklichen Berufe, weil sie sowohl die Körper zu schädigen scheinen als auch die Seelen erschlaffen lassen. Der sicherste Beweis dafür ergebe sich, so sagten wir, wenn einer, sobald Feinde ins Land rückten, die Bauern und die Handwerker auseinandertreten ließe und beide getrennt voneinander fragte, ob es nach ihrer Auffassung richtig sei, Grund und Boden zu verteidigen oder das Land aufzugeben und (nur) die Stadtmauern zu halten. Unter diesen Umständen, glaubten wir, würden diejenigen, die sich mit Landbau beschäftigen, für die Verteidigung stimmen, die Handwerker aber dafür, nicht zu kämpfen, sondern – wie sie es aus Erfahrung gewohnt sind – ohne Mühen und Gefahren dazusitzen." (Vgl. Klaus Meyers Anmerkungen zu Vergleichsstellen, besonders S. 118 f. Das unterschiedliche Verhalten von Bauern und Handwerkern war vorher nicht zur Sprache gekommen.) Der Gedanke der Verweichlichung der Menschen durch Mauern, die eine Fluchtmöglichkeit bieten, kommt in Platons *Gesetzen* vor; der Gesetzgeber will deshalb – und auch aus hygienischen Gründen – mit Verweis auf das Beispiel Spartas auf einen Mauerbau verzichten (VI 778 d–e). Platon zitiert dazu „den Dichter", demzufolge „die Mauern lieber aus Eisen und Erz, denn aus Lehm bestehen sollen". Die Diskussion wurde also auch allgemeiner und unter anderen Gesichtspunkten geführt, und der Autor von Buch I braucht nicht nur an die historische Erfahrung gedacht zu haben. Aber die Situation in Athen zu Kriegsbeginn war sicherlich noch gut in Erinnerung, wenn es auch nach der Darstellung des Thukydides dort weniger um eine Auseinandersetzung zwischen Bauern und Handwerkern ging. Während bei Aristophanes in der Komödie *Die Acharner* besonders diese Urbauern kriegerisch auftreten (Vers 303, 222 ff.) sind es im *Frieden* vor allem die Bauern, die nach Frieden streben, um wieder aufs Land zurückkehren zu können (besonders Vers 580 ff.); vgl. Victor Ehrenberg, 1968, S. 98 ff. und 299 ff.

Kapitel 3 – Über die eheliche Gemeinschaft (1343 b 7–44 a 8)

Inhalt: Nachdem die Frage des besten Erwerbs abgehandelt ist, wendet sich der Autor dem Bestandteil des Hauses „Mensch" zu. In parallelem Aufbau zu 43 a 25 (die erste Betätigung – epimeleia) wird auch hier mit der „ersten Sorge" (epimeleia) eingesetzt: Sie gilt der Ehefrau, ganz dem Hesiod-Zitat (43 a 21) entsprechend. Ähnlich wie in Kapitel 1 holt der Verfasser weit aus und legt zur Begründung, eng an Aristoteles angelehnt, die natürlichen Grundlagen des ehelichen Verhältnisses philosophisch dar. Diese Darlegung umfaßt das gesamte dritte Kapitel, das nach denen über den Hausherrn und die Sklaven das längste der ganzen Schrift ist, mehr als doppelt so lang wie Kapitel 4 mit seinen praktischen Hinweisen. Die Naturnotwendigkeit der Geschlechtergemeinschaft wird aus der biologischen Notwendigkeit der Fortpflanzung abgeleitet. Den Unterschieden zwischen den verschiedenen Lebewesen entsprechend ist die Geschlechtergemeinschaft bei den verschiedenen Arten verschieden ausgestaltet. Bei den Menschen erfüllt die Gemeinschaft weitergehende Aufgaben, insofern es bei ihnen nicht nur um die Existenz an sich geht, sondern um die „gute" Existenz. Die Kinderaufzucht wird als Altersvorsorge und Dienst an der Polis gekennzeichnet. Außerdem wird durch sie die ewige Existenz der Arten gesichert, die dem Einzelwesen nicht gegeben ist. In einem zweiten Schritt werden die gesellschaftlich praktizierten Geschlechterrollenunterschiede als von Gott zielgerichtet gegebene ‚Welthausordnung' dargelegt und damit legitimiert. Die Rollenaufteilung, orientiert an den Räumen „Draußen" und „Drinnen", wird mit entsprechenden Charaktereigenschaften korreliert, womit im allgemeinen alles gesagt ist über die Aufgabengebiete der beiden Partner. Nur hinsichtlich der Kinder ist dem Verfasser der Hinweis notwendig, daß bei gemeinsamer Zeugung der Frau die Ernährung, dem Mann die Erziehung zukomme.

43 b 7 f. „an erster Stelle": Vgl. 43 a 25 – parallele Formulierungen unterstreichen die Gliederung des Stoffes. Philodem polemisiert (col. IX 1–3, vgl. Einleitung IV, S. 254) gegen diese Bewertung der Ehefrau mit dem Argument, daß auch ohne Frau ein glückliches Leben durchaus möglich sei. Er übersieht – bewußt oder unbewußt –, daß er selbst seine Schrift ausdrücklich an Philosophen richtet, während der Autor von Buch I offensichtlich vom idealtypischen Haushalt ausgeht.

43 b 8 f. „Eine Gemeinschaft": Vgl. III 141, 27 mit Kommentar und Einleitung V, S. 326 ff. zur Ehe. Koinonia als Ausdruck für die Ehe auch bei Platon, *Gesetze*, VII 771 e 1, 805 d 7; Xenophon, *Oikonomikos* III 15, VII 42; Isokrates, or. III 40. Den weiteren Zusammenhang bietet Aristoteles (*Pol.* I 2, 1252 a 26–b 15): Es muß sich notwendigerweise zum Paar zusammen-

schließen (συνδυάζεσθαι), was ohne einander nicht existieren kann: nämlich 1. Weibliches und Männliches wegen der Fortpflanzung, nicht aus freier Entscheidung, sondern weil beim Menschen wie bei den anderen Lebewesen und den Pflanzen von Natur aus ein Verlangen danach besteht, gleichartige Wesen zu hinterlassen, und 2. von Natur aus Herrschendes und von Natur aus Beherrschtes (d. h. Herr und Sklave) zu gegenseitigem Nutzen. Die Natur erschafft aber nichts zur „Mehrfachverwendung", sondern hat Frau und Sklave von einander unterschieden (außer bei den Barbaren). Hier fügt Aristoteles zum Beleg den Hesiod-Vers (vgl. o. zu 43 a 21) an mit der Erläuterung, daß für arme Leute der Ochse an die Stelle des Sklaven trete. Die für das tägliche Leben so zustande kommende Gemeinschaft ist das Haus. Vgl., insbesondere zum Begriff syndiasmos (*Pol.* VI 4, 1290 b 35; 9, 1294 b 2, VII 16, 1335 a 11; *Hist. anim.* 539 b 26), Schütrumpf, I 1991, S. 187 f. Siehe auch Andreas Kamp, 1990, S. 67 f.; 73; 78 f. Zu den verschiedenen Arten von Gemeinschaft (koinonia) vgl. *EN* VIII passim, besonders 1, 1155 a 16 ff., 11, 1160 a 17 ff.; unter dem Aspekt der naturgemäßen Freundschaft zwischen Mann und Frau grundsätzlich 14, 1162 a 16–33, zitiert Einleitung V, S. 326 f. – Siehe auch Michel Foucault, 1986, S. 223 f., zum spezifisch Aristotelischen in dieser Passage: Ausgehend von aristotelischen Prinzipien schließe der Autor an ein traditionelles Beschreibungsschema an, von dem Xenophon schon ein Beispiel gegeben habe.

43 b 9 „andernorts": Abgesehen von Schlosser, der „[s]o sehen wir auch noch aus anderen Dingen" übersetzt, wird diese Stelle allgemein als „Selbstzitat" verstanden. Der Autor braucht dabei nicht unbedingt ein eigenes oder ein bestimmtes Werk bzw. eine bestimmte Stelle im Auge gehabt zu haben, sondern dachte als Mitglied der aristotelischen Schule an Schriften im Gesamtcorpus. Victor setzt sich ausführlicher mit den Besonderheiten auseinander (S. 121 f.). Wegen der Einzigartigkeit der Formulierung mit ὑποκεῖσθαι übersetzt er: „Es gilt uns denn auch in anderen (Schriften) als ausgemacht, daß [...]." Bezugspunkt ist *EN* VIII 14, 1162 a 16–33, zitiert Einleitung V, S. 326 f.

43 b 9–13 „vieles Gleichartige": In diesem Sinn übersetzt auch Armstrong; Wartelle und Victor beziehen ‚vieles gleiches' auf die Gemeinschaft, Hartung auf die Zwecke der Natur. Victor übersetzt demzufolge: „[...] daß die Natur (insgesamt) wie auch jedes einzelne Lebewesen vielerlei derartige (Gemeinschaften) bemüht ist zustande zu bringen." Er stößt sich (S. 122) an dem Begriffspaar ‚physis/jedes einzelne Lebewesen', da physis doch die Gesamtheit der Lebewesen darstelle und paraphrasiert den Gedankengang des Autors: „Gemeinschaft besteht besonders ausgeprägt zwischen den Geschlechtern. Besonders ausgeprägt sage ich deshalb, weil die Natur insge-

samt viele Arten von κοινωνία hervorbringt, wie auch jedes Lebewesen im geschlechtlichen Bereich die ihm eigentümliche Art von κοινωνία schafft." Hartung dagegen übersetzt: „[...] daß die Natur mehrere dergleichen Zwekke verfolgt, so wie auch in jeglichem Thier [...]." Vgl. aber Aristoteles, *Pol.* I 2, 1252 a 29 f.: „wie auch den Tieren und Pflanzen von Natur der Trieb innewohnt, ein anderes, ihnen gleiches Wesen zu hinterlassen". Der Verfasser von Buch I sieht das Bestreben nach „Erhaltung der Arten" sowohl bei der Natur insgesamt, die den Fortpflanzungstrieb verursacht, als auch bei jedem einzelnen Lebewesen, das diesem Trieb folgt. Im Hintergrund steht möglicherweise auch der Gedanke an eine Verfluchungsformel (Aischines, or. III 111): „[...] daß ihre Frauen Kinder gebären mögen, die ihren Erzeugern nicht gleichen, sondern Ungeheuer sind." Es ist Ulrich Victor (1983, S. 168) zuzugeben, daß die Formulierung hier, wie auch an anderen Stellen, für uns nicht zweifelsfrei exakt ist. Das läßt aber m E. nicht so sehr darauf schließen, daß es sich eher um einen Entwurf als um eine zur Veröffentlichung vorgesehene Schrift handelt, als darauf, daß der Kontext den Hörern/Lesern selbstverständlich war und deshalb nicht näher erläutert zu werden brauchte. Auffällig ist die starke Betonung der gegenseitigen Abhängigkeit der Geschlechter bei der Fortpflanzung, die im Gegensatz zur sonstigen Knappheit der Darlegungen noch einmal in einem ganzen Satz ausgeführt wird.

43 b 12 „aus Notwendigkeit": Vgl. Aristoteles, *Pol.* I 2, 1252 a 26: „es ist eine Notwendigkeit", und 28: „nicht aus bewußter Absicht"; *EN* VIII 14, 1162 a 18: „die Familie ist ursprünglicher und notwendiger als der Staat"; siehe die ausführlicheren Zitate o. zu 43 b 8 f. sowie Einleitung II, S. 182, unter Aristoteles.

43 b 13 ff. „Bei den übrigen Lebewesen": Vgl. *EN* VIII 14,1162 a 17 ff., zitiert Einleitung V, S. 326 f.. Der Autor lehnt sich hier besonders eng an Aristoteles an, sowohl gedanklich als auch sprachlich. Zum Unterschied zwischen menschlichen und tierischen Gemeinschaften bei Aristoteles, Einleitung II, S. 183. Der Verfasser kennt ganz vernunftlose, wilde Lebewesen, die nur zum Zweck der Paarung zusammenkommen, zahmere, bei denen schon gegenseitige Hilfe bei der Aufzucht zu beobachten ist (die Einteilung der Lebewesen nach allgemeinen Eigenschaften in große Gruppen, wie z. B. in wilde und zahme: *Hist. anim.* I 1, 487 b 34 ff.; zur Höherbewertung der zahmen Lebewesen: *Pol.* I 5, 1254 b 10 ff., zu gegenseitiger Hilfe: *De part. anim.* III 1, 661 b 6 ff.), und als „Krone der Schöpfung" schließlich den Menschen, der, wie schon 43 a 11 gesagt, nicht nur wegen des Überlebens, sondern wegen des „guten Lebens" existiert und dazu der gegenseitigen Hilfe der Geschlechter bedarf. Diese gegenseitige Hilfeleistung wird ermöglicht durch das Vorhandensein geschlechtsspezifischer Eigenschaften, die sich in der ge-

schlechtsspezifischen Arbeitsteilung niederschlagen, auf die der Verfasser 43 b 26 ff. als göttliche „Haushaltsordnung" zu sprechen kommt. Kapitel 3 stellt insofern, in scharfem Gegensatz zu Platons Vorstellungen von der oikoslosen Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter im *Staat*, eine grundsätzliche Legitimierung der Ehe und der in ihr herrschenden Rollen dar, siehe u. zu 43 b 26 ff. Vgl. auch, allerdings nüchterner und knapper, Aristoteles *EN* VIII 14, 1262 a 16 ff. (die gleiche Tendenz VIII 8, 1158 b 11 ff.), zitiert Einleitung V, S. 326 f.; sowie Xenophon, *Oikonomikos* VII 19 ff., wo sich die gleichen Überlegungen finden und die Ehe auch ungewöhnlich stark partnerschaftlich aufgefaßt wird. Siehe dazu auch Michel Foucault, 1986, S. 200 f. Der Mensch erscheint als zahmstes und bestes aller Lebewesen auch bei Okellos (§ 46), siehe dazu Einleitung IV, S. 247 ff.

43 b 20: „Tribut": ‚Leiturgie' bezeichnet ursprünglich jeden Dienst eines Bürgers an seiner Gemeinde, auch die Übernahme eines Amtes. Im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. verstand man darunter in Athen öffentliche Leistungen, die reiche Athener zunächst zur Stärkung ihres Prestiges eher freiwillig aus ihrem Vermögen erbrachten und ohne die das Polisleben nicht gewährleistet war. Regelmäßig mußten z. B. die Chöre für die großen Dramenaufführungen ausgestattet, nur im Kriegsfall Schiffe mit Sachausrüstung und Besatzung versehen werden. Die Selbstverständlichkeit, mit der dieser Begriff hier in übertragenem Sinn als *Pflichtübung* verwendet wird, datiert einerseits den Text in das 4. Jahrhundert v. Chr., als die Leiturgie von den Reichen überwiegend als Last empfunden wurde, der man sich zu entziehen versuchte, andererseits wird dadurch auch die Kinderaufzucht als lästiger Dienst an der Polis gekennzeichnet. Vgl. Buch II, 1347 a 11 ff., den Verkauf von lästigen Leiturgien durch den Tyrannen Hippias und Einleitung V, S. 356 ff. zu „Kinder".

43 b 21 „dem (eigenen) Nutzen": Zur Bedeutung der Kinder vgl. III 143, 16 f. und Einleitung V, siehe o. Der „Generationenvertrag" ist tatsächlich etwas spezifisch Menschliches und wurde neuerdings im Zusammenhang der Diskussion um die Beitragspflicht von Kindern zu Pflegekosten ihrer Eltern als „widernatürlich" bezeichnet, vgl. u. S. 670. Die Kinder als ‚Hirten des Alters' (so auch Xenophon, *Oikonomikos* VII 12 und 19, nach Ulrich Victor, 1983, S. 185, ein guter Beleg für die engen Beziehungen zwischen diesem Autor und dem von Buch I) auch in Buch III 143, 3 f. und 147, 5 ff. (siehe den Kommentar dort). Keine Rede ist hier von der Pflicht, den Göttern gläubige Opferspender zu hinterlassen, die den Kult fortführen, was bei den Pythagoreern (Iamblich, *Vita Pyth.* 83, 86) und Platon eine gewichtige Rolle spielt und in Buch III 143, 22 anklingt (siehe dazu Einleitung I, S. 93). Die Religion spielt in Buch I der *Oikonomika* überhaupt eine sehr geringe Rolle

und taucht nur ein einziges Mal im Rahmen der Sklavenbehandlung unter einem Nützlichkeitsaspekt auf: 44 b 19.

43 b 23–25: „Kreislauf": diese Deutung der Kindererzeugung als Mittel zur Erlangung der Unsterblichkeit findet sich häufiger. Bei Platon (*Gesetze* IV 721 b–c) lautet das (doppelte) Ehegesetz: „Zu heiraten, wenn jemand dreißig Jahre alt ist und bis fünfunddreißig, in Erwägung, daß in gewissem Sinne vermöge einer Einrichtung der Natur das Menschengeschlecht der Unsterblichkeit teilhaftig wurde, wonach von Natur alle Wünsche aller streben; denn Ruhm zu erlangen und nicht namenlos im Grabe zu liegen ist ein Streben danach. Nun ist das Menschengeschlecht etwas eng mit der gesamten Zeit Zusammengewachsenes, welches bis ans Ende ihr mitfolgt und mitfolgen wird, indem es auf diese Weise unsterblich ist, nämlich Kinder und Kindeskinder hinterlassend, aber immer als dasselbe und eins, durch Erzeugung an der Unsterblichkeit teilhat." Daß Platon Bußen für den Verstoß gegen dieses Ehegesetz vorsieht, zeigt, daß der Wunsch nach Unsterblichkeit doch nicht so ohne weiteres die Abneigung gegen Kinderaufzucht zu überwinden vermochte; vgl. Einleitung V, S. 356 ff. zu Kinder. Vgl. auch Xenophon, *Oikonomikos* VII 19, sehr viel nüchterner: „Zunächst einmal ist dieses Paar nämlich dazu bestimmt, miteinander Kinder zu zeugen, um die Arten der Lebewesen nicht aussterben zu lassen." Die nächstverwandte Stelle bei Aristoteles findet sich *De gen. anim.* II 1, 731 b 31 ff., vgl. auch *De gen. et corr.* II 10, 336 b 27 ff. und 11, 338 b 8–17, siehe Sabine Föllinger, 1996, S. 123 und 151. Nach Victor (S. 124) war Aristoteles sich darüber im Klaren, daß es sich nicht um einen wirklich zyklischen Vorgang handelt und habe deshalb, im Gegensatz zum Autor von Buch I, den Begriff περίοδος nicht verwendet (allerdings an den Stellen aus *De gen. et corr.* sehr wohl den Begriff Kreis/κύκλος, was Victor nicht erwähnt). Spätere Zeugnisse bei Okellos, S. 21 f., Harder (siehe auch gleich u., vgl. Victor, S. 125) und Bryson 77. Zu beiden Einleitung IV, S. 249 und 274.

43 b 26–44 a 6 „So wurde die Natur ...": Dieser mit *so* (οὕτω) eingeleitete Abschnitt (vgl. Victor, S. 125 f.) liefert eine quasi-ontologische Begründung für die Weltordnung der Geschlechterrollendifferenz: Die gesellschaftliche Praxis wird zur kosmischen Norm erhoben, und es wird dafür nicht mehr nur auf die *Natur* verwiesen, wie vorher bei der Behandlung der natürlichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau (o. zu 43 b 8 ff., vgl. z. B. auch Aristoteles, *Pol.* I 8, 1256 a 26, wo es nur die Natur/φύσις ist, welche die Lebensarten der verschiedenen Lebewesen festgelegt hat, damit sie auf die für sie beste Art zu ihrer Nahrung kommen), sondern *die Gottheit* (τὸ θεῖον) tritt auf als der Ur-Hausverwalter der Welt (προωκονομῆται), der die Grundeigenschaften von Mann und Frau im Hinblick auf ihre Gemeinschaft im

Haushalt verschieden gestaltet hat. Schon der hohe Ton, der hier angeschlagen wird, und die Ausführlichkeit der Behandlung zeigen, wie zentral dieser Punkt für den Autor war, der nicht nur praktische Ratschläge erteilen, sondern auch, oder besonders, normativ wirken wollte. Die Betonung des Lebens in einem Haushalt erklärt sich aber auch aus der Polemik gegen die platonischen Vorstellungen von der Ordnung des Wächterstandes in seinem Idealstaat (V 451 d–e): Siehe Aristoteles, *Pol.* II 5, 1264 b 4 ff.: „Sonderbar ist es auch, daß Sokrates aus der Vergleichung mit den Tieren, bei denen doch gar keine Hausverwaltung (oikonomía) besteht, den Beweis hernimmt, daß die Weiber ganz dieselben Geschäfte wie die Männer betreiben müßten." (Übersetzung Susemihl/Kullmann, vgl. Schütrumpfs Kommentar zur Stelle, II/III 1991, S. 213)

Die Arbeitsteilung und die ihr korrespondierenden Eigenschaften sind nach dem weltweit verbreiteten Schema „Drinnen/Draußen" geordnet: „Drinnen" die Frau, schwach, ängstlich/vorsichtig, bewahrend und deshalb auch für eine sitzende Tätigkeit geeignet; „Draußen" der Mann, stark, tapfer und verteidigungsbereit, für Bewegung und Außentätigkeit geschaffen. Vgl. die ausführliche Auflistung der Eigenschaften *Hist. anim.* IX 1, 608 a 35 ff., Buch III 140, 6 und 20 f. mit dem dazugehörigen Kommentar und V, S. 314 ff.

43 b 27 „für die Gemeinschaft": Vgl. o. zu 43 a 12. Nach U. Meyer, 1998, S. 51 f., verwendet der Verfasser von Buch I „diesen Begriff, um das in seiner Sicht äußerst unterschiedliche, jedoch in seinen Funktionen komplementäre ‚ökonomische' Handeln des Hausvaters einerseits und der Ehefrau andererseits im gegenseitigen Verhältnis zu beleuchten." Koinonia impliziere Gemeinbesitz und Gemeinwirtschaft und weise darauf hin, daß das Zusammenleben im Haus durch die Wertvorstellung der Eintracht (homonoia) bestimmt sei. Die große Bedeutung der Eintracht zwischen den Ehepartnern hebt auch der Autor von Buch III, 146, 13 ff., hervor.

44 a 1 f. „schutzbedürftiger": Siehe auch Platon, *Gesetze* VI 21, 781a. Musonios scheint eine abweichende Meinung vertreten zu haben, wenn er auch von den Frauen Verteidigungsbereitschaft fordert, siehe Einleitung IV, S. 263. Vgl. z. B. A. Degand, „‚Wie im Prozess um einen Esel' – Geschlechterrollen in der islamisch-juristischen Literatur des 7./13. bis 9./15. Jahrhunderts", in: Jochen Martin/Renate Zoepffel (Hg.), 1989, S. 643–675, S. 652 ff.: Ängstlichkeit als ein typisch weibliches Verhalten.

44 a 6 f. „die Kinder": Die Aussage ist klar und einfach, wenn opheleia (ὠφέλεια) als „Beistand, Hilfe" verstanden wird, nicht als „Nutzen", wie es auch möglich wäre. Bei Thukydides kommt das Wort häufig in der ersten Bedeutung vor, siehe z. B. III 82, 6: „Denn nicht mit den gültigen Gesetzen

waren das Vereine zu gegenseitiger Hilfe, sondern gegen die bestehende Ordnung solche der Raffgier." (Übersetzung G. P. Landmann) Vgl. auch Platon, *Lysis* 217 a: der gesunde Körper bedarf weder der ärztlichen Kunst noch der Hilfe (opheleia). Weitere Belegstellen bei Liddell/Scott. Ulrich Victor, 1983, S. 127 f., brauchte also gar nicht umständlich auf Aristoteles, *Hist. anim.* VI 6, 563 b 9–12 und *EN* X 9, 1180 a 1 f., hinzuweisen, wo derselbe Aspekt der elterlichen Fürsorge, aber unter Benutzung des Wortes epimeleia (ἐπιμέλεια), zur Sprache kommt. Interessant ist dagegen Victors Hinweis auf die Textumstellung, die ein Schreiber oder Korrektor (des Hyparchtetypus ζ oder eines seiner Vorfahren) im überlieferten Text vorgenommen hat: Zur Zeugung tragen die Elternteile auf verschiedene, je eigene Art bei, den Nutzen ziehen sie gemeinsam (γένεσιν ἴδιον – ὠφέλειαν κοινήν). Anlaß dafür braucht aber nicht der Wortgebrauch gewesen zu sein, sondern der Anstoß kann auch in der behaupteten Gemeinsamkeit der Zeugung gelegen haben. Auch Platon spricht zwar (*Gesetze* I 636 c) von der ‚Gemeinsamkeit der Erzeugung' (κοινωνία τῆς γεννήσεως) bei Mann und Frau, und das bestätigt aus ‚biologischer' Sicht Aristoteles (*De gen. anim.* 2, 1, 732 a 7 ff.), aber nach verbreiteter Vorstellung war nur der Mann bei der Zeugung aktiv, während die Frau dazu lediglich den Nährboden lieferte; siehe III 143, 1 ff. und 12 ff. mit Kommentar sowie Einleitung V, S. 353, zu griechischen Zeugungstheorien.

44 a 7 f. „Ernährung ... Erziehung": Siehe dagegen Xenophon, *Oikonomikos* VII 12, wo es heißt, daß die Eltern gemeinsam beraten werden, wie die Kinder am besten zu erziehen seien. – Hier kommt eine weitere Arbeitsteilung in den Blick, die sich offenbar auch sprachlich niederschlagen konnte, insofern das Kind in seiner Beziehung zur Mutter *teknon* hieß, wodurch „das Hervorgebrachte, Geborene", zu dem auch affektive Beziehungen bestanden, hervorgehoben wurde, in der zum Vater aber *pais*, womit der Aspekt der Nachkommenschaft betont wurde (siehe Marieluise Deißmann-Merten, 1986, hier bes. S. 268 f.). Auch in der verbreitetsten Zeugungstheorie (siehe Einleitung V, S. 353) spiegelte sich diese Arbeitsteilung. Nach Aristoteles (*EN* VIII 14, 1161 b 27) liebt die Mutter ihre Kinder mehr als der Vater.

Was die tatsächlichen Leistungen griechischer Eltern für ihre Kinder angeht, so ergeben die Quellen ein anderes Bild. Die geschlechtsspezifische Rollenverteilung wurde zwar nicht angetastet, aber es wurde offenkundig kaum Wert darauf gelegt, daß die Bezugspersonen des Kindes die eigenen Eltern waren. In den ersten drei Lebensjahren des Kindes ist vor allem die Amme, die meistens eine Sklavin ist, für die Ernährung ebenso wie für die moralische Früherziehung zuständig, mehr als die Mutter, aber auch der Vater kann sich durchaus liebevoll mit dem Kleinkind abgeben. Auch die Lebensphase zwischen dem dritten Lebensjahr und dem Eintritt in die Schule,

der meist mit dem siebten Lebensjahr erfolgt, wenn das Kind als ‚verständig' geworden gilt, ist im allgemeinen durch das Spielen, eher unter Aufsicht der Amme, gekennzeichnet, wobei die Kinder aber auch schon durch Nachahmung die Tätigkeiten der Erwachsenen erlernen sollen. Platon und Aristoteles sehen in ihren Staatstheorien für dieses Lebensalter bereits eine öffentlich beaufsichtigte moralische Erziehung vor. Mit dem Schuleintritt wird für die Knaben offenbar der Paidagogos, auch er meistens ein Sklave, der das Kind in die Schule bringt und überwacht, die wichtigste Bezugsperson: Siehe dazu insgesamt Deißmann-Merten, 1986, S. 287 ff. Herodot bemerkt (I 136, 2), daß bei den Persern die Kinder bis zum fünften Lebensjahr bei den Frauen aufwuchsen und ihre Väter nicht zu Gesicht bekamen, was dafür spricht, daß es bei den Griechen überwiegend anders war. Der heranwachsende Knabe scheint dann den Vater häufiger bei seinen Aktivitäten begleitet zu haben. In Xenophons *Gastmahl* z. B. kommt der junge Autolykos zusammen mit seinem Vater zu dem Fest, das Kallias ihm zu Ehren gibt, und das Symposion wurde gerade auch als Stätte der Erziehung angesehen. Die Diskussion der Sokratiker maß dem Thema Erziehung große Bedeutung bei, sei es auch nur beim Thema des Versagens großer Männer in der Erziehung ihrer Söhne. Platon z. B. beanstandete (*Gesetze* III 694 c–695 b) an dem ansonsten idealen älteren Kyros, daß dieser, beständig auf Kriegszügen, seine Pflichten in der Oikonomia vernachlässigt und die Erziehung der Kinder den Frauen und Eunuchen überlassen habe (siehe dazu den Kommentar von Klaus Schöpsdau, 1994, S. 462 f., mit weiteren Quellenstellen, sowie Einleitung II, S. 176, unter Platon). Im *Protagoras* (325 c–d) dagegen nennt Platon Amme, Mutter, Paidagogos und den „Vater selbst" als diejenigen, die ein Kind moralisch erziehen, „sobald es nur versteht, was zu ihm geredet wird", und in den *Gesetzen* (IX 859 a) sollen die niedergeschriebenen Gesetze „das Wesen liebevoller und verständiger Väter und Mütter" an sich tragen. Zur Erziehung durch das Vorbild des Hausherrn siehe 45 a 8–11 und III 143, 5 f.

Kapitel 4 – Über den Umgang mit der Frau (1344 a 8–44 a 22)

Inhalt: Der Verfasser wendet sich jetzt dem konkreten Umgang mit der Ehefrau zu. Insgesamt bleibt dieser Abschnitt sehr pauschal. Ob die zu Beginn genannten ‚Gesetze' (νόμοι) sich auf öffentliche Regelungen beziehen, die dann allerdings gar nicht in die Kompetenz eines einzelnen Hausherrn fallen würden, muß offen bleiben. Mit dem Stichwort der „Schutzflehenden" (ἱκέτις), als welche die Ehefrau zu betrachten sei, ist offenbar die ethisch-religiöse Verpflichtung des Hausherrn für den damaligen Leser zur Genüge umrissen. Als Begründung für die Aufforderung, die Frau nicht schlecht zu behandeln, wird allerdings sehr rational nur auf die dadurch gewährleistete

Vermeidung von Vergeltung seitens der Frau verwiesen. Auffällig ist, daß das schwerstwiegende Unrecht (ἀδικία) des Ehemannes, der Ehebruch, erläutert wird, nicht aber ein entsprechendes der Frau. Die Erziehung der Frau zu einer den eigenen Vorstellungen angepaßten, auch bei Abwesenheit zuverlässigen Hausfrau steht im Mittelpunkt, wird aber auch nur ganz allgemein angesprochen. Grundlage für das Gelingen dieser Erziehung ist das möglichst jugendliche Alter der Frau bei der Eheschließung, was mit einem Hesiod-Vers belegt wird. Ob der Verfasser auch eine sexuelle Erziehung im Auge hatte, läßt sich nicht eindeutig klären. Nicht einmal die Aufgaben der Frau im Haus werden, wie z. B. in Buch III, aufgezählt (wenn man nicht das vorangehende Kapitel mit seinen Nennungen weiblicher Charaktereigenschaften als eine derartige Aufzählung ansehen will). Angesichts dieser Undifferenziertheit der Angaben erstaunt heutige Leser dann wieder, daß die ‚Kosmetik' als unehrliche Maskerade ausdrücklich gerügt wird.

44 a 8 „Regeln": Nach Ulrich Victor, 1983 (S. 129), ist der überlieferte Text nicht zu halten, weil kein Schriftsteller der Antike jemals eine solche Zeile geschrieben hätte. Die überlegte Einleitung („zuerst nun") spreche gegen die Vermutung, es handle sich um eine vorläufige Formulierung, etwa in einem Konzept. Victor sieht aber keine überzeugende Möglichkeit, den Text zu heilen. Es fragt sich, ob überhaupt Heilungsbedarf besteht. Das „Zuerst nun" ist zu vergleichen mit anderen Einleitungen neuer Textabschnitte: 43 a 25, 43 b 7 f., 44 a 23. Nachdem der Autor die normativen Grundaussagen über das Geschlechterverhältnis in Kapitel 3 behandelt hat, knüpft er wieder an den Anfang des ‚Frauenkapitels' an (43 b 7): „In dem, was die Menschen angeht, steht an erster Stelle die Sorge für die Frau" und setzt wieder mit dem wichtigsten Punkt des nun zu behandelnden Stoffes, den „Details des Alltagslebens" ein. Hier zeigt sich erneut der Lehrbuchcharakter der Schrift. Auf ihn scheint mir auch die überschriftartige Formulierung „Gesetze/Regeln gegenüber der Ehefrau und das Kein-Unrecht-Tun" zurückzuführen zu sein. Hartung übersetzte: „Erstes Gesetz also in Bezug auf das Weib ist: kein Unrecht zu tun". Vgl. III 142, 19 mit Kommentar, die leges, die der Mann im Umgang mit der Frau beachten soll.

Nomos kann ‚Gesetz', aber auch ‚Brauch, Regel' heißen, siehe u. a. Kenneth J. Dover, 1974, S. 256 mit Stellenbelegen, und Hartmut Wilms, 1995, S. 185, mit Verweis auf B. A. van Groningen, *In the Grip of the Past: Essay on an Aspect of Greek Thought*, Leiden 1953, S. 11 f.: Nomos als „immer wiederkehrende Verhaltensweise". Es ist also unklar, ob der Verfasser hier an allgemeine, von einem Gesetzgeber – gleichgültig ob das eine mehr oder weniger legendäre Persönlichkeit wie Lykurg oder Solon oder eine Volksversammlung ist – erlassene Vorschriften denkt oder ob es sich um ungeschriebene Gesetze (ἄγραφοι νόμοι) handeln soll. Platon gebraucht in

den *Gesetzen* das Wort in beiden Bedeutungen, siehe z. B. 722 d–e; 780 a; 793 a, 842 d, dazu den Kommentar von Klaus Schöpsdau, 1994, S. 129; 357; 370 zu 681 c. Buch III, 721 a, beginnt die gesamte Gesetzgebung für die Polis mit den Ehegesetzen (γαμικοὶ νόμοι), wobei zuerst Heiratsalter und Pflicht zur Heirat behandelt werden (zitiert o. unter 43 b 23 ff.). Bei Aristoteles heißt es (*EN* V 3, 1129 b 19 ff.): „Das Gesetz schreibt vor, die Werke des Tapferen zu verrichten, also seinen Posten nicht zu verlassen, nicht zu fliehen und nicht die Waffen wegzuwerfen, ebenso die Werke des Besonnenen, also nicht Ehebruch zu treiben und Gewalttaten zu begehen, und die des Sanftmütigen, also nicht zu schlagen oder zu schimpfen." Nach Franz Dirlmeier (1960, S. 401) bedeutet ‚Gesetz'/nomos hier, wie im *Kriton*, die Gesamttradition der Polis, ihren Gemeingeist. Xenophon spricht im *Oikonomikos* (VII 30), von dem „Gesetz, das Mann und Frau verbindet; und wie Gott sie zu Partnern machte bei der Zeugung von Kindern, so bestellt das Gesetz sie als Partner in der Verwaltung des Hauswesens". Stephanus hat hier im Text bei der zweiten Nennung von „Gesetz" den erläuternden Zusatz „des Hauses" (τοῦ οἴκου) eingefügt; weder Klaus Meyer noch Sarah B. Pomeroy gehen in ihren Kommentaren auf die Problematik ein. Siehe auch VII 16: Die Frau soll zur Vermehrung des Hauswesens beitragen, wozu die Götter sie aufgrund ihrer Natur befähigten und was auch der ‚nomos' zuläßt. Hier übersetzt Meyer mit „Sitte", Pomeroy läßt „law" stehen. – Aristoteles (*Pol.* I 12, 1259 a 39 ff.) bezeichnet die „Herrschaft" des Ehemannes über die Frau, da sie über eine Freie ausgeübt wird, als eine „politische" (er vergleicht sie mit der Aristokratie: *EN* VIII 12, 1160 b 32 f.), in der es deshalb Gerechtes und Ungerechtes gebe (vgl. o. Kommentar zu 43 a 4, S. 415, sowie Einleitung II, S. 188 f.), und wo es das gibt, darf keine Willkür herrschen. Vgl. V 1134 a 30 ff.: „Das eigentliche Gerechte ist unter Menschen, die unter sich ein Gesetz haben. Und ein Gesetz ist da, wo es Ungerechtigkeit gibt. Denn das Recht ist die Scheidung von Gerechtem und Ungerechtem." Der Verfasser könnte also entweder meinen, daß der Umgang mit der Ehefrau nicht willkürlich sein, sondern bestimmten, festen Regelungen unterliegen solle, die der Hausherr der Tradition entnehmen oder der eigenen Vorstellung entsprechend gestalten könnte, aber jedenfalls einhalten muß, damit sozusagen Rechtssicherheit für die Ehefrau innerhalb des Oikos herrscht. Hierzu wären die Regeln (nomoi basilikoi) zu vergleichen, mit denen der jeweils für ein Symposion gewählte Symposiarch autoritär das Mischungsverhältnis von Wein und Wasser, die Gefäßgröße, Gesprächsform und -thema sowie u. U. Strafen festlegte, oder die „Hausordnung" (nomos syssitikos) der Gnathaina aus Alexandria, in der diese berühmte Kurtisane (in einer Art Parodie auf die philosophischen Nomoi?), bestimmte, wie die Gäste sich während eines Besuchs bei ihr und ihrer Tochter zu benehmen hätten. Der noch erhaltene Beginn lautete: „Die hier niedergeschriebene Ordnung ist für alle recht und billig [...]" (Kallimachos Fragment 433 Pfeiffer

= Athenaios, *Deipnosophisten* XIII 585. Siehe James N. Davidson, 1999, S. 128). Oder der Autor könnte einen Gesetzgeber im Auge haben, wie Platon ihn in den *Gesetzen* entwirft (vgl. o.), der das Recht hat, in den Oikos hinein zu regieren. Dann hätte der Hausherr sich derartigen Gesetzen der Polis für den Umgang mit der Ehefrau zu unterwerfen, und sie müßten ihrerseits Bestandteil der politischen Techne sein, was eine Erklärung dafür liefern könnte, weshalb der Autor im Rahmen seiner oikonomischen Techne auf diese Gesetze nicht näher eingeht, sondern nur deren Einhaltung verlangt. Ulrich Meyer, 1998, S. 279, verweist, unter Berufung auf U. K. Jacobs, *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung. Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte* 16, Köln/Wien, 1987, auf Benedikt von Nursia, der um 540 n. Chr. als Grundlage der sozialen Beziehungen im Kloster neben den Abt auch die Regel (regula, lex) stellt.

In Buch III wird (140, 7 f.) ebenfalls auf scriptas leges verwiesen, welche die Aufgaben der Hausfrau innerhalb des Hauses regeln, siehe den Kommentar zur Stelle. Buch III kann demnach nicht, wie man angenommen hat, die hier in Buch I erwähnten „Gesetze" enthalten und kann auch nicht die in dem Schriftenverzeichnis des Hesych genannten „Gesetze für den Mann und die Ehefrau" (νόμοι ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς) darstellen, sondern beide Bücher, I und III, verweisen entweder auf eine dritte Schrift oder auf sonst irgendwo festgelegte Regelungen. Wenn Aristoteles (*Pol.* IV 15, 1299 a 22) von dem Amt des „Frauenaufsehers" (γυναικονόμος) als einem Teil der „öffentlichen Verrichtungen" (πολιτικαὶ ἐπιμέλειαι) spricht, so ist aber eher an das Auftreten der Frauen in der Öffentlichkeit zu denken, nicht an den innerhäuslichen Umgang der Ehepartner mit einander. Vgl. Kommentar zu III 140, 12–14.

Aufschlußreich für die Bedeutung, die einem wohlgeordneten Leben im Oikos für die Polisordnung beigemessen wurde, ist die Rede, die Isokrates den idealen König Nikokles von Salamis an seine Untertanen halten läßt (or. III, siehe auch Kommentar zu III 144, 14). Der König gibt den Bürgern Anregungen zur richtigen Lebensweise und zum politischen Leben (10), wobei Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit als die wertvollsten Tugenden hervorgehoben werden (29, 43 f.). Wesentlich ist es, die Frau und die Kinder zu lieben und keinen Ehebruch zu begehen (36 ff., vgl. gleich u.). Hinsichtlich der Kinderzeugung müssen alle Kinder vom Vater und von der Mutter her ihre Herkunft auf gleiche Abstammung zurückführen können (42), und nicht nur in der Polis, sondern auch im eigenen Haus sollen die Bürger für Eintracht sorgen (41). Die normativen Regelungen sind also keineswegs auf die Demokratie beschränkt, was sich ja auch bei den Philosophen und ihren Vorstellungen von den Aufgaben des Gesetzgebers zeigt. Vgl. zu Gesetzgebung und Frauen auch Platon, *Gesetze* VI 21, 781 a, Aristoteles, *Pol.* II 9, 1269 b 19–22, 1270 a 6–8; VII 16, 1334 b 29 ff.

44 a 9 „Nicht Unrecht tun“: Zu adikia als Ungerechtigkeit und „Vergehen gegen die Gesetze der Polis“ (Franz Dirlmeier, 1960, S. 399) siehe Aristoteles, *EN* V 4, 1130 a 24 ff.: „Ferner wenn einer des Gewinnes wegen Ehebruch treibt und noch Geld dazu bekommt, der andere aber es aus Begierde tut, Geld drauflegt und Schaden erleidet, so scheint der zweite eher zügellos zu sein als unersättlich, der erste aber ungerecht, aber nicht zügellos. Dies offenbar, weil der Gewinn das Motiv war.“ Vgl. auch Isokrates, *Nikokles* 40: Der König verabscheut solche Männer, die zwar heirateten und mit ihrer Frau eine Gemeinschaft für das ganze Leben (κοινωνία παντὸς τοῦ βίου) begründeten, dann aber damit nicht zufrieden seien und aus Vergnügungssucht ihrer Frau Unrecht täten, von der sie doch selbst kein Leid erfahren wollten. Während sie sich in den anderen menschlichen Beziehungen tadellos verhielten, seien sie in der Ehe verantwortungslos, obwohl diese als die engste und wichtigste aller Partnerschaften besonders sorgfältig gepflegt werden müßte. Vgl. dazu Michel Foucault, 1986, S. 217 f. Kenneth J. Dover, 1974, S. 181 f., kommt aufgrund der nicht-philosophischen Quellen zu dem Ergebnis, daß *Unrecht tun* (ἀδικεῖν) manchmal „seems to mean little more than acting in a way which the person affected finds disadvantageous“, z. B. Demosthenes, or. XLIX 68, Isokrates, or. XVIII 63, Lysias, or. VI 15, usw. Vgl. auch die ganz ähnliche Ermahnung hinsichtlich der Skavenbehandlung u. 44 a 29 f., wo allerdings ὑβρίζειν gebraucht ist.

44 a 9 „selbst keinen Schaden erleiden“: Wie oben 43 a 22–24 fügt der Autor unmittelbar nach der Systematisierung des Stoffes eine kurze Erläuterung ein, hier um den Nutzen der für notwendig gehaltenen Verhaltensweise sofort klar zu machen. Man könnte fast von pädagogisch geschicktem Vorgehen sprechen. – Vgl. III 145, 22 ff.; Grundlage ist der Gedanke der Wiedervergeltung, der nach Aristoteles, *EN* V 8, 1132 b 21, von den Pythagoreern als „das Gerechte schlechthin“ angesehen wurde. Der Autor befindet sich also hier bereits im Bereich pythagoreischer Lehre. Nach der Formulierung in den *Magna moralia* I 33, 1194 a 29, gehört auch noch der „Satz des Rhadamanthys“ in diesen Umkreis, den Aristoteles gleich im Anschluß (1132 b 25 f.) erwähnt und der lautet : „Wenn er leidet, was er getan hat, so ist gerades Recht geschehen.“ Vgl. Hesiod, *Megala Erga*, Fragment 286, dazu M. L. West, 1978, S. 25. Grundlegend Albrecht Dihle, 1962, bes. S. 30 ff. Zur Akzeptierung des Rechts auf Vergeltung im allgemeinen Alltag siehe Kenneth J. Dover, 1974, S. 182 mit Quellenstellen, z. B. Demosthenes, or. LIX 15. – Zur Vergeltung von ihr erwiesenen Wohltaten durch die Frau siehe auch Theophrast, Einleitung II, S. 201 f. Vgl. Th. Scaltsas, „Reciprocal Justice in Aristotle's Nicomedian Ethics“, *Archiv f. Geschichte der Philosophie*, 77, 1995, S. 248–262. Die Rache der durch ein „Doppelbett des Mannes“ (Euripides, *Andromache*, Vers 909) zutiefst verletzten Ehefrau ist im Mythos bzw. in der

Tragödie, besonders des Euripides, ein öfters behandeltes Thema, vgl. u. 44 a 12 zu den außerhäuslichen Beziehungen.

44 a 10 „der allgemeine Brauch": Ulrich Victor, 1983, korrigiert den überlieferten Text und übersetzt: „das geschriebene (idios) und das ungeschriebene Gesetz", unter Berufung auf Aristoteles, *Rhet.* I 10, 1368 b 7: „Das Gesetz aber ist teils ein besonderes (idios), teils ein allgemeines. Ein besonderes Gesetz nenne ich das, nach dessen Vorschriften Staaten verwaltet werden, ein allgemeines aber das, was ungeschrieben bei allen Menschen anerkannt zu werden scheint." Victor versteht (S. 130, vgl. S. 132 f. mit Beispielen) unter „besonderen Gesetzen" Eheverträge, wie sie aus ptolemäischer Zeit überliefert sind; siehe dazu Einleitung V, S. 334 f. Daß aus klassischer Zeit derartige Verträge nicht bekannt sind, wie Victor selbst erwähnt, scheint mir nicht das ausschlaggebende Problem dieser Interpretation zu sein, sondern es liegt darin, daß die Berufung auf die Aristoteles-Stelle nicht überzeugen kann. Dort wird eindeutig davon gesprochen, daß das besondere, geschriebene Gesetz das öffentliche Leben regele („nach dessen Vorschriften Staaten verwaltet werden" – πολιτεύονται). Was innerhalb des Oikos vor sich geht und durch Privatverträge geregelt wird, unterliegt weitgehend nicht der inhaltlichen Regelung durch die Polis; siehe zu 44 a 8. Die Sphären sind getrennt, soweit nicht allgemeine Interessen betroffen sind wie z. B. bei Fragen des Erbrechts oder der Adoption, durch welche das Bürgerrecht erlangt werden könnte. Zu vergleichen ist in diesem Zusammenhang auch Iamblich (*Vita Pyth.* 47), demzufolge Pythagoras in seiner Krotoniatischen Rede vor dem Rat der Tausend (siehe gleich u. zu 44 a 10) auch sagte: „Für die Beziehung zur Frau als Lebensgefährtin gilt: die Bündnisse mit andern werden auf Schreibtafeln und Säulen niedergelegt, der Bund mit der Frau – in den Kindern."

Das ungeschriebene Gesetz ist, da es bei allen Völkern gilt, von den Göttern erlassen (Xenophon, *Mem.* IV 4, 19 ff., in Zusammenhang mit dem, allerdings rein rational erklärten Inzestverbot, vgl. Gunnar Rudberg, 1939, S. 44 ff.; Klaus Döring, 1998, S. 196) oder vergleichbar den allgemeinen, von der Natur selbst vorgegebenen Prinzipien: so Demosthenes, or. XVIII 275, die Natur schreibe Mitleid mit schuldlos Scheiternden im ungeschriebenen Gesetz vor. Siehe dazu auch Dover, 1974, S. 82, 268 f. Immer noch grundlegend R. Hirzel, „*ἄγραφος νόμος*", *Abh. Sächs. Akad.* XX 1, Leipzig 1900; V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954, S. 22–50 und 167–172.

44 a 10 f. „die Pythagoreer": Vgl. III 142, 20 in der Variante Γ mit dem Kommentar. Bei Iamblich, *Vita Pyth.* 48 (aus der Rede des Pythagoras vor dem Rat der Tausend in Kroton) heißt es: „Beherzigt, daß ihr eure Frau wie eine Schutzflehende unter Trankopfern vom Herd aufgehoben und so im Angesicht der Götter ins Haus geführt habt" (vgl. auch 143, 24, mit dem Kommentar),

und 84 (als eines der ‚Akusmata', welche das Leben der Pythagoreer regelten): „Die eigene Frau nicht verjagen, denn sie ist eine Schutzflehende, daher führen wir sie vom Herd aus zum Hochzeitslager und empfangen sie durch Handschlag". Nach Walter Burkert, WuW, S. 154, enthält der gesamte Iamblich-Passus über die Krotoniatischen Reden des Pythagoras „in allen seinen Teilen aristotelisches Gut", woraus Ulrich Victor, 1983 (S. 130), den Schluß zieht, daß der Autor von Buch I hier auf die Schrift des Aristoteles über die Pythagoreer zurückgreife. Bei der Vielzahl von pythagoreischen Einflüssen, die sich in der *Oikonomik* aufzeigen lassen, stellt sich aber die Frage, ob es nicht eine eigene pythagoreische Oikonomia gab, welche die gesamte Tradition schon vorher beeinflußt hat; siehe dazu Einleitung I, S. 79–98 zu den Pythagoreern.

Victor, 1983 (S. 130 ff.), erkennt in dem Pythagoreer-Zitat lediglich einen Hinweis auf Volkstümliches, in diesem Fall das Hochzeitsritual, als dessen Teil er die Aufnahme der Frau vom Herd zu erweisen sucht (unter Hinweis auf M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 2. Auflage 1955, S. 78 f., sowie N. D. Fustel de Coulanges, *Der antike Staat, Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, mit einer Einleitung von K. Christ, Stuttgart 1981, III „Das heilige Feuer", S. 42 ff.), allerdings nicht überzeugend, denn die Quellen erwähnen nichts dergleichen. Der Herd ist zwar allgemein der Ort des Bittflehens (siehe z. B. Andokides, *Über die Mysterien*, 44) als Zentrum des Hauskults. Bei der Überprüfung der zukünftigen städtischen Amtsträger (Dokimasie) wurde in Athen auch danach gefragt, ob der Kandidat einen Apollon Patroos und einen Zeus Herkeios habe und wo deren Altäre seien (*Staat der Athener* 55, 4, vgl. Herodot VI 68). Um diesen Herdaltar wird das neugeborene Kind bei der Zeremonie der Amphidromie herumgetragen und damit in die Familie aufgenommen, und an ihn werden auch neugekaufte Sklaven und die Braut zur Aufnahme in den Familienkult herangeführt (siehe dazu Fustel de Coulanges, IV 2, die Heirat, S. 64 ff., 66 f., Walter Burkert, 1977, S. 384; Jean-Pierre Vernant, 1988, S. 155–201; dagegen M. H. Jameson, 1990a, S. 92–113) aber es gibt, soweit ich sehe, keinen Beleg dafür, daß die Braut sich im Verlauf des Hochzeitsrituals als Bittflehende an den Herd setzen und vom Hausherrn von dort aufgenommen werden mußte (siehe dazu Einleitung V, S. 335). Mir scheint eher, daß die Pythagoreer mit dem allgemeinen Bild einer Bittflehenden am Altar (vgl. L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford 1962, S. 136 f.) die Schutz und Respekt fordernde Stellung der Frau beim Eintritt in die Ehe sinnfällig darstellen wollten. Zur Schutzwürdigkeit der Bittflehenden siehe auch Hesiod, *Erga*, Vers 327 f.: „Gleichen Frevel begeht, wer dem Gast, wer dem, der um Schutz fleht/ Leid antut [...]."

44 a 11 f.: „der Frau kein Unrecht zufügen": Zum griechischen Text siehe Ulrich Victor, 1983, S. 132, Walter Burkert, WuW, S. 152, Anm. 12, und Mi-

chael von Albrecht, *Iamblich*, *Vita Pythagorica*, S. 264, Anm. 39. Der Sinn ist klar.

44 a 12 „Unrecht des Mannes“: wiederum zur direkten Erläuterung fügt der Verfasser sofort ein konkretes Beispiel für das Unrechttun an, sicherlich das schwerstwiegende: der Ehebruch. Siehe dazu Einleitung V, S. 335 ff.

44 a 12 „außerhalb des Hauses“: Vgl. Hesiod, *Erga*, Vers 365: „Besser im Hause das Gut; denn leicht bringt Schaden das Draußen (τὸ θύρηφι)“; Euripides, Frg. 1063, 4: die Augen lieben das Vergnügen draußen (θύραθεν ἡδονή), sowie Zeile 12: wenn die Wünsche und Gedanken einer Frau draußen vor der Tür weilen (θὐραζ‘ ἔχει), siehe den vollständigen Text Einleitung V, S. 315 f. Bedenkt man, daß der Raum für die Symposien, der andrōn, Teil des Hauses als Gebäude ist, so gilt entweder der Umgang mit den beim Symposion anwesenden Hetären (siehe V, S. 336) nicht als „sexuelle Beziehung außerhalb des Hauses“, vielleicht auch, weil es sich um Sklavinnen handelt, oder der andrōn wurde konzeptionell nicht als Teil des Oikos aufgefaßt. Siehe dazu den Kommentar zu 1345 a 24 ff.

44 a 13–15 „den ... Umgang“: Der Sinn dieses Ratschlags läßt sich nicht eindeutig klären. Die Frage ist nicht nur, wer eigentlich als Subjekt zu denken ist – der Mann oder die Frau oder beide, oder zuerst der Mann, dann die Frau –, sondern auch, ob vom täglichen Umgang der Eheleute miteinander allgemein oder in speziell sexuellem Sinne die Rede ist. Ulrich Victor (1983) hat sich in seinem Kommentar (S. 134–137) sehr verdienstvoll um eine Klärung bemüht. Zunächst stellt er fest, daß Umgang (homilia) von Zusammenleben (synousia) der Sache nach nicht unterschieden sei. Vgl. 44 a 22 und 29, wo das Wort in neutralem Sinn gebraucht ist. Zur Verdeutlichung der Unklarheit des Textes stellt Victor dann elf Übersetzungsversuche einander gegenüber, die es verdienen, genau zitiert zu werden:

Translatio vetus (3. Viertel 13. Jh.?): „De homilia autem neque sic ut egeant neque sic etiam, ut absentibus nequeant abstinere, sed ita morigerare, ut sufficienter habeant presente et absente.“

Translatio Durandi (1295): „De coito vero nec indigere nec tamquam absentium continere non posse, sed talibus uti, quod sufficiat presente et non presente.“

Leonardo Bruni (1420): „In usu vero ut neque desit presentibus nec absentibus impotens sit acquiescere, sed ita assuefieri ut sufficienter se habet in presentia et absentia.“

Joachim Camerarius (1581): „Ad usum vero congressumque quod attinet, ne ille desideretur praestandum est, neu propter absentiam quieti locus non sit. Sed asuescendo conciliabitur quod satis sit praesentibus et absentibus.“

Schlosser (1798): „Zu dem Verhalten gegen die Ehefrau gehört aber auch, daß man sie nicht im Mangel lasse, und sie nicht nöthige, wegen des Abgangs ihrer Bedürfnisse auszuschweifen. Man muß sie vielmehr so halten, daß sie, ihr Mann mag gegenwärtig sein oder nicht, immer genug habe, und zufrieden sey mit dem, was da ist, und auch wenn Etwas fehlt es (*nicht,* R. Z.) entbehre."

Forster (1919): „As regards sexual intercourse, a man ought not to accustom himself not to need it at all nor to be unable to rest when it is lacking, but so as to be content with or without it."

Gohlke (1947, 1953): „Den Umgang richte man so ein, daß die eigene Abwesenheit der Frau weder den Wunsch noch die Unmöglichkeit gibt, sich auszuruhen, sondern man gewöhne sie daran, sich angemessen zu verhalten, ob man dabei ist oder nicht."

Armstrong (1952): „As regards the intercourse of marriage, wives should neither importune their husbands, nor be restless in their absence; but a man should accustom his wife to be content whether he is at home or away."

Tricot (1958): „En ce qui concerne les rapports intimes des époux, une femme ne doit ni s'en passer complètement, ni être incapable de demeurer en repos en l'absence du mari, mais le mari doit accoutumer sa femme à être également satisfaite présent ou non présent."

Laurenti (1967): „Quanto ai rapporti matrimoniali, le donne non devono importunare i mariti, né d'altra parte non essere in grado di star quiete durante la loro assenza: l'uomo deve abituare la donna a rimanere tranquilla, sia egli in casa o no" (Gleichlautend Natali, 1995).

Wartelle (1968): „Quant à la conduite du mari vis-à-vis de sa femme, elle doit obtenir que la femme n'ait pas à poser continuellement des questions à son mari quand il est là, et que l'absence de celui-ci ne la réduise pas à l'incapacité d'agir: le mari doit habituer sa femme à pouvoir faire le nécessaire, qu'il soit présent ou non."

Victor selbst übersetzt (1983): „Hinsichtlich der geschlechtlichen Beziehungen (soll man es so halten), daß man weder etwas entbehrt und auch nicht, daß man, voneinander getrennt, unfähig ist zu verzichten, sondern man sie daran gewöhnt, zufrieden zu sein, ob (der Mann) anwesend ist oder nicht."

Hinzuzufügen ist noch Hartung (1857): „Die Gesellschaft des Mannes anlangend muß sie ihn weder gar nicht vermissen noch auch, wenn er fern ist keine Ruhe haben, sondern so gewöhnt sein, daß sie sich zu helfen weiß, mag er fern oder nah sein."

Natali (1995, S. 43) kommentiert: „Il testo di questo passo è molto oscuro e incerto, ma il senso generale è che la donna sposata deve essere temperante, e piuttosto fredda sul piano erotico. Questi precetti di morigeratezza tentano di mettere norme ad una realtà in cui alla donna si attribuiva comunemente una sensualità molto più forte di quella maschile (cfr. ad esempio, Esiodo

frgm. 275), e l'uomo non considerava affatto la fidelta come suo dovere (cfr. ad esempio, Ps.-Demostene, Contro Neera, 122)."

Bei den mittelalterlichen, sehr wortgetreuen Übersetzern bleibt es mehr oder weniger offen, wie sie den Inhalt verstanden haben. Von den neusprachlichen Übersetzern fassen, bei allen Unterschieden im einzelnen (und in der jeweils zugrundeliegenden Textverbesserung), Schlosser, Hartung, Gohlke und Wartelle homilia als allgemeinen Umgang der Eheleute mit einander auf, Forster, Armstrong, Tricot, Laurenti/Natali und Victor glauben, daß der Verfasser hier nur den geschlechtlichen Eheverkehr im Auge habe. Victor möchte Mann und Frau gemeinsam zum Subjekt des ersten Teiles des Satzes machen, wofür ihm das überlieferte ἀπόντων zu sprechen scheint, und er verweist auf Musonios' Frage (vgl. Einleitung IV, S. 263 f.): „Wer ist, getrennt, so sehnsuchtsvoll wie der Mann nach seiner Frau und die Frau nach ihrem Mann?" Im zweiten Satzteil ist dann nach Victor „sicher der Mann in seiner traditionellen Rolle als Erzieher das Subjekt", wofür das folgende Hesiod-Zitat ebenso spreche wie Buch III 145, 2 ff., wo der Mann auch als Subjekt auftritt. Victor zieht das Fazit: „Über die nicht-sexuelle Seite der Beziehungen zwischen Mann und Frau wird ab 44 a 18 gesprochen."

Dagegen spricht m. E. einerseits schon die Tatsache, daß das einleitende μέν (a 8) zuerst in περὶ δὲ ὁμιλίας (a 13) seinen Gegenpart findet. Die vorher im Text auftauchenden Partikel δέ (a 9 und 12) gehören zur Erläuterung des männlichen Unrechts. Das heißt, mit *Über den Umgang aber* (περὶ δὲ ὁμιλίας) wird ein anderer Themenkreis angeschnitten, nämlich der der Erziehung der Frau, und das entspricht der Formulierung der Einleitung 43 a 23 f.: „[...] was den Umgang mit der Ehefrau angeht [...] daß man sie zu dem Wesen formt, das sie sein muß" (τὰ περὶ τὴν τῆς γυναικὸς ὁμιλίαν [...] ὁποίαν τινὰ δεῖ ταύτην εἶναι παρασκευάσαι). Es war für griechische Männer, die häufig vom Hause abwesend sein mußten, immer ein Problem, wie die Ehefrau, die ja vollständig von ihm abhängig sein *sollte*, sich ohne Aufsicht verhalten würde. Das zeigt auch gerade die von Victor selbst herangezogene Stelle aus Buch III. Im weiteren Umkreis dieser Stelle (144, 16 ff.) geht es zwar wohl auch um das sexuelle Verhalten (siehe den Kommentar zur Stelle), aber dann ist (145, 23 ff.) die Rede davon, daß eine freie Frau ihren Mann gleichermaßen lieben und fürchten solle, wie Sklaven ihre Herren und Bürger ihre Obrigkeiten, denn dann werde die Frau, ob ihr Mann nun anwesend sei oder nicht, sich immer genau so verhalten wie in seiner Anwesenheit, nämlich als Verwalter gemeinsamer Angelegenheiten. Ich verstehe also: Was den täglichen Umgang angeht, so muß der Ehemann die Frau so behandeln, daß sie weder Mangel leidet, noch daß im Fall einer Trennung beide in Unruhe sind, sondern er muß sie daran gewöhnen, sich angemessen zu verhalten, sei er nun anwesend oder abwesend. Dazu paßt nicht nur 44 a 29 f. (wieder homilia; siehe den Kommentar zur Stelle) zum Umgang mit den Sklaven

sehr gut, sondern auch die Schilderung, die bei Lysias (or. I 6) ein Angeklagter vor den Richtern, also in der Absicht, als untadeliger Ehemann zu erscheinen, davon gibt, wie er seine junge Frau zu Beginn der Ehe behandelt habe: er habe sich so verhalten, daß er sie weder unter Druck gesetzt noch ihr allzu sehr ihren Willen gelassen habe zu tun, was sie wollte. Er habe sie soweit möglich unter Aufsicht gehalten und ihr in gebührender Weise seine Aufmerksamkeit zugewandt. Eine wesentliche Unterstützung erhält eine allgemeine Auffassung der Stelle durch Hierokles (bei Stobaios IV 67, 24), wo die Sorge der Frau für das Hauswesen des auf Reisen abwesenden Gatten als Vorteil der Ehe aufgeführt wird, was sich bei Libanios (S. 1060, 24 ff.) wiederfindet (siehe dazu Karl Praechter, 1901, S. 79, vgl. Einleitung IV, S. 305). Der Satz ist in Buch I nicht eindeutig formuliert, so daß Leser sowohl an den allgemeinen als auch an den sexuellen Umgang denken konnten. Für letzteres spricht wieder die Aufmerksamkeit, die Plutarch in seinem Eheratgeber (vgl. Einleitung IV, S. 299) dem Thema widmet, wo es unter anderem (Nr. 47, vgl. u. S. 681) auch heißt, das Schlafgemach (thalamos) sei für die Frau Schule für gutes oder schlechtes Benehmen, aber daß *ausschließlich* davon die Rede sein soll, scheint mir nicht überzeugend. Siehe dazu und zur Frage von verdeckten Hinweisen auf sexuelle Verhaltensnormen auch an den Stellen III, 144, 16 ff. und 145, 4 f. die jeweiligen Kommentare und Einleitung V, S. 345. Vgl. auch Hierokles, bei Stobaios IV 67, 24, und Bryson, III 84, beide Einleitung IV, S. 305 f. und 275 f., siehe auch 99, S. 278.

44 a 16 f. „was Hesiod sagt“: *Erga*, Vers 699; siehe dazu den Kommentar von M. L. West, 1978, zu Vers 67 (mit Stellenangaben): Sitte/ἦθος erscheint im Epos häufig im Zusammenhang mit Frauen, Müttern und Dienerinnen und bezeichnet nicht den unveränderbaren Charakter, sondern ein Verhaltensmuster, das dem Einfluß seitens anderer unterliegt. Siehe auch O. Thimme, Φύσις, Τρόπος, Ἦθος, Diss. Göttingen 1935. Was die antiken Griechen unter „Jungfrau“ (παρθένος) verstanden, ist umstritten. *Erga*, Vers 519 ff. spricht Hesiod von der „jungfräulichen“ Tochter, die „die Werke der Aphrodite noch nicht kennt“, andererseits wird bei Homer (*Il.* XVI 180) das Kind einer unverheirateten Frau parthenios/παρθένιος, also „Jungfrauenkind“, genannt, so daß der Begriff die körperliche Unberührtheit wohl nicht in dem Sinne voraussetzt, wie wir ihn verstehen. Die bisherige Forschung kam deshalb zu dem Ergebnis, parthenos bedeute die geschlechtsreife, aber noch unverheiratete Frau, unabhängig davon, ob sie bereits Geschlechtsverkehr gehabt hat. Allgemein: L. Viitaniemi, „PARTHENIA – remarks on virginity and its meanings in the religious context of ancient Greece“, in: L. Larsson Lovén/ A. Strömberg (Hg.), *Aspects of Women in Antiquity. Proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Lives in Antiquity*, Göteborg 12–15 June 1997, Jonsered 1998, S. 44–57; S. 55: parthenoi bedeutet „unmarried young

females". G. Sissa (*Greek Virginity*, Cambridge/Mass./London 1990, frz. Orig.: *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris 1987) hat sich, ausgehend von der Person der Pythia und abschließend mit einer Untersuchung der Geschichte der Danaiden, intensiv mit der Frage beschäftigt (besonders Teil II: „The Virginal Body", S. 73–123; zur Forschungsgeschichte S. 76 ff.) und gelangt zu dem eindeutigen Ergebnis, daß die antike Medizin (S. 109–117, besonders Soranus, Galen schweigt zu dem Thema) das von Hebammen behauptete Vorhandensein eines weiblichen Hymens bestritt (vgl. auch I. Stahlmann, *Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches*, Berlin 1997, S. 104 ff.: „Der nicht existente Hymen"). Geschlechtsverkehr hinterlasse also am weiblichen Körper keine Spuren und sei deshalb nicht das Wesentliche am Verlust der Jungfräulichkeit. Zwar sei es eindeutig, daß trotzdem Jungfräulichkeit nicht als soziale, sondern als sexuelle Angelegenheit gegolten habe (S. 86), aber Geschlechtsverkehr und Jungfräulichkeit seien trotzdem in einer ‚Schamkultur' (Sissa verweist auf E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951) vereinbar, solange die sexuelle Aktivität unentdeckt bleibe (S. 87 ff.). G. Sissa schreibt, ihre Forschungen zusammenfassend („Maidenhood without Maidenhead. The Female Body in Ancient Greece", in: D. M. Halperin/J. J. Winkler/F. I. Zeitlin (Hg.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990, S. 339–364, Zitat S. 347): „If a parthenos carries on a premarital affair without losing the title, it can only be because the affair is unknown and hence nonexistent [...] Defloration can either be an episode that goes unperceived [...] or a catastrophe that brings death [...]: the difference lies with the father, the guardian of the treasure." (Zitiert nach I. Stahlmann, siehe o., S. 109, Anm. 118) Sissa sieht den Unterschied zwischen moderner und griechischer Auffassung „not in the contrast between a social status and a physical state, between an unmarried young woman and the victim of an anatomical assault, but in the value of a body as opposed to that of a sign" (S. 116 f.). Auf den Punkt bringe den Gegensatz die Frage, mit der Deianeira in den *Trachinierinnen* des Sophokles die Kriegsgefangene Iole begrüßt (Vers 308 f.): „Wer bist du, unglückseliges Mädchen (νεανίς) du?/ Noch Jungfrau (wörtlich: ‚unbemannt'/ἄνανδρος)? Mutter schon (wörtlich: hast du schon geboren/τεκνοῦσα)?" (S. 118)

Offen bleibt dabei aber die Frage, weshalb die Jungfräulichkeit der Frau für einen griechischen Mann dann wichtig war, wenn nicht die Gefahr bestand, daß ihm ein fremdes Kind untergeschoben wurde. Der Hesiod-Vers 699 erscheint auch bei Stobaios IV 22, 70, 98, S. 533 Hense, unter dem Stichwort ‚Werbung', d. h. also die richtige Wahl der Ehepartnerin, ein Thema, das bereits die Sieben Weisen beschäftigt hatte, siehe dazu Einleitung V, S. 330 f. unter Partnerwahl. In einem Gedichtfragment des Anakreon (417 PMG; von Elke Hartmann, 2000c, S. 387 f., als „Werbung um eine Hetäre auf dem Symposi-

on“ gedeutet) wird die Eroberung eines jungfräulichen Mädchens mit dem Zureiten und damit „Erziehen“ eines bisher ungezähmten Fohlens verglichen: „Fohlen, thrakisches – warum/ gehst du, schrägen Blicks mich musternd/ kalt mir aus dem Weg und denkst dir/ ich verstünde nichts Gescheit's?/ Keine Angst: gut würde ich dir/ fest das Zaumzeug überwerfen/ und am Zügel dich dann lenken/ um das Wendemal der Bahn!/ Aber so? auf Wiesen grast du/ tollst im Spiel nur her und hin [...]/ Der geschickte Pferdekenner/ fehlt dir halt, der Reitersmann!“ (Übersetzung J. Latacz) Aristoteles schreibt (*Hist. anim.* VII 1, 581 b 11 ff.), Mädchen müßten besonders in der frühen Jugend bewacht werden, weil ihre sexuellen Bedürfnisse dann am stärksten seien und deren Befriedigung ihre Sitten verderben würde. Es geht also weniger um die Keuschheit als Sittlichkeit, also den moralischen Aspekt der körperlichen Unberührtheit in dem spezifisch modernen eingeengten Sinn, sondern darum, daß noch kein Mann Einfluß auf die junge Frau und ihr Verhalten ausgeübt hat. Offenbar wurde die körperliche Inbesitznahme einer Frau in Verbindung gebracht mit dem seelisch-moralischen Einfluß auf sie (übrigens eine Vorstellung, die sich bis in den modernen Antisemitismus erhalten hat). Jungfräulichkeit bedeutete also uneingeschränkte Erziehbarkeit und war deshalb von Wert für den Mann. Vgl. Buch III 145, 8 f., und Xenophon, *Oikonomikos* VII 5.

Das bestätigt auch der Hinweis des Neupythagoreers Kallikratidas (bei Stobaios IV 28, 18, S. 688 He., vgl. Einleitung IV, S. 285): Wem es auf gute Nachkommenschaft ankomme, der solle ein zur Reife gelangtes (ἀκμάζουσα) junges Mädchen (παιδίον) heiraten. Denn die zum ersten Male heiratenden Frauen seien gut formbar und lenkbar, und sie nähmen das Gelernte gut auf (? – εὐφυῶς ἔχοντι). Siehe noch Nasir bei Martin Plessner, 1928, S. 70, aus Kapitel 3 über die Wissenschaft von der Leitung der Frau: „Eine Jungfrau ist besser (als eine Deflorierte), da sie Bildung, Anpassung an den Gatten hinsichtlich der Sitte und Gehorsam anzunehmen bereit ist.“ – Siehe dazu auch für die römische Kaiserzeit I. Stahlmann, Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches, Berlin 1997, S. 48 f.: virginitas als Voraussetzung weiblicher Erziehbarkeit.

Es ist also m. E. Ulrich Victor, 1983, zu widersprechen, wenn er sagt (S. 137), erst ab 44 a 18 werde über die nicht-sexuelle Seite der Beziehung gesprochen. S. 181 verweist Victor auf Xenophon, *Oikonomikos* III 10–13, einen Passus, der sehr wohl geschrieben sein könne, um den Inhalt des Hesiod-Verses wiederzugeben, wie ja Xenophon auch bei den Sprichwörtern einen knappen Text durch Anekdoten auszuschmücken pflege. „Man wird aber kaum annehmen wollen, daß der Hesiod-Vers dem Verfasser von Oec. I anläßlich der Ausführungen Xenophons als deren Quintessenz eingefallen ist.“ Bei Xenophon ist die erzieherische Funktion und Verantwortung des Mannes gegenüber der Frau zwar besonders stark betont, von se-

xuellen Beziehungen ist hier aber in keiner Weise die Rede, wenn man nicht annehmen wollte, daß jede Erziehung der Frau durch den Mann auch das sexuelle Verhalten der Frau mit beinhaltet haben müsse. Siehe zu den mores des Mannes, die dem Leben einer guten Ehefrau ein Gesetz auferlegen, Buch III 141, 7 ff. Auch die Wiederaufnahme der Sitten in Zeile 19 (vgl. u.), die hier dem körperlichen Schmuck gegenüber gestellt werden, spricht dafür, daß zunächst vom Charakter der Frau die Rede ist. Siehe auch die Kommentare von Klaus Meyer (1975, Anmerkung 61, S. 123 ff.) und Sarah B. Pomeroy (1994, S. 231 f.), jeweils zum Heiratsalter der Frau (zwischen 13 und 15 Jahren). Vgl. dazu und zur Erziehung der Frau insgesamt Einleitung V, S. 329 f. u. 331 ff.

44 a 18 „Freundschaft“: Der Gedanke ist verbreitet, vgl. z. B. Platon, *Gesetze* VI 5, 757 a, wo, allerdings in anderem Zusammenhang, die „alte, wahre Rede“ angeführt wird, daß „Gleichheit Freundschaft“ erzeugt. In Buch VIII 6 werden die drei Arten von Freundschaft und Liebe behandelt (es geht im Kontext allerdings eher um die Knabenliebe), und es heißt (837 b): „Die aus Entgegengesetztem hervorgehende Freundschaft nun ist heftig, wild und häufig der Gegenseitigkeit unter uns entbehrend, dagegen die aus der Ähnlichkeit eine milde und während des ganzen Lebens wechselseitige.“ Bei Aristoteles heißt es, *Pol.* IV, 11, 1295 b 24: jede Gemeinschaft (koinonia) beruht auf Befreundung (φιλικόν); und *EN* VIII 10, 1159 b 1 ff. (allerdings in einem anderen Sinn, insofern die Befreundung Ungleichheit zu Gleichheit macht): „So können auch Ungleiche am ehesten wohl Freunde werden. Denn dies würde sie gleichmachen. Gleichheit und Übereinstimmung ist Freundschaft (φιλότης) und vor allem die Übereinstimmung in der Tugend.“ Ulrich Victor verweist (1983, S. 138) auf *EN* VIII 7, 1158 a 4: Die Freude am Umgang mit einander scheine am meisten zur Freundschaft ((φιλικά) zu gehören und sie zu begründen. Zur Freundschaft zwischen den Ehepartnern siehe auch Buch III 143, 28, und 145, 3, sowie Einleitung V, S. 340 f.

44 a 18–22 „den äußeren Schmuck“: Vgl. a 13: was den Umgang angeht. Der Verfasser gelangt zu einem weiteren Punkt und gliedert wiederum regelgetreu. Er läßt es offen, ob sein Hinweis nur die Frau betrifft oder beide Ehepartner. Aus Xenophon, *Oikonomikos* X 2, 9, wo das Thema viel ausführlicher und als Dialog zwischen den Ehepartnern behandelt ist, kann abgeleitet werden, daß beide Geschlechter gemeint sind. Der Vorwurf beruht darauf, daß das Schmücken, insbesondere das Schminken, nicht als eine Steigerung vorhandener Eigenschaften, sondern als Vortäuschung nicht vorhandener angesehen wird, wie der Vergleich mit den Schauspielern zeigt. Vgl. Platon, *Gorgias* 465 b: „In die Heilkunst verkleidet sich die kochkundige Schmeichelei, in die Turnkunst aber auf eben die Weise die putzkundige, die gar verderblich

ist und betrügerisch, unedel und unanständig, und die durch Gestalten und Farben und Glätte und Bekleidung die Menschen so betrügt, daß sie, fremde Schönheit herbeiziehend, die eigne, welche durch die Kunst der Leibesübungen entsteht, vernachlässigen"; und Xenophon, *Mem.* II 1, 22, die Beschreibung von Tugend und Laster in der Prodikos-Fabel, sowie II 6, 36: Aspasia ist, laut Sokrates gegenüber Kritobulos, der Ansicht, „die guten Freiwerberinnen seien nur dann imstande, Menschen zur Ehe zusammenzuführen, wenn sie wahrheitsgemäß die Vorzüge priesen; wenn sie aber lügen sollten, so hätten sie mit ihrem Lob keinen Erfolg; denn die Betrogenen haßten einander [...]". Zu Schminken, Lernfähigkeit der Frau und physischem Training siehe auch B. Huss, *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Stuttgart/Leipzig 1999, S. 29. Bei Aristoteles (*EN* II 7, 1108 a 19 ff., vgl. *Magna Moralia* I 31, 1193 a 29 f.) wird unter dem 44 a 19 verwendeten Wort *prahlen* (ἀλάζειν) die Übertreibung verstanden: „Was die Wahrheit betrifft, so heiße der Mittlere wahrhaftig und die Mitte Wahrhaftigkeit, das Übertreiben dagegen Unverschämtheit, und wer sie besitzt, unverschämt, das Zuwenig-Tun dagegen Ironie und Ironiker." Woher der ganze Diskurs stammt, ist m. W. nicht untersucht, er zieht sich (nicht nur) durch die gesamte Antike. Vgl. noch Clemens von Alexandria, *Stromata* II 28, 146, und *Paidagogos* II 10, 105, wo der Verfasser die alten spartanischen Sitten preist, denen zufolge nur die Hetären ihr Gesicht „verschönern" durften. Siehe zu diesem Thema, das auch in Buch III (140, 13 ff.) zur Sprache kommt, insgesamt Einleitung V, S. 321 f.

Kapitel 5 – Die Sklaven (1344 a 23–b 21)

Vorbemerkung: Zu diesem Kapitel verweist Ulrich Victor, 1983, S. 189 f., auf den Inhalt des *Oikonomikos* des Antisthenes (vgl. dazu Einleitung II, S. 151, Anm. 154). Im Anschluß an H. R. Breitenbach, 1966, Sp. 1871, versteht er die drei Titel, die im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios (VI 16) vor [Περὶ νίκης] *Oikonomikos* aufgeführt sind, nicht als gesonderte Einzelschriften, sondern als Kapitelüberschriften: 1. „Über Freiheit und Sklaverei" (περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας), 2. „Über das Vertrauen" (περὶ πίστεως) und 3. „Über den Verwalter" oder „Über das Gehorchen" (περὶ ἐπιτρόπου ἢ περὶ τοῦ πείθεσθαι). Victor vergleicht damit erstens: 1344 a 28 ff. = Xenophon *Oikonomikos* IX 13; zweitens: 1344 b 15–18 = Xenophon *Oikonomikos* IX 5 und 12; drittens: 1344 a 26 ff. = Xenophon, *Oikonomikos* XIV, und gelangt deshalb zu dem Schluß, daß die Schrift des Antisthenes vielleicht als gemeinsame Vorlage für die beiden uns erhaltenen Oikonomiken angesehen werden könne (S. 192). Vgl. Breitenbach zum Verhältnis Antisthenes/Autor von Buch I Einleitung II, S. 151, Anm. 154.

Zur Sklaverei insgesamt siehe vor allem Hermann Strasburger, 1976, S. 23 ff. Dieser Untersuchung ist der Vorwurf gemacht worden, sie idealisiere die antike Sklaverei. Strasburger legt aber nur dar, was die antiken Quellen selber berichten und leugnet nicht, daß in der Wirklichkeit auch ganz andere Verhältnisse möglich waren. Sein methodischer Grundsatz ist, daß die Menschen – selten wirkliche Zyniker – sich selbst so darstellen, wie sie gerne gesehen werden möchten, was besonders in einer Schamkultur auch die Wirklichkeit beeinflussen kann. Letztlich überwiegt meistens die nüchterne Nützlichkeitserwägung, und die gebietet, etwas Lebensnotwendiges und auch Wertvolles, für das man Geld aufgewendet hat, nicht allzu schlecht zu behandeln, zumal mit den Sklaven im Haushalt meistens eng zusammengelebt wurde. Etwas anderes ist es mit der Massensklaverei, wie sie auf römischen Latifundien anzutreffen war, aber auch dort rechnete allzu harte Behandlung sich letztlich meistens nicht. Die Verhältnisse der modernen Sklaverei in den amerikanischen Südstaaten lassen sich nicht auf die Antike übertragen.

Allgemein interessant ist auch die Rolle, welche die Sklaven und ihre Behandlung in den *Charakteren* des Theophrast spielen (vgl. insgesamt Einleitung II, S. 199 ff.), zeigt sie doch, daß in dieser Schamkultur die öffentliche Beurteilung eines Mannes auch davon abhing, wie er mit seinen Sklaven umging. Dabei ergeben sich ganz spontane Einblicke in das Alltagsleben. So ist es der ‚Unverschämte' (9), der seinem Sklaven Fleisch und Brot vom Opfer anderer gibt. Der ‚Pfennigfuchser' (10) zieht seinen Sklaven einen zerbrochenen Topf von der Kost ab, der ‚Taktlose' (12) erzählt, während er die Züchtigung eines Sklaven beobachtet, die Geschichte von einem eigenen Sklaven, der sich nach so einer Behandlung erhängt habe. Der ‚Zerstreute' (14) nörgelt im Winter am Sklaven herum, weil dieser keine Gurken gekauft hat. Der ‚Unzufriedene' (17) handelt den Preis beim Sklavenkauf rigoros herunter und zweifelt dann daran, so billig etwas Gescheites bekommen zu haben; der ‚Mißtrauische' (18) läßt den Sklaven, den er zum Einkaufen geschickt hat, von anderen Sklaven bespitzeln und befiehlt seinem Sklaven, ihm voranzugehen, damit er nicht weglaufen kann. Der ‚Schäbige' (22) bewilligt seiner Frau, obwohl sie eine Mitgift in die Ehe gebracht hat, keine eigene Sklavin, sondern nur eine vom Weibermarkt gemietete Begleiterin bei Besorgungen. Der ‚Aufschneider' (23) sucht sich für riesige Beträge Kleidung aus und macht dann seinem Sklaven Vorwürfe, daß er keine Goldstükke von zu Hause mitgenommen habe; der ‚Feigling' (25) zieht, wenn er auf einer Seefahrt Angst vor Schiffbruch bekommt, sein Untergewand aus und gibt es dem Sklaven; der ‚alte Narr' (27) spielt seinen Sklaven gegenüber den starken Mann (vgl. zu dieser Interpretation Horst Rüdiger, *Theophrast, Charakterskizzen*, München 1974, S. 93, Anmerkung 80) und der ‚Geizige' (30) schließlich lädt auf Reisen seinem Sklaven mehr Gepäck auf, als dieser

tragen kann, und gibt ihm am wenigsten von allen zu essen. Wenn seine Sklaven auf der Straße ein paar Münzen gefunden haben, verlangt er seinen Anteil daran, weil gefundenes Gut Gemeingut sei; das Zumessen des Mehls für seine Sklaven übernimmt er persönlich und zwar mit einem Gefäß, dessen Boden nach innen gewölbt ist, wobei er oben so viel wie möglich abstreicht. „Wenn ein Sklave die für ihn gezahlte Miete abliefert, verlangt er für das Umwechseln des Kupfers in Silber Rabatt, und rechnet er mit dem Verwalter ab, so verlangt er wiederum Rabatt" (Übersetzung Horst Rüdiger). Er sorgt dafür, daß seine Sklaven bei gemeinsamen Unternehmungen auf Kosten der allgemeinen Kasse beköstigt werden, und bei einer Reise mit Bekannten läßt er sich von deren Sklaven bedienen, während er seinen eigenen derweil anderwärts vermietet, ohne das Leihgeld aber in die gemeinsame Kasse zu zahlen. Der Umgang mit den Sklaven wurde also sehr genau beobachtet und bildete zumindest einen Teil der Beurteilung einer Persönlichkeit. Vor diesem Hintergrund lassen sich die Anweisungen der normativen Schriften nicht nur als Ausdruck von Nützlichkeitserwägungen verstehen, sondern auch als Vorschriften zur Erlangung öffentlichen Ansehens.

Zur Frage der Sklavenzahlen, die noch schwieriger zu beantworten ist als die nach der Zahl der Bürger einer Polis, wird gerne verwiesen auf Thukydides (VII 27, 5), wo es heißt, daß sich die Besetzung Dekeleias durch die Spartaner während des Peloponnesischen Krieges auch deshalb so gravierend auf die Lage Athens auswirkte, weil unter anderem über 20 000 Sklaven, größtenteils Handwerker, zu den Feinden übergelaufen seien. Aus Buch II, 1350 a 11–15, geht hervor, daß die Bürger von Mende in einer Notlage beschließen, jeder Haushalt solle nur noch einen Sklaven und eine Sklavin behalten, alle anderen wurden verkauft (siehe den Kommentar zur Stelle).

Inhalt: Der Verfasser führt seine Darlegungen regelgerecht im Schema seiner Argumentation fort: Nachdem die Ehefrau als wichtigster Bestandteil der Freien im Hause abgehandelt ist, wendet er sich dem wichtigsten Bestandteil des Besitzes zu, den Sklaven, die in zwei Gruppen geteilt werden: die Verwalter und die reinen Arbeiter. Wieder gemäß der Grundauffassung (siehe o. zu 43 a 8 f. und 24), daß sowohl „Erwerben" als auch „Gebrauchen" zur Oikonomike gehören, wird zunächst deren ‚Bereitstellung' behandelt, wozu Kauf und Ausbildung gehören, dann ihre richtige, d. h. am meisten Nutzen bringende Behandlung. Grundlage dafür ist eine ausgewogene Zuteilung von Arbeit, Nahrung und Bestrafung. Zur erfolgreichen Menschenführung gehören aber auch psychologisch begründete Verfahren, durch welche die Arbeitswilligkeit gesteigert wird. Der Autor zählt dazu zunächst verschiedene Formen von einfachen Belohnungen auf, die auch für Freie (Soldaten, Kinder) in Frage kommen. Daran schließt er mit zweifachem ‚und' Maßnahmen an, die nur für Sklaven Bedeutung haben: Freilassung und Kindererzeugung, um am Schluß darauf hinzuweisen, daß Opferfeste und andere Er-

holungen besonders für Sklaven geeignete Ausgleichsmaßnahmen darstellten, eine Ansicht, die nicht selbstverständlich gewesen zu sein scheint. Nicht ganz stringent ist die Einschiebung einer Überlegung über die beste Charakterkonstitution der reinen Arbeiter zwischen die Behandlung der einfachen Belohnungen und die der speziell für Sklaven geeigneten. Sie wirkt wie ein Nachtrag, der an die verkehrte Stelle geraten ist.

44 a 23 „Von den Besitztümern": Bei diesem Übergang zu einem neuen Abschnitt nimmt der Verf. die anfangs (43 a 18, siehe den Kommentar dazu) zugrunde gelegte Einteilung des Haushalts in „Mensch und Besitz" wieder auf, muß aber, weil jetzt, beim Sklaven, „Mensch" (vgl. o. 43 b 7) unter die Kategorie „Besitz" fällt, eine Hierarchisierung der Besitztümer vornehmen: Unter ihnen ist das erste und notwendigste auch das beste und dasjenige, das dem Herren am nächsten steht. Damit bezieht er sich auf Aristoteles, und zwar einerseits auf *Pol.* I 4, 1253 b 23 ff., wonach der Besitz als Werkzeug zum Leben ein unentbehrlicher Bestandteil des Hauses ist und der Sklave ein lebendiges Besitzstück, „gewissermaßen ein Werkzeug, das viele andere Werkzeuge vertritt", andererseits auf *Pol.* I 1, 1252 a 26 ff., wo es heißt, daß notwendigerweise das, was nicht ohne einander bestehen kann, „sich paarweise miteinander vereint, einerseits das Weibliche und Männliche", „andererseits das von Natur Regierende (*árchon*) und das von Natur Regierte (*archómenon*) um der Lebenserhaltung willen" (Übersetzung Susemihl/Kullmann). Zur allgemeinen Vorstellung von Besitz siehe Victor Ehrenberg, 1968, S. 244: „Ein Mann wie Kallias führte in dem Verzeichnis seines ererbten Besitzes als Einzelposten Pferde, Felder und Vieh auf (Eupolis 152–3). Ähnliche Aufstellungen, die meistens auch noch Häuser, Sklaven und Außenbestände aufführen, finden sich ziemlich häufig in unseren Quellen. Oft wurde auch Bargeld mit aufgenommen, dazu Silberschalen, die ein Mittel waren, Reichtum zu horten (IG II, 2. Auflage, 1553 ff.), doch der unbewegliche Besitz einschließlich der Sklaven bildete den Hauptbestandteil ererbten Reichtums."

Im Gegensatz zur Einleitung des Gesamtbuches (vgl. o.) und zu den ersten beiden Sätzen dieses Kapitels, in denen der Anschluß an die philosophischen Grundüberlegungen des Aristoteles evident, fast wie ein Markenzeichen gebraucht ist, bezieht sich der Autor im folgenden aber in keiner Weise auf die elaborierte Unterscheidung des Aristoteles zwischen Sklaven „von Natur" und Sklaven „per Satzung", die dieser im ersten Buch der *Politik* (Kap. 3–7 und 13) dargelegt hatte. Gegen die Ansicht derjenigen, welche die Sklaverei auf jeden Fall für ungerecht halten (Aristoteles verweist selbst in der *Rhetorik*, I 13, 1373 b 18, auf die *Messenische Rede* des Alkidamas, der, einer anderen Überlieferung zufolge, gesagt haben soll – Frg. 1, S. 154 Sauppe –: „Der Gott hat alle frei geschaffen, und keinen hat die Natur zum Sklaven bestimmt." Dazu H. C. Baldry, *The Unitiy of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965, S. 60),

vertritt Aristoteles in der *Politik* die Meinung, daß es Sklaven „von Natur aus" durchaus gebe. Es handelt sich bei ihnen um solche Menschen, die einem anderen Menschen gehören können (I 4, 1254 a 13 ff.), weil sie bei eigener Fähigkeit, auf die Vernunft (den logos) anderer Menschen zu hören, selbst diese Vernunft nicht besitzen (I 5, 1254 b 20 ff.). Der Besitz der Vernunft ist das Wesensmerkmal des Menschen und definiert auch nach dem ersten Buch der *Politik* (I 7, 1255 b 20 und 1,13, 1260 a 17 ff., vgl. auch *EN* I 6, 1097 b 24 ff.) den Sklavenbesitzer und Herren (despotes), der selbständig denken und entscheiden können muß (vgl. u. zu Kap. 6). Vgl. Andreas Kamp, 1990, S. 26 f. Das praktische Lehrbuch braucht für das Alltagshandeln die philosophischen Grundlagen der praktischen Wissenschaft nicht weiter auszuführen. Siehe auch *EN* VIII 13, 1161 a 32–b 8: „Wo es nämlich zwischen Regierendem und Regiertem nichts Gemeinsames gibt, da gibt es keine Freundschaft und auch keine Gerechtigkeit. Sondern da verhalten sie sich wie der Handwerker zum Werkzeug, die Seele zum Leib und der Herr zum Sklaven. Denn dieses alles erfährt zwar Fürsorge durch den, der es benutzt; aber dem Leblosen gegenüber gibt es keine Freundschaft und keine Gerechtigkeit; und so auch nicht dem Pferd, Rind oder Sklaven gegenüber, sofern er Sklave ist. Denn da gibt es nichts Gemeinsames: der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug und das Werkzeug ein unbeseelter Sklave. Sofern er also Sklave ist, gibt es keine Freundschaft zu ihm, sondern nur sofern er Mensch ist. Denn es scheint eine Gerechtigkeit zu geben für jeden Menschen gegenüber jedem, der fähig ist, an Gesetz und Vertrag teilzunehmen, und so auch eine Freundschaft, sofern er ein Mensch ist." (siehe dazu den Kommentar von Franz Dirlmeier, 1960, S. 528 f.; vgl. auch u. zu 44 b 5) Allerdings verwies schon der beste aller in der antiken Überlieferung bekannten Sklaven, Eumaios, in der *Odyssee* (XVII 320–323) darauf, daß Zeus den Menschen mit dem Tage der Versklavung „die Hälfte der Tugend (arete)" nehme, was man wohl auf einen Verlust an Arbeitsmoral bezog, nicht so sehr auf einen Verlust an menschlicher Würde; siehe dazu Hermann Strasburger, 1976, S. 37: „Es ist dies ein Gedanke, der die Griechen auch als politische Fragestellung viel beschäftigt hat: daß Freiheit den menschlichen Leistungswillen hebe, Knechtschaft dagegen ihn absinken lasse", mit Vergleichsstellen. Siehe auch u. zu 44 b 35.

Zum Verhältnis zwischen den „Wissenschaften" vgl. *NE* I 1, 1094 a 26–b 5: Den theoretischen Wissenschaften ist die Politik nachgeordnet, sie ist jedoch die leitende praktische Wissenschaft, die ihrerseits die übrigen praktischen Wissenschaften wie Rhetorik, Strategik, Ökonomik benutzt. Vgl. Andreas Kamp, 1990, S. 22, demzufolge auch die praktische Wissenschaft eine „metaphysische" Fundierung in der theoretischen Wissenschaft hat unter Bezugnahme auf *NE* 1, 13 1102 a 5–27: Verweis auf Schriften *Über die Seele* als Grundlage des Handelns des wahren Politikers.

Siehe auch Bryson (bei Stobaios, IV 28, 15, S. 681 Hense), der hier offenbar in enger, auch sprachlicher Beziehung zu Aristoteles das Thema der verschiedenen Arten von Sklaverei in erweiterter Form behandelt: Entweder ist ein Mensch nach dem Gesetz (κατὰ νόμον) Sklave oder er ist Sklave seiner Seele, d. h. seiner Emotionen. Er ist nicht einfach nur so (ἁπλῶς, also wohl nach dem Gesetz) oder von Natur (φύσει) Sklave, sondern eben Sklave seiner Leidenschaften und dann nur im übertragenen Sinne so genannt. Er ist bei weitem schlechter als der, der von Natur (φύσει) Sklave ist, denn dieser kann dem Herren mit rein körperlichen Leistungen dienen [...], aber er hat dabei psychisch weder Tugend noch Schlechtigkeit. Vgl. Einleitung IV, S. 270.

Zum Thema Menschenführung allgemein siehe unter Xenophon, Einleitung II, S. 168 ff.

44 a 24 „dem Herrn am nächsten stehende": Philodem fragt in seiner Polemik gegen Buch I (col. IX, 9–13, Kap. 7 Hartung), wieso das erste und „für die Haushaltung notwendigste" (ἀναγκαιότατον πρὸς οἰκονομίαν) Besitztum das beste sein müsse. Ulrich Victor, 1983, S. 141, der im Philodemtext οἰκονομικώτατον liest, hält dieses für einen Lese- oder Hörfehler des Philodem, dem gegenüber der handschriftlich überlieferte Text vorzuziehen sei. Er verweist dazu auf Aristoteles, *De part. anim.* III 5, 667 b 35, wo ἡγεμονικώτερον zusammen mit τιμιώτερον eine sehr allgemeine Bedeutung habe, im Sinne von „das, was allem anderen vorangeht". Philodem zitiert aber selten wörtlich, sondern paraphrasiert den Inhalt der Stellen, gegen die er polemisiert (vgl. Einleitung IV, S. 254). Er hatte also sinngemäß verstanden, der Sklave sei für die Haushaltung am notwendigsten, und ließ das redundante und ihn nicht weiter interessierende *dem Herrn am nächsten stehende* einfach aus, womit er den Autor wohl kaum mißverstanden hat. Vgl. auch Aristoteles, *Pol.* I 13, 1259 b 18–21: „Nun ist aber offenbar, daß die Tätigkeit der Hausverwaltung (*oikonomía*) ihre Bestrebungen in höherem Grade auf die Menschen als auf den leblosen Besitz richtet und mehr auf die Tugend (*areté*) der Menschen als auf die Anhäufung von Besitztümern, die man Reichtum nennt, und unter jenen selber wiederum mehr auf die Freien (*eléutheros*) als auf die Sklaven (*doûlos*)" (Übersetzung Susemihl/Kullmann).

44 a 24 „(bekanntlich)": Der Autor gebraucht den idiomatischen Imperfekt, mit dem „man an früher Gesagtes oder an allgemein Anerkanntes oder Selbstverständliches" erinnert (Ulrich Victor, S. 141, mit Verweis auf Aristoteles, *Pol.* I 8, 1256 a 2–3: „Da ja eben auch der Sklave als ein Teil des Besitzes sich erwies" – μέρος τι ἦν, Übersetzung Susemihl/Kullmann). Vgl. u. zu 44 b 34.

44 a 24 „der Mensch": Zu abwertendem Gebrauch von Mensch/ἄνθρωπος siehe Demosthenes, or. LV 34, wonach selbst ein hoch geachteter Sklave

Mensch, nicht Mann (ἀνήρ) genannt wird, vgl. Kenneth J. Dover, 1974, S. 283 ff. und o. 43 a 18. Zur Ungenauigkeit des Sprachgebrauchs siehe Iza Biezunska-Malowist, „Formen der Sklavenarbeit in der Krisenperiode Athens", S. 31 (siehe Literatur, S. 498 f.).

44 a 25 „taugliche Sklaven beschaffen": 43 a 24 (vgl. dort) benutzt der Verf. dasselbe Verb eindeutig im Zusammenhang mit der „Erziehung" der Frau. Die ‚Beschaffung' ist wieder (wie grundsätzlich 43 a 9) Teil der Oikonomike und beschränkt sich nicht auf den reinen Kauf. Aristoteles schreibt (*Pol.* I 7, 1255 b 31–33): „Die Wissenschaft des Herrn besteht aber darin, daß er die Sklaven zu gebrauchen versteht, denn nicht darin zeigt sich der Herr, daß er Sklaven erwirbt, sondern darin, daß er sie richtig gebraucht" (Übersetzung Susemihl/Kullmann, vgl. den Kommentar von Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 295 bzw. 303 f.). Aristoteles geht es an dieser Stelle um das „Wesen" des Herrn gegenüber den Sklaven, und das besteht im Gebrauchen, nicht im Erwerben (vgl. o. S. 419 ff. zu 43 a 8 f.). Philodem (col. IX 13 f., Kap. 7 Hartung) hat die Stelle offenbar so aufgefaßt, daß es hier um den Kauf von Sklaven gehe, denn er fragt, wieso man denn Sklaven eher „beschaffen" müsse als das, was Hesiod als erstes nenne, womit er auf den 43 a 21 (vgl. den Kommentar) zitierten Vers 405 verweist: „Ganz als erstes ein Haus und eine Frau und ein Pflugochse". Der Verfasser hat hier einleitend wohl im Sinn, daß es darum geht, taugliche Sklaven zur Verfügung zu haben. Dazu gehört der überlegte Kauf ebenso wie die Erziehung (siehe gleich u. a 28). Vgl. aber auch Platon, *Gesetze* VII 19, 776 a–e: „Durch welche Besitztümer möchte aber wohl ferner jemand den angemessensten Besitzstand sich verschaffen? Bei den meisten Besitztümern hat das Erkennen und Erlangen derselben keine Schwierigkeit, bei den Sklaven aber ist es in jeder Beziehung schwierig." Das hängt nach Platon damit zusammen, daß es neben den Kaufsklaven unterjochte und als Sklaven gebrauchte Stämme wie die Heloten und Penesten gibt. Insgesamt aber heißt es: „Wir wissen, daß wir wohl alle dahin uns erklären dürften, man müsse sich Sklaven verschaffen (ἐκτῆσθαι), so wohlwollend gegen uns und so rechtschaffen wie möglich; denn gar viele Sklaven, die sich in jeglicher Tugend manchem besser bewährten als deren Brüder und Söhne, retteten schon ihre Gebieter und deren Habe und gesamte Wohnungen."

Der *Verkauf* von Sklaven mußte wohl in allen griechischen Städten öffentlich stattfinden, z. B. auf der Agora, und vorher angekündigt werden, wohl um die darauf liegende Steuer besser eintreiben zu können und um dem Käufer größere Sicherheit hinsichtlich des rechtlichen Status der angebotenen Sklaven zu geben. Über den griechischen Sklavenhandel ist wenig bekannt. Gewöhnlich wurden Kriegsgefangene sowie die Bevölkerung eroberter Städte in die Sklaverei verkauft, aber es bestanden Hemmungen dagegen, Griechen

unter Griechen zu versklaven. Siehe z. B. Xenophon, *Hellenika* I 6, 14: Nach der Einnahme von Methymna auf Lesbos plünderten die Soldaten Hab und Gut der Einwohner und verteilten es untereinander, „die Kriegsgefangenen aber ließ Kallikratidas alle auf den Markt zusammentreiben, und, als die Bundesgenossen forderten, auch die Bürger von Methymna sollten verkauft werden, weigerte er sich und erklärte, jedenfalls solange er den Oberbefehl habe und soweit das in seiner Macht stehe, werde keiner der Hellenen zum Sklaven gemacht“ (Übersetzung G. Strasburger). Vincent J. Rosivach, 1999, S. 129–157, leitet die Minderachtung der Sklaven im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts davon ab, daß in erster Linie Barbaren, nicht stammverwandte Griechen, als Sklaven eingesetzt wurden. Diese beherrschten die griechische Sprache nicht, hatten deshalb am logos nicht teil und waren folgerichtig geistig unterlegen. Vgl. dazu Euripides, *Iphigenie in Aulis* (Vers 1400 f.): „Der Barbar darf nur des Griechen/ Diener, nie sein Herrscher sein/ Denn er ist als Knecht geboren/ Jener als ein freier Mensch“, und Aristoteles, *Pol.* I 2, 1252 b 5 ff. (zitiert im Kommentar zu Buch III 145, 24, dort auch weitere Literatur). Vgl. auch William L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, S. 5 f. und 26 (siehe Literatur, S. 499), sowie Leonhard Schumacher, *Sklaverei in der Antike*, S. 46 f. (siehe Literatur, S. 498). Nach Homer (*Od.* XVII 320–323) aber nimmt Zeus den Menschen am Tage ihrer Versklavung die Hälfte ihrer Arete, vgl. o. S. 469, Hermann Strasburger, 1976, S. 37, jetzt auch Cheryl Anne Cox, 1998, S. 190–194. Die *Preise* für Sklaven differierten stark. Nach Herodot (VI 79, V 77) war auf der Peloponnes das Lösegeld für einen kriegsgefangenen Soldaten, d. h. für einen gesunden, durchtrainierten Mann, auf zwei Minen festgesetzt (zum griechischen Münzsystem und wenigstens ungefähren Wertangaben siehe Einleitung V, S. 368 f.), und das entsprach dem Kaufpreis des Sklaven. Vielleicht bezieht sich Xenophon auch auf diese Nachricht, wenn er schreibt (*Mem.* II 5, 2): „Denn von den Sklaven ist der eine etwa zwei Minen wert, der andere dagegen nicht eine halbe, ein anderer fünf und noch ein anderer sogar zehn. Nikias, der Sohn des Nikeratos, soll einen Aufseher über seine Silbergruben um ein Talent gekauft haben.“ Westermann nennt (S. 14, vgl. Schumacher, S. 47 f.) Preise zwischen 72 Drachmen für ein Kind aus Karien und 300 Drachmen für Sklaven aus Syrien bzw. ein Mädchen, das als Prostituierte dienen sollte. Auf jeden Fall wird klar, daß die Anschaffung eines Sklaven immer eine Investition bedeutete, was einem allzu rücksichtslosen Umgang mit ihm gewisse Grenzen setzte.

44 a 26 „zwei Arten“: Die Tatsache, daß ein Sklave als Aufseher die Aufgaben seines Herrn übernehmen konnte, bereitete naturgemäß besonders Aristoteles, der den Sklaven als beseeltes Werkzeug definierte (*Pol.* I 4, 1253 b 32) Schwierigkeiten. So schätzt er (*Pol.* I 7, 1255 b 33–37, vgl. o. S. 471, die

vorangehende Partie) die Kenntnis (episteme) des Herrn im Umgang mit den Sklaven nicht besonders hoch ein: „Diese Kenntnis hat aber nichts Bedeutsames oder Ehrwürdiges an sich. Denn es sind ja nur die Aufgaben, die der Sklave auszuführen verstehen muß, welche der Gebieter anzuordnen verstehen muß. Daher übernimmt bei den Herren, die die Mittel besitzen, sich nicht selber damit abzuplagen, ein Verwalter diese Vorzugsstellung, während sie selber sich der Politik oder der Philosophie widmen." (Vgl. Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 296, der zu Recht auf den Unterschied zur Hochschätzung der „königlichen Kunst" bei Xenophon hinweist; dazu direkt u. und passim zur Kunst der Menschenführung, Einleitung II, S. 168 ff.) In den *Magna Moralia* (I 34, 30 f., 1198 b 9 ff.) wird im Zusammenhang einer Diskussion über den Wert der Klugheit (phronesis) im Verhältnis zur Weisheit (sophia) die Klugheit verglichen mit dem Aufseher, der zwar Herr (kyrios) über allem im Hause sei und alles verwalte, dennoch aber nicht der wirkliche Herrscher (archon) über allem sei, sondern nur seinem Besitzer (despotes) Muße von den alltäglichen Arbeiten verschaffe, damit dieser sich edleren Tätigkeiten zuwenden könne. Zur Bedeutung gerade der Klugheit (φρόνησις) für die Kunst der Lebensführung siehe Hartmut Wilms, 1995, S. 109 f. zu Xenophon, S. 218 ff. zu Isokrates, sowie passim. In Xenophons *Oikonomikos* dagegen nimmt die Ausbildung des Aufsehers (XII–XV 2) fast einen so breiten Raum ein wie die Unterrichtung der Ehefrau, und auch hier nimmt es Ischomachos selbst in die Hand, den Verwalter heranzubilden, statt einen zu kaufen, wie er es bei einem Zimmermann nach Ansicht des Sokrates wohl tun würde (XII 3 f.).

Seit wann die Griechen die Hausverwaltung auch mit Hilfe von Aufsehern betrieben, ist nicht sicher. In den homerischen Epen taucht ein epitropos nicht auf, im Haushalt des Odysseus ist es eher die „Schaffnerin" (tamie/ ταμίη), die bei Penelope eine vergleichbare Position inne hat, aber hier gibt es ja auch noch den Sohn Telemachos. Bei Xenophon spielt die Verwalterin aber auch eine herausragende Rolle und wird besonders sorgfältig zu Arbeitswilligkeit und Anhänglichkeit erzogen (*Oikonomikos* IX 11–13). Bei Herodot taucht der epitropos im Bereich des persischen Hofes als eine Art Geschäftsführer der Könige auf, aber hier ist er kein Sklave: I 108; III 63; vgl. dazu die Einleitung II, S. 159 f., diskutierte These von Fabio Roscalla, in Xenophons *Oikonomikos* werde die persische Haushaltsführung auf athenische Verhältnisse übertragen, Ischomachos sei ein athenischer Kyros. Bei den Griechen dagegen war es wohl eher eine Ausnahme, wenn nicht überhaupt nur ein Gedankenspiel des Sokrates, daß ein Freier gegen Bezahlung diese Arbeit übernahm (siehe Xenophon, *Oikonomikos* I 3 f., *Mem.* II 8, 3). Sarah B. Pomeroy diskutiert in ihrem Kommentar zur Stelle (1994, S. 314 ff.) zwar die oft behandelte Frage, in welchem Umfang die Griechen Sklaven in der Landwirtschaft beschäftigten (vgl. z. B. auch Schumacher, *Sklaverei in der*

Antike, S. 91 ff., zu Sklavenzahlen allgemein Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, S. 6 f., Schumacher, S. 48 f., siehe Literatur, S. 498 f.), geht auf das Problem der Einführung einer Wirtschaftsführung mittels eines Verwalters aber nicht ein. Es läßt sich nicht sagen, ob das Phänomen neu war und deswegen besondere Aufmerksamkeit erhielt. U. U. spiegelt der Bericht über das Verfahren des Perikles, der die gesamte Haushaltsführung einem Sklaven überließ (siehe Einleitung I, S. 113 f., Anm. 282), das Interesse an einer neuen Form der Hausverwaltung.

Der „Arbeiter" (ergates) ist derjenige, der mit der Hand arbeitet, wozu auch der Kleinhandel gehört. Ihn kann es deshalb in den verschiedensten Bereichen geben, für die auch eine Ausbildung nötig ist und in denen die Sklaven u. U. mit ihren im selben Handwerk beschäftigten Herren zusammenarbeiteten (siehe z. B. die Steinmetzen, die beim Bau des Erechtheions und des Parthenon beschäftigt waren und nach Aussage der Abrechnungen den gleichen Lohn wie ihre Herren erhielten – Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, S. 7 und 12 ff., der verschiedenste Berufe aufzählt, vgl. auch Iza Biezunska-Malowist, „Formen der Sklavenarbeit in der Krisenperiode Athens", S. 33 ff., siehe Literatur, S. 498 f.). Bei Xenophon heißt es (*Oikonomikos* III 10), man solle Landarbeiter nicht als Kinder kaufen, um sie zuzurichten, denn wie bei den Pferden gebe es auch bei den Menschen bestimmte Altersstufen, die entweder zum sofortigen Gebrauch bestimmt seien oder noch eine Verbesserung ermöglichten. Wie die schon zitierte Stelle über den Kauf eines Zimmermanns (*Oikonomikos* XII 3) zeigt, wurden ausgebildete Handwerker auch im Haushalt benötigt, so daß die Aufzählung von Westermann (S.13), der Türhüter, Betreuer der Kinder, Ammen, persönliche Diener der Erwachsenen, Träger und Boten nennt, aber auch Ärzte, Kassenführer und Schreiber erwähnt, wohl zu einseitig ist. Zum Arbeitseinsatz von Sklaven in den verschiedenen Wirtschaftssektoren siehe Alison Burford, 1985, passim, sowie auch Schumacher, *Sklaverei in der Antike*, S. 91–238, für die Haushaltssklaven bes. S. 162 ff.

44 a 27 „Unterweisungen": Ulrich Victor, 1983, bezieht die Unterweisung in diesem Zusammenhang ausschließlich auf Sklaven und übersetzt: „Weil wir sehen, daß (bestimmte) Erziehungsweisen die jungen (Sklaven) in bestimmter Weise prägen, muß man [...]." Wartelle und Armstrong verstehen die Aussage allgemeiner: „[D]a wir nun sehen, daß Erziehungsmethoden junge Menschen prägen, ist es nötig [...]." Angesichts der Vergleiche der Menschenerziehung mit der Tierdressur bei Xenophon (siehe u. zu 44 a 29) und Isokrates, die auch von langer Dauer ist und von Jugend an betrieben werden muß (siehe dazu Hartmut Wilms, 1995, S. 121 und 247), scheint es mir durchaus möglich, daß der Autor hier an Lebewesen überhaupt denkt. Aristoteles hat (*EN* II 2, 1104 b 8–13) nur die „ethische Tugend" (ἠθικὴ ἀρετή)

im Auge, wenn er, unter Berufung auf Platon (*Gesetze* II 1, 653 a–b, vgl. dazu den Kommentar von Klaus Schöpsdau, S. 253 ff.) bemerkt, man müsse gleich von Jugend an (ἐκ νέων) dazu erzogen werden, Freude und Schmerz zu empfinden, wo man solle, denn darin bestehe die rechte Erziehung. Die Prägung zu bestimmten Verhaltensweisen durch Erziehung findet sich aber bei allen Lebewesen. Zur Bedeutung der Erziehung siehe auch Kenneth J. Dover, 1974, S. 88 ff., sowie O. Thimme, *ΦΥΣΙΣ ΤΡΟΠΟΣ ΗΘΟΣ: Semasiologische Untersuchungen über die Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur*, Diss. Göttingen 1935.

44 a 28 „nach dem Kauf“: die meisten Übersetzer verstehen παρασκευασάμενον als Wiederaufnahme von 44 a 25: *beschaffen*. Hartung dagegen übersetzt, im Text von Buch I ebenso wie an der betreffenden Stelle bei Philodem, mit *darauf eingerichtet zu sein/sich darauf einzurichten*. Das ist sprachlich möglich und würde einen weiteren Hinweis auf die Notwendigkeiten, die ein Herr zu bedenken hat, beinhalten: Er muß an die Kosten des Lebensunterhalts für den jungen Sklaven denken und daran, daß er entweder selbst die Erziehung übernehmen oder dafür jemanden zur Hand haben muß. Trotzdem erscheint mir diese Interpretation doch zu kompliziert.

44 a 28 „aufzuziehen“: In den Handschriften ist nur *aufzuziehen* (τρέφειν) überliefert, *und auszubilden* (παιδεύειν) erscheint in Philodems rhetorisch-polemischer Frage, weshalb der Autor von Buch I befehle, „daß man Sklaven erziehe und unterweise, denen man die vornehmeren Arbeiten übertrage, vielmehr als von anderen unterrichtete zu kaufen“ (Übersetzung Hartung). Ulrich Victor verweist auf 44 a 7, wo Aufziehen und Erziehen als die getrennten Aufgaben der Eltern den Kindern gegenüber aufgeführt sind und hält *aufziehen* deshalb nicht nur für einen sinnvollen erklärenden Zusatz Philodems, sondern für original. Armstrong und Wartelle halten sich wie Hartung an die handschriftliche Überlieferung. Daß trefein auch „ausbilden“ bedeuten kann, belegt Aristophanes, *Frösche*, Vers 729, wo es heißt: „(Männer) wohlgeübt (τραφέντας) im Kampf, in Chören und in jeder Musenkunst“. Bei Platon bedeutet es in den *Gesetzen* (VI 19, 777 d) offenbar ganz allgemein die Sklavenbehandlung, die nicht allein um der Sklaven, sondern auch um des Vorteils der Herren willen gut sein sollte (τρέφειν [...] ὀρθῶς). Philodem könnte also, um seinem Einwand Nachdruck zu verleihen, die Bedeutungen auseinander genommen haben (nicht nur aufziehen, also ernähren, sondern auch noch ausbilden!), während für den Autor von Buch I das Wort *aufziehen*/τρέφειν genügte, um auszudrücken, was er meinte.

Die von Philodem gestellte Frage ist berechtigt und wurde sicherlich nicht nur von ihm diskutiert, denn es bedeutete auf jeden Fall ein Risiko und eine erhöhte Investition, wenn man ein Kind kaufte, aufzog und selber ausbilde-

te. Daß es regelrechte Ausbildungsstätten für Sklaven und Sklavinnen gab, belegt schon Aristoteles (*Pol.* I 7, 1255 b 22 ff.), allerdings wohl eher noch als Ausnahme: „Eine Vorstellung von der Kenntnis, die Sklaven benötigen, bietet die Lehrtätigkeit eines gewissen Mannes in Syrakus: dort bildete jemand gegen Bezahlung Sklaven in den üblichen Dienstleistungen aus. Der Unterricht könnte aber auch über solche Gegenstände hinausgehen und z. B. das Zubereiten von feinen Speisen und andere solche Arten von Dienstleistungen umfassen; diese sind ja von einander verschieden, die einen stehen in höherem Ansehen, die anderen dienen dagegen mehr grundlegend notwendigen Bedürfnissen." (Übersetzung Eckart Schütrumpf, vgl. seinen Kommentar I 1991, S. 294 f.) Aristoteles nennt die Sklaven, die in Syrakus ausgebildet wurden, *Knaben* (b 25: παῖδας), was Schütrumpf in seinem Kommentar, mit Verweis auf Literatur, allgemein als Bezeichnung der im Haus dienenden Sklaven auffaßt. Das ist grundsätzlich sicher richtig, von 44 a 28 her gesehen steht hier aber doch wohl das Alter im Vordergrund. Vgl. auch die in der pseudo-demosthenischen, jetzt Apollodoros zugeschriebenen Rede *Gegen Neaira* (LIX 18 f.) bezeugte Freigelassene Nikarete, die kleine Mädchen, deren zukünftige Schönheit sie zu erkennen verstand, kaufte und zu Hetären ausbildete. Bei Xenophon (*Oikonomikos* XII 3) ist es der Verwalter (epitropos), den Ischomachos selbst ausbildet; ob er ihn schon als Kind gekauft hat, wird nicht gesagt. Ischomachos erklärt sein Verhalten damit, daß der Verwalter nichts anderes können müsse, als er selber, so daß er ihn auch selber ausbilden könne. Das Wichtigste erscheint ihm, daß der Verwalter dem Herrn und dessen Familie gegenüber Zuneigung empfinden müsse. Dies aber erreichte man nach antiker Vorstellung, für die das Urbild sicher der homerische „Edelsklave" Eumaios war (Eumaios als „Symbolfigur für das Idealverhältnis zwischen Herr und Sklave": Hermann Strasburger, 1976, S. 27–30), am sichersten bei einem im Haus aufgewachsenen Sklaven, der mit den Herrenkindern gemeinsam erzogen wurde und immer ein besonderes Nahverhältnis zur Herrschaft behielt. Bei Xenophon genügt allerdings offenbar bereits die Teilhabe am Erfolg der Hauswirtschaft (XII 6).

44 a 29 „Der Umgang": Nachdem die Frage der „Beschaffung" von Sklaven abgehandelt ist, geht der Autor zu den Regeln des täglichen Umgangs mit ihnen über, die weitgehend betriebspsychologischen Charakter haben: Wie erreicht ein Herr es, daß seine Sklaven einen reibungslosen, möglichst effizienten Dienst leisten. Das Problem der Hebung des Leistungswillens der Sklaven hat die Haushaltsschriftsteller naturgemäß stark beschäftigt, zumal Homer, der große Lehrmeister in allen Lebensfragen, einem Sklaven selbst Zweifel an der „Tugend" der Sklaven in den Mund gelegt hatte (*Od.* XVII 320–323, vgl. o. S, 469). Grundsätzlich äußert sich bereits Platon zu diesem Thema (*Gesetze* VII 19, 777 b–778 a): „Es ist deutlich, daß, da das Geschöpf

Mensch ein störrisches ist und zu der notwendigen Unterscheidung, nämlich in der Tat den Sklaven, den Freien und den Gebieter zu unterscheiden, offenbar keineswegs bereit ist dienlich zu sein und zu werden, dieses Besitztum wahrlich schwierig ist. Denn in der Erfahrung hat es sich oft gezeigt bei den häufigen Abfällen der Messenier und bei den Staaten, die viele Sklaven einer Zunge besitzen, wie viele Widrigkeiten entstehen sowie ferner bei dem von den mannigfachen Räubertaten der sogenannten, in der Gegend von Italien auftauchenden Piraten herbeigeführten Unheil. Nur zwei Mittel bleiben übrig, teils daß diejenigen, welche leicht der Sklaverei sich unterwerfen sollen, nicht Landsleute und soviel wie möglich durch die Sprache geschieden seien [vgl. u. 44 b 18 f., S. 494 f.], und daß man sie nicht allein ihret- als vielmehr des eigenen Vorteils wegen gut behandle. Die richtige Behandlung solcher Menschen besteht aber darin, daß man nicht irgendwie übermütig gegen seine Sklaven verfahre [vgl. gleich u.], sondern ihnen wo möglich noch weniger als den Gleichgestellten ein Unrecht zufüge. Denn derjenige, welcher seiner Natur nach und nicht zum Scheine das Recht ehrt und wahrhaft das Unrecht haßt, gibt unter solchen Menschen, gegen die es ihm leicht ist, ungerecht zu verfahren, sich kund. Wer also in seinem Verhalten und Handeln gegenüber den Sklaven von aller Unfrommheit und Ungerechtigkeit sich rein erhält, der dürfte wohl am geschicktesten sein, eine Saat auszustreuen, aus der die Tugend hervorwächst. [...] Bestrafen muß man, wenn das Recht es heischt, allerdings die Sklaven und nicht etwa, indem man sie wie Freie ermahnt, sie zum Übermute reizen. Fast jedes an einen Sklaven gerichtete Wort muß aber ein Befehl sein, und scherzen darf man durchaus nicht mit Sklaven, weder männlichen noch weiblichen, wodurch viele höchst unbesonnen, indem sie in ihrem Verhältnis zu den Sklaven übertrieben milde sind, das Leben schwieriger machen, nämlich für jene sich beherrschen zu lassen, sich selbst aber sie zu beherrschen." Vgl. VII 4, 793 e, zur Erziehung der Kinder: „Auch muß man bereits die große Nachsicht durch Strafen beschränken, die das Ehrgefühl nicht verletzen, sondern das, was wir hinsichtlich der Sklaven bemerkten, die Strafen dürften weder durch Übermut den Unwillen der Bestraften reizen noch, indem sie dieselben unbestraft ließen, ihren Mutwillen, eben dasselbe muß man auch auf die Freien anwenden." Die folgenden Anweisungen des Autors von Buch I muten teilweise fast wie eine, durch Detailangaben erweiterte Übernahme der Hinweise Platons an; die Quellenfrage müßte noch geklärt werden. Xenophon vergleicht selbst die in der Landwirtschaft beschäftigten einfachen Arbeiter, die ja wohl Sklaven waren, mit Freien, wenn er (*Oikonomikos* V 15) schreibt: „Wer daher ein guter Landwirt sein will, muß sich die Arbeiter geneigt und gehorsamsbereit machen; ebenso aber muß derjenige verfahren, der gegen Feinde zieht, indem er solche, die tun, was tapfere Männer tun müssen, beschenkt und die Disziplinlosen bestraft. Und oft muß der Landwirt seine Arbeiter nicht we-

niger ermuntern wie der Offizier seine Soldaten." *Oikonomikos* XIII 6 ff. (vgl. o. Einleitung II, S. 154 ff.) vergleicht er die Sklavenausbildung mit der Dressur von Haustieren. Er stellt zwar fest, daß Menschen durch eine vernünftige Begründung folgsamer zu machen seien, „für die Sklaven allerdings ist auch die scheinbar für Tiere bestimmte Erziehung durchaus geeignet, um sie gehorchen zu lehren; wenn man den Gelüsten ihres Bauches nachgibt, kann man viel von ihnen erreichen" (9). Das erinnert wiederum an einen Euripides-Vers (*Alexandros*, Frg. 49, der seinerseits auf Hesiod, *Theogonie*, Vers 26, anspielt, wo die Bauern so beschimpft werden): „So übel ist das Sklavengeschlecht: ganz Bauch, was darüber hinausgeht, kümmert es nicht." Aber derartige Äußerungen werden auch wieder differenziert, und sogar Aristoteles weiß (*Rhet.* II 15, 1380 b 16–20), daß man zuerst mit Worten bestrafen müsse, „denn selbst die Sklaven sind dann weniger unwillig, wenn sie bestraft werden". Zu „guten Sklaven" siehe Kenneth J. Dover, 1974, S. 115.

44 a 29 f. „weder frech noch nachlässig": Der Text ist nicht ganz eindeutig. Vgl. Platon (siehe o.) und III 144, 21 f., allerdings im Umgang mit der Frau, aber das deckt sich öfters: Der Mann soll weder gleichgültig noch (zu) streng sein (nec neglegens nec severus). Ulrich Victor, 1983, setzt sich ausführlich mit der Textüberlieferung, auch im Vergleich zum Philodem-Text, auseinander (wobei er allerdings eine andere Lesung berücksichtigt, als Hartung sie in seiner Ausgabe vorlegt) und verweist in diesem Zusammenhang auf Aristoteles, *Pol.* VIII 4, 1338 b 32: „wer den Kindern in dieser Richtung die Zügel läßt". Siehe auch *Pol.* II 9, 1269 b 7 ff., wo es im Hinblick auf die Heloten und Penesten heißt, der Umgang mit ihnen sei schwierig, „denn ist man nachsichtig, so werden sie übermütig und stellen sich ihren Herren gleich, und ist wiederum ihre Lage gedrückt, so erzeugt das Haß und Empörungslust" (Übersetzung Susemihl/Kullmann, dazu Eckart Schütrumpf, II 1991, S. 302 f.). Nachlässigkeit und Überhebung sind auf beiden Seiten ebensogut möglich als auch falsch. Hier sind es doch wohl am ehesten die Sklaven, die durch das Verhalten des Herrn zu diesen unerwünschten Reaktionen veranlaßt werden.

44 a 30 „Anerkennung": Zu Schwierigkeiten der Textüberlieferung siehe Ulrich Victor, 1983, S. 143 f. Gemäß ihrem verschiedenen Charakter müssen die zwei Sklavenarten verschieden belohnt und damit sowohl zufrieden als auch arbeitswillig gemacht werden. Der Verwalter, der schon eher die Eigenschaften eines freien Mannes haben muß, wird mit Anerkennung belohnt, d. h. er gilt offenbar doch als zu dem sonst nur von gut veranlagten Freien erwarteten agonalen Verhalten fähig. (Zur Bedeutung der Veranlagung als Grundlage der Erziehung siehe Hartmut Wilms, 1995, S. 115 ff. und S. 337–242). Bei Xenophon heißt es (*Oikonomikos* XIII 9): „Ehrgeizige Naturen werden auch durch Lob angespornt, denn einige hungern nicht weniger nach

Lob als andere nach Speisen und Getränken." Der einfache Arbeiter, der nur mit seinem Körper Dienstleistung erbringt, will und braucht nichts anderes – vgl. den o. zitierten Euripides-Vers: „nichts als Bäuche" – als viel zu essen. Bei Xenophon erweist sich Kyros auch in dieser Hinsicht als guter Hausherr: „Er ehrte aber auch jeden seiner Diener mit einer Mahlzeit von seiner Tafel, wenn er ihm seine Anerkennung ausdrücken wollte. Er ließ sogar das ganze Essen seiner Diener auf seine eigene Tafel stellen, weil er meinte, daß er auf diese Weise ihre Ergebenheit erreiche, wie es ja auch bei den Hunden der Fall ist" (*Kyrupädie* VIII 2, 4, Übersetzung R. Nickel). Im *Oikonomikos* (XIII 6–9) heißt es allgemein, im Zusammenhang mit der Ausbildung des Verwalters, der lernen muß, über die anderen Sklaven zu gebieten: „[...] die übrigen Lebewesen lernen aus diesen beiden Gründen das Gehorchen, aus dem Bestraftwerden, wenn sie versuchen, ungehorsam zu sein, und daraus, gut behandelt zu werden, wenn sie willig Folge leisten. Die Fohlen jedenfalls lernen, auf ihre Zureiter zu hören, indem sie einen Leckerbissen erhalten, wenn sie gehorchen, wenn sie sich aber nicht fügen, solange beschäftigt werden, bis sie dem Willen des Zureiters Folge leisten. Auch die jungen Hunde, wenngleich sie nach Verstand und Sprache weit unter den Menschen stehen, lernen dennoch auf eben diese Weise, im Kreis zu laufen, sich zu überschlagen und vieles andere. Wenn sie nämlich gehorchen, bekommen sie etwas, wonach sie verlangen, sind sie aber nachlässig, werden sie bestraft. Menschen dagegen kann man auch durch eine vernünftige Begründung folgsamer machen, indem man darlegt, daß ihnen Gehorsam nützlich ist, für die Sklaven allerdings ist auch die scheinbar für Tiere bestimmte Erziehung durchaus geeignet, um sie gehorchen zu lehren; wenn man den Gelüsten ihres Bauches nachgibt, kann man viel von ihnen erreichen." Später (XIV 9) heißt es im Hinblick auf die wertvolleren Sklaven sogar: „Bei welchen ich dagegen bemerke, daß sie nicht nur durch den materiellen Vorteil angehalten werden, Gerechtigkeit zu üben, sondern auch den Wunsch haben, von mir gelobt zu werden, diese behandle ich sogleich wie unabhängige Bürger, nicht nur indem ich sie reich mache, sondern auch dadurch, daß ich ihnen Ehren erweise wie hochangesehenen Leuten (kaloskagathos!)." Vgl. Buch III 144, 4 zu der gebührenden Ehre, die der Hausherr seinen Eltern, seiner Frau und seinen Kindern erweisen soll. Hier dreht es sich allerdings weniger vordergründig um die Nützlichkeitserwägungen, die der Autor von Buch I im Auge hat. Zur Bedeutung von Ehrung, Scham, Lob/Tadel, Wettkampf in der Menschenführung siehe vor allem Hartmut Wilms, 1995, S. 185 ff., 136, 159, 178. Der ideale Feldherr und König muß sich, wie ein guter Reiter, der mit jedem Pferd, ob es nun hitzig oder eher träge ist, richtig umgeht (Xenophon, *Über die Reitkunst* 9), so auf das Herrschen über Menschen verstehen, „daß sie über alles Lebensnotwendige reichlich verfügen und daß sie alle so werden, wie es sein muß." (*Kyrupädie* I 6, 7 Ende), und der beispielhafte Kyros hat es

verstanden, „in allen ein solches Verlangen, ihm loyal zu sein, einzuflößen, daß sie es für richtig gehalten hätten, immer von seiner klugen Einsicht beherrscht zu werden" (*Kyrupädie* I 1, 5, Hartmut Wilms, 1995, S. 111). – Vgl. die grundsätzlich gleiche Psychologie zur Behandlung der Frau 44 a 9, wo die gute Behandlung dazu führt, daß man selbst keine Nachteile zu befürchten braucht, und III 144, 1 ff.

Ulrich Meyer (1998, S. 132) verweist auf Johannes Chrysostomus, *Commentariorum in Matthaeum continuatio*, Sp. 706 f., zu den Aufgaben des ‚Oikonomikos' in seiner Kirche: Unverzichtbare Eigenschaft des ‚Verwalters' für eine gute ‚Oikonomie' ist es, die genauen Bedürfnisse der unterschiedlich bedürftigen ‚Gabenempfänger' präzise zu erfassen. Das ähnelt dem, was Xenophon seinem Kyros zuschreibt, aber doch mit einer letztlich anderen Zielrichtung: Der griechischen Oikonomie geht es, selbst noch beim königlichen Mann, im Grunde um das ‚gute Leben' des Hausherrn.

44 a 32 „das Weintrinken": Da der Wein in der Antike zur Ernährung gehörte, leitet der Autor ganz zwanglos von der Menge der Nahrung zum Weingenuß über. Philodem (col. 9, Kap. 8 Hartung) findet seine Anordnung zu hart; es sei viel einleuchtender, daß das Trinken einer guten Gestimmtheit Kraft verleihe und bei härterer Arbeit angebracht sei. Bedenkt man, daß selbst der für seine Knauserigkeit berüchtigte Cato (*de agr.* 57) für die gewöhnlichen Sklaven eine Jahresration an Wein von acht Quadrantalia (= 208,72 l), für die Fußgefesselten bis zu zehn Quadrantalia (= 260,9 l) vorsieht, und zwar nach Jahreszeit differenziert, im Winter eine Hemina (= 0, 27 l) täglich, im Sommer sogar bis zu drei Sextaren (= 1,62 l), so erscheint die Einstellung des Autors von Buch I allerdings extrem hart. Allerdings müßte untersucht werden, ob der Alkoholgehalt nicht u. U. stark differierte und der Wein, den Cato seine Sklaven trinken ließ, nicht etwas ganz anderes war als das, was die Griechen im allgemeinen tranken. Zu den Gefahren des Weingenusses der Sklaven hatte sich aber bereits Kritias geäußert (aus der Schrift über den *Staat der Lakedaimonier*, Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 88, B 6): Er solle grundsätzlich mäßig sein wie bei den Spartanern, bei den Lydern gebe es dagegen große Gefäße zum Weintrinken, was zu Sittenverfall führe. Die Sklaven hätten davon ein zügelloses Wesen, und es breche hauszerstörende Verschwendung (οἰκοτριβὴς δαπάνη) herein. Bei Xenophon (*Oikonomikos* XII 11) heißt es im Hinblick auf die Auswahl eines Sklaven für die Ausbildung zum Aufseher bloß, man könne „wohl solche nicht sorgsam machen, die maßlos sind im Weingenuß; denn die Trunkenheit bewirkt ein Vergessen aller Dinge, die getan werden müssen", und laut Theophrast (L 137 Fortenbaugh) bewirkt der Wein nur bei minderwertigen Menschen verächtliche Affekte. Auch Platon (siehe Einleitung II S. 176) behandelt in den *Gesetzen* grundsätzlich die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit des Weingenusses (I 9, 636 e ff.) und läßt

den Athener eine längere Liste von Völkern und Stämmen mit ihren Trinksitten aufzählen. Später (II 12, 671 ff.) kommt er noch einmal auf dieses Thema zu sprechen und gelangt zu dem Schluß, daß Weingenuß zwar unter bestimmten Voraussetzungen durchaus gestattet sei, „findet dagegen diese Anwendung der Ergötzlichkeit wegen statt und ist es demjenigen, der da will, sooft er will und mit wem er will und in Verbindung mit irgendwelchen anderen Verfahrensweisen zu zechen gestattet, dann möchte ich wohl nicht dafür stimmen, daß ein solcher Staat oder ein solcher Mann je das Berauschen sich erlauben dürfe; lieber aber als dem bei den Lakedaimoniern und Kretern üblichen, würde ich dem Gesetze der Karthager meine Zustimmung geben, daß nie jemand im Heereslager von diesem Getränke kosten solle, sondern während der ganzen Zeit nur zum Wassertrinken zusammenkommen, und daß zu Hause weder eine Sklavin noch ein Sklave davon kosten dürfe“ (673 e–674 a). Es folgt eine lange Liste derer, denen außerdem das Weintrinken verboten sein soll; ausgenommen sind davon bei Tag Leute, die Sport treiben oder krank sind, und bei Nacht der Mann oder die Frau, welche Kinder zu zeugen beabsichtigen. Klaus Schöpsdau verweist in seinem Kommentar zu 637 d–e, S. 208 f., auf K. Trüdinger, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Basel 1914, der S. 48, Anmerkung 2, die Vermutung ausspricht, daß Platons Aufzählung nichtgriechischer Trinksitten auf Schriften über die Gebräuche der Barbaren (νόμιμα βαρβαρικά) zurückgeht. Es wäre aber auch an Schriften *Über das Zechen* (περὶ μέθης) zu denken oder an solche *Über den Luxus* (περὶ τρυφῆς), vgl. Trüdinger, S. 62, und Einleitung II, S. 204 zu Theophrast.

44 a 32 f. „bei vielen Völkern“: Ulrich Victor, 1983, S. 144 f., will Ethne/ἔθνη wegen des von ihm als partitiv aufgefaßten Genetivs τῶν ἐλευθέρων mit „Klassen“ übersetzen, was dem allgemeinen Sprachgebrauch aber vollständig widerspricht. Siehe nur z. B. Platon, *Gesetze* III 5, 683 a, zum dorischen Staatenbund, den man entweder als Polis oder als Ethnos auffassen könne. Vgl. zur regelmäßig gebrauchten Formel Poleis und Ethne z. B. Xenophon, *Anabasis* III 1, 2, oder Isokrates, or. IV 70 u. ö. Der Begriff wurde in klassischer Zeit auf alle politischen Gemeinschaften angewandt, die nicht die Struktur einer Polis aufwiesen. Philodem hat (col. IX, Kap. 8 Hartung) in seiner Art des freien Zitierens τῶν ἐλευθέρων ausgelassen und spricht nur von „vielen Völkern“ (πολλοῖς ἔθνεσιν).

44 a 33 „Karthager“: Schöpsdau verweist zu *Gesetze* 674 a auf Diodor, der berichtet (XIV 63, 3), Himilkon habe bei der karthagischen Belagerung von Syrakus, 396 v. Chr., einen Weinvorrat angelegt. Entweder ist das Gesetz erst nach diesem Zeitpunkt erlassen worden, oder die Praxis sah wieder einmal anders aus als die Theorie.

44 a 35–b 4 „Arbeit, Strafe und Nahrung": Sie sind die drei Elemente, die bei der Behandlung der Sklaven in einem ausgewogenen Verhältnis zu einander stehen müssen, weshalb der Autor die verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten durchspielt. Seine Überlegungen leuchten unmittelbar ein. Ob sie aus der medizinischen (vgl. Corpus Hippocrat., *De vet. med.* 5 und 9, *De affect.* 47, und *De victu* 1, 2; siehe Walter Burkert, WuW, S. 243, Anm. 121) oder direkt aus der pythagoreischen Diätetik stammen, läßt sich nicht klären; vgl. aber Iamblich, *Vita Pyth.* 163 und 244 (wohl aus Aristoxenos, Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 58, D 1), demzufolge die Pythagoreer versuchten, „Anzeichen zu erkennen, um das rechte Gleichgewicht zwischen Arbeit, Nahrungsaufnahme und Ruhe zu finden". Philodem (col. IX–X, Kap. 8 Hartung) spricht denn auch vom Maßhalten, das allerdings allgemein und nicht nur für einen Philosophen von Wichtigkeit sei. Er stimmt dem Autor von Buch I zwar zu, daß weder in Worten noch in Taten unverhältnismäßige Züchtigung anzuwenden sei, bemängelt dann aber, daß er die Frage der Verwendung der Sklaven ausgelassen habe.

– „Arbeit": Aristoteles zitiert (*Pol.* VII 15, 1334 a 20 f.) das Sprichwort: „Muße ist nicht für Sklaven." Die Sklaven sollten möglichst lange während des Tages beschäftigt werden, d. h. von Tagesanbruch bis zur Abenddämmerung, was im Sommer bis zu fünfzehn Arbeitsstunden bedeutet, unterbrochen lediglich durch eine Pause für die Mittagsmahlzeit. Wenn im Winter die Tage zu kurz sind, sollen auch bei künstlichem Licht durchführbare Arbeiten angehängt werden, wozu nach Columella, *De re rust.* XI 2, 90, das Flechten von Bienenkörben gehören kann. Auch an Feiertagen sollten die Sklaven möglichst arbeiten. Nach Cato, *De agr.* 2, 4, war es nach Gesetz und religiösem Herkommen zumindest bei den Römern durchaus erlaubt, an Feiertagen das Pflastern von öffentlichen Wegen, das Umgraben des Gartens oder das Jäten von Disteln anzuordnen. Auch hier läßt sich der Vergleich mit den Soldaten ziehen, die laut Kambyses nie unbeschäftigt sein dürfen. Der ideale Feldherr Kyros führt deshalb ständig Übungen in den verschiedenen Disziplinen durch und veranstaltet Wettkämpfe mit Siegespreisen (Xenophon, *Kyrupädie* I 6, 17 f.).

– „Strafe": Das Thema beschäftigte schon die Sieben Weisen: Kleobulos riet, Sklaven nicht beim Gastmahl zu bestrafen, weil einen das dem Verdacht, betrunken zu sein, aussetzen könne (vgl. Einleitung I, S. 75). Xenophon stellt (*Oikonomikos* IV 7) den Perserkönig als Vorbild für den Hausverwalter hin, weil er seine Militär- und Verwaltungsbeamten nach Prüfung entweder mit Ehrenbezeigungen und großen Geschenken belohnt oder sie, wenn sie ihre Aufgaben vernachlässigt haben, hart bestraft, zum Beispiel durch Entfernung aus dem Amt. Wenn es bei Demosthenes, or. VIII 51, heißt, Freie würden durch Angst vor Vorwürfen oder aus Scham von Übeltaten abgehalten, Sklaven dagegen gehorchten nur aus Angst vor körperlichen Schmerzen, so ist

das aus der Redesituation heraus übertrieben. Anders sieht es auch Aristoteles in seiner *Rhetorik*, siehe o. S. 478. – Für die Pythagoreer war die Bestrafung von Sklaven eine wichtige Übung in der Beherrschung des Zorns und spielte von daher eine besondere Rolle; siehe bei Iamblich, *Vita Pyth.* 197, die Anekdote, die Spintharos, der Vater des Aristoxenos, über Archytas von Tarent erzählte, der den saumseligen Sklaven sagte, sie könnten froh sein, daß er zornig sei, weil er sie deshalb nicht bestrafe (vgl. Einleitung I, S. 88). Mario Lombardo betont die Bedeutung des Archytas („Schiavitù e ‚OIKOS' nelle societá coloniali magnogreche da Smindiride ad Archita", siehe o., Einleitung I, Anm. 168), der möglicherweise Reformen hinsichtlich des Umgangs mit Sklaven eingeführt habe. Wenn Xenophon im Rahmen der Erziehung des Verwalters (XIV 4 f.) als Strafen, die von den großen athenischen Gesetzgebern Drakon und Solon für Vergehen der Bürger vorgesehen sind, „Züchtigung bei Diebstählen, Gefängnis, wenn einer auf frischer Tat ertappt wird, und Todesstrafe für solche, die tätlich werden" aufzählt, so hat er diese Bestrafungen, wie sich aus dem folgenden ergibt, auch für die Sklaven im Auge. In seiner Freiburger Zulassungsarbeit „Die Kunst der Menschenbehandlung in der antiken Haus- und Gutswirtschaft" von 1972 hat Benedikt Schädler aufgrund seiner Auswertung der antiken Oikonomiken folgende, nach zunehmender Schwere angeordnete Strafen zusammengestellt: gekürzte Rationen und Qualitätsverminderung bei Nahrung und Kleidung, körperliche Strafen wie Auspeitschung, Entfernung aus höheren Posten, bzw. aus der Verwalterstelle, Fesselung und Verbannung ins „ergastulum", zuletzt die Hinrichtung. Das Gesetz verbot zwar Hybris gegenüber Sklaven (Aischines, or. I 17, Demosthenes, or. XXI 46), aber es ist für uns nicht klar, was damit gemeint ist. Gegenüber einem Freien galt es jedenfalls als Inbegriff von Hybris, ihn „wie einen Sklaven" zu behandeln (Demosthenes, or. XXI 180, vgl. 71). Die Alte Komödie gewinnt aus dem Verprügeln und Beschimpfen von Sklaven Stoff für ihre Komik, z. B. Aristophanes, *Frieden*, Vers 741–746, *Wespen*, Vers 1303–1342 (das völlig sinnlose Verprügeln beim Gastmahl, wenn die Gäste betrunken sind), *Vögel*, Vers 1321–1323. Siehe dazu auch N. Fisher, „Violence, Masculinity and the Law of Athens", in: L. Foxhall/J. Salmon (Hg.), *When Men were Men, Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London/New York 1998, S. 68–97, hier S. 77. Siehe auch Leonhard Schumacher, *Sklaverei in der Antike*, S. 276 ff.; siehe Literatur, S. 498.

– „Nahrung": In den *Charakteren* des Theophrast (30, 10, vgl. o. S. 466 f.) ist es ein Kennzeichen der Geldgier, bei der Zuteilung der Rationen an die Haushaltssklaven geizig zu sein. In der Komödie gilt das Stehlen von Essen als typisches Sklavenverhalten, siehe Victor Ehrenberg, 1968, S. 182 mit Verweis auf *Frieden*, Vers 14, *Plutos*, Vers 320, 1139 f. Hier handelt es sich wohl um allgemeine Ängste der Hausherrn, die sich schon bei Hesiod, *Erga*, Vers

374, 704, und Semonides, 6, 24, 46 f., 55, auch gegen die Hausfrau richteten, die man sich als pausenlos essend vorstellte. Victor Ehrenberg verweist auch (S. 134, Anm. 112) auf die in den *Fröschen*, Vers 302, erwähnte pausikape, einen großen Kragen, der verhindern sollte, daß beim Backen tätige Sklaven etwas in den Mund steckten. – Hesiod (*Erga*, Vers 559 f.) empfahl, im Winter den Tieren die halbe, den Knechten „aber etwas darüber Tagesration" zu geben, „denn die Nächte sind lang und wackere Helfer". Als ausreichende Ernährung sah Cato im Winter für die Feldarbeiter vier Scheffel (= 34,8 Liter) Weizen vor, im Sommer 4,5 Scheffel (= 39, 15 l); siehe dazu P. Thielscher, *Des Marcus Cato Belehrung über die Landwirtschaft*, Berlin 1963, S. 267, die Gewichtsangaben sind umstritten. Dazu kamen Oliven, Öl, Salz, Fische und Essig. Ich stütze mich bei diesen Angaben, die nur eine ungefähre Vorstellung vermitteln sollen, wiederum auf B. Schädler. Sie bleiben allerdings alle ziemlich gehaltlos, solange wir nicht wissen, was armen Freien an Nahrung zur Verfügung stand. Schumacher (S. 133) verweist auf Henri Francotte (Art. „Industrie und Handel", *RE* IX 2, Stuttgart 1919, Sp. 1381–1439, bes. 1423 f.), nach dessen Berechnungen „sich die Durchschnittskosten für den Unterhalt eines Sklaven – einschließlich Unterkunft, Kleidung, Ernährung – auf etwa drei Obolen" pro Tag beliefen. Das entspricht dem Tagegeld, das (zumindest in klassischer Zeit, die Höhe schwankte) die Richter für ihre Tätigkeit in den athenischen Gerichten erhielten und das als Existenzminimum, bzw. Ausgleich für den entgangenen Tagesverdienst angesehen worden ist. Hier ist also im Lebensunterhalt kein Unterschied zwischen Freien und Sklaven festzustellen. Auch im Hinblick auf Kleidung und öffentliches Auftreten sollen sich in Athen Freie kaum von Sklaven unterschieden haben, wenn man jedenfalls dem Autor der pseudo-xenophontischen Schrift vom *Staat der Athener* glauben kann, der mißbilligend (I 10) schreibt: „Wäre es einem freien Mann erlaubt, einen Sklaven zu schlagen oder einen Metöken bzw. einen freigeborenen (Nichtbürger), so wären häufig athenische Bürger geschlagen worden aufgrund der irrtümlichen Vorstellung, es handele sich um Sklaven: Denn die Kleidung einfacher Menschen ist dort keineswegs aufwendiger als die der Sklaven oder Metöken, noch unterscheiden sie sich im äußeren Erscheinungsbild voneinander." (Zitiert nach Leonhard Schumacher, *Sklaverei in der Antike*, S. 71)

44 b 2 „gewalttätig und ungerecht": Vgl. Ulrich Victor, 1983, der auf Aristoteles, *Pol.* I 3, 1253 b 22, verweist: „nicht gerecht, sondern auf Gewalt beruhend". So hat schon Joachim Camerarius die Stelle übersetzt: et iniustum et violentum est.

44 b 3 f. „Lohn": Beide Aussagen hören sich fast sprichwörtlich an. Ich habe aber keine Vergleichsstellen finden können. Aristoteles nennt (*EN* V 10, 11

34 b 6) Ehre und Auszeichnung den Lohn (μισθός) des Regierenden. Bei Xenophon, *Hellenika* V 1, 13, weigern sich die Matrosen, auf die Schiffe zu gehen, obwohl ihr Feldherr sie dazu zu zwingen versuchte, denn er hatte ihnen ihren Sold nicht ausgezahlt. Es ist dann im weiteren Verlauf der Handlung der schon V 1, 3 f. erwähnte, ideale Feldherr Teleutias (siehe Einleitung II, S. 169, unter Xenophon), dem es durch seine Klugheit gelingt, sowohl die Soldaten zu beruhigen als auch die Mittel für die Soldzahlungen bereitzustellen. Auch für den idealen Herrscher Kyros ist es eine der wichtigsten Aufgaben, „sich selbst und seinen Hausgenossen gute Lebensbedingungen zu schaffen", bzw. „die Fähigkeit zu besitzen, andere Menschen so zu führen, daß sie über alles Lebensnotwendige reichlich verfügen und daß sie alle so werden, wie es sein muß" (*Kyrupädie* I 6, 7, Übersetzung R. Nickel). Vgl. Einleitung II, S. 168 ff. zu Xenophon. Die Quellenfrage ist völlig ungeklärt; die Maximen der Behandlung von Soldaten, Sklaven und Frauen überschneiden sich teilweise, was nicht verwundert, wo aber hier die ersten theoretischen Beschäftigungen mit dem Thema stattgefunden haben, ist nicht untersucht.

44 b 5 ff. „den Besseren ... etwas": Der Autor betont die Anwendbarkeit dieser Beobachtung auch auf Sklaven zwar nicht besonders, bedenkt man aber die allgemeine, durch Homer sanktionierte (vgl. o. S. 469) Vorstellung von der grundsätzlichen, durch die Freiheitsberaubung selbst hervorgerufenen Minderwertigkeit der Sklaven, so scheint er es doch für notwendig gehalten zu haben, seinen Lesern diese Erkenntnis nahe zu bringen. Im Grunde handelt es sich hier um das Argument der relativen Gerechtigkeit, das immer wieder aus aristokratisch-konservativer Sicht gegen die „Gleichmacherei" der Demokratie angeführt wird. Die Zentralstelle bei Aristoteles, *Pol.* V 1, 1301 b 26–02 a 15. Bei Euripides heißt es (*Hekabe*, Vers 306 ff.): „Es ist ein Fehler, wenn so manche Stadt/ Dem Besten, Eifrigsten des ganzen Volks/ Kein Vorrecht gibt vor den Geringeren." Im Umkehrschluß muß der konservative Autor der pseudo-xenophontischen Schrift über den *Staat der Athener* (I 2) zugeben, daß die machtvolle Stellung der Theten im Athen seiner Zeit auf deren Ruderdiensten in der Flotte, der Grundlage der athenischen Macht, beruht, denn wer die größere Leistung erbringe, müsse auch einen größeren Anteil an der Macht haben. Platon schreibt (*Gesetze* III 13, 697 a–b): „Wir erklären es also für erforderlich und notwendig, daß ein Staat, welcher Bestand haben und glücklich sein soll, soweit es Menschen möglich ist, Ehre und Schmach richtig verteile." Vgl. dazu den Kommentar von Klaus Schöpsdau, 1994, S. 460 ff., zu 694 a, wo Platon eindeutig Bezug nimmt auf Xenophons *Kyrupädie* (siehe dazu Einleitung II, S. 176 f.). Siehe auch grundsätzlich *Gesetze* VI 5, 756 e–757 b (im Zusammenhang einer Einteilung der Bürger nach Wahlklassen): „Denn Sklaven und Herren möchten sich wohl

nie befreunden, und auch nicht Wackere und Untüchtige, denen man gleiche Ehren verkündigt. Wird doch für Ungleiche das Gleiche, wenn es das Maß nicht trifft, zum Ungleichen, und durch beides werden häufige Aufstände in den Staaten erzeugt. Zwar wird nämlich sehr richtig und angemessen eine alte, wahre Rede angeführt: daß Gleichheit Freundschaft erzeuge, aber welche Gleichheit es ist, die das zu bewirken vermag, das macht uns, weil sie nicht sehr deutlich ist, sehr viel Schwierigkeit." Es sind im Grunde dieselben Prinzipien, die in Polis und Oikos zu beachten sind, um befriedigende Ergebnisse zu erzielen. Insofern ist die Unterscheidung zwischen Staatskunst und Hausverwaltungskunst, insofern es sich um Menschenführung handelt, tatsächlich nicht leicht zu treffen. Interessanter ist aber noch die Frage, ob die Prinzipien von der Polis her auf den Oikos übertragen wurden oder umgekehrt . Der Autor von Buch I weist jedenfalls ausdrücklich darauf hin, daß die relative Gerechtigkeit auch für Sklaven Gültigkeit habe.

44 b 5 „Preise": Die folgenden Überlegungen des Autors sind urgriechisch und liegen dieser agonalen Schamkultur von Anfang an zugrunde. Ihren knappsten Ausdruck haben sie schon bei Homer gefunden, wo es (*Il.* VI 208) als vom Vater auferlegte Maxime des jungen Adeligen heißt: „Immer Bester zu sein und überlegen zu sein den anderen". Hartmut Wilms zeigt anhand seiner Interpretation der *Kyrupädie* (1995, S. 185–189, mit vielen Stellenangaben), wie der ideale Herrscher Kyros diese „Erscheinung, die im Zentrum der πόλις-Kultur steht" (S. 188, Anmerkung 3, gegen H. R. Breitenbach, 1966, Sp. 1725, der darin lediglich eine „psychologische Hilfsmethode, die zur Erreichung guter Resultate angewendet wird", sieht), unmittelbar zur Menschenführung einsetzt: „Gerade auf dem Streben des einzelnen τεχνίτης (so bezeichnet Wilms, 1995, die durch die Erziehung bei Kyros gegangenen Adeligen als „Fachleute in der Kunst der Menschenführung und des Feldherr-Seins", siehe z. B. S. 110, R. Z.) nach Lob, Ruhm und Ehre baut der Xenophontische Kyros eine ganze Gesellschaft auf und setzt das agonale Prinzip und die damit verbundene Bewertung und Belohnung des Einzelnen nach der Qualität seiner Leistung als Instrument seiner Herrschaft ein: Die Stellung des Einzelnen innerhalb der ὁμότιμοι (der gleichrangigen Adeligen im Umkreis des Kyros, R. Z.) ist allein abhängig von seiner im Wettkampf untereinander bewiesenen Leistung in der Kriegskunst." (S. 186) Aber nicht nur die Anführer, sondern auch die einfachen Soldaten reagieren in gewünschter Weise auf eine derartige Behandlung. So läßt Xenophon den jungen Kyros sagen (I 6, 18, vgl. II 1, 22 f.): „Was denn noch die Übung in den verschiedenen militärischen Disziplinen betrifft, so scheint mir [...] derjenige, der in diesen Disziplinen Wettkämpfe ansetzt und Siegespreise in Aussicht stellt, die besten Voraussetzungen für umfassende Übungen zu schaffen, so daß er im Ernstfall gut vorbereitete und ausgebildete Soldaten zur Verfügung hat" (Über-

setzung R. Nickel). Es ist dann eine reine Übertragung dieser Vorstellungen auf den Haushalt, wenn Xenophons Ischomachos im Zusammenhang mit der Erziehung des Verwalters zur Rechtschaffenheit, nachdem er auf die bei Drakon und Solon vorgesehenen Strafen für Vergehen hingewiesen hat, hinzufügt: „Indem ich nun, sagte er, einiges davon vortrage und anderes von den königlichen Gesetzen dazunehme, versuche ich, die Angestellten in ihren Verwaltungsbereichen zu gerechten (Mitarbeitern) zu machen. Jene Gesetze bestehen nämlich nur aus Strafen gegen diejenigen, die sich vergehen, die königlichen dagegen bestrafen nicht nur solche, die unrecht handeln, sondern sie belohnen auch die Gerechten; folglich halten sich viele, obwohl auch sie nach ihrem Vorteil trachten, sehr genau daran, nicht unrecht zu handeln, weil sie sehen, daß die Gerechten reicher sind als die Unredlichen. Welche ich aber trotzdem, fuhr er fort, obwohl es ihnen gut geht, noch Versuche unternehmen sehe, unredlich zu handeln, die entferne ich als unheilbar Habsüchtige sogar aus ihrer Stellung." (Es folgt die o. zu 44 a 30 zitierte Passage XIV 9) Klaus Meyer verweist in seinem Kommentar (S. 144) auf IV 15, wo von der Sitte des Perserkönigs, Geschenke zu verteilen, die Rede ist, und nimmt deshalb an, daß es sich bei den „königlichen Gesetzen" um solche der Perserkönige handelt. Nach dem Vergleich mit der *Kyrupädie* kann daran kein Zweifel bestehen, es bleibt nur offen, wieviel davon wirklich persisch ist, von Xenophon oder möglicherweise ja auch anderen Griechen vor ihm schon (vgl. die Schriften des Antisthenes mit persischer Thematik, Einleitung II, S. 152) in Persien beobachtet und von dort auf griechische Verhältnisse übertragen wurde und wieviel eigentlich ursprünglich griechisch und nur im persischen Gewand idealisiert hier dargestellt wird (siehe dazu Einleitung II, S. 159 f., unter Xenophon). Vgl. auch *Oikonomikos* IX 15, wo Ischomachos seine Frau auffordert, wie eine Königin die Haushaltsmitglieder je nach Verdienst zu loben oder zu tadeln, sowie XXI 10, aus dem Umfeld der Landarbeit (zitiert u. zu 44 b 34, S. 513). Voraussetzung für alle diese Überlegungen ist allerdings, daß die Sklaven wie Freie reagieren müssen, damit die Herrschaftsstrategie gelingen kann. Dieses Problem sprechen Xenophon und der Autor von Buch I im Hinblick auf die Differenzierung zwischen Verwalter und Arbeitern an.

Zur Weiterwirkung vgl. Bryson, § 73: „Und es ist erforderlich, daß die Eigenen bei ihren Gebietern Rangstufen haben nach guter Behandlung und Auszeichnung; wenn nämlich einer von ihnen gut gehandelt hat, erhebt er ihn aus einer Rangstufe in eine andere nach Maßgabe seines Anrechts. Denn dies ist ein Ansporn für die übrigen, ihn einzuholen" (Übersetzung nach Victor).

44 b 6 „Gesinde": Zu den verschiedenen Bezeichnungen der Sklaven siehe I. Biezunska-Malowist, „Formen der Sklavenarbeit in der Krisenperiode Athens",

S. 29 ff. (vollständig auf Quellen beruhend und ideologiefrei, siehe Literatur, S. 498). Zu dem Wort Knecht/oiketes vgl. den ausführlichen Kommentar von Klaus Meyer, 1975, S. 131 f., Anm. 79.

44 b 7 „(genau) beobachten“: Ulrich Victor, 1983, übersetzt: „Deshalb muß man darauf achten, alles jeweils nach Verdienst zu verteilen.“ Mir scheint jedoch die Notwendigkeit der direkten Aufsicht durch den Herrn betont zu sein, vgl. u. 45 a 2 f. „das Auge des Herrn“.

44 b 8 „Nahrung, Kleidung“: Differenzierungsmöglichkeiten in der Sklavenbehandlung sieht der Autor zunächst im Nächstliegenden, worauf auch die einfachen Arbeiter am ehesten reagieren. Er faßt sich sehr kurz, und die Stelle ist möglicherweise auch nicht einwandfrei überliefert. Alle Übersetzungen können nur sinngemäß paraphrasieren. Zur Erziehung durch Strafe vgl. o. zu 44 a 29, wo Platon, *Gesetze* VII 19, 777 b ff., zitiert ist. Zu den schlechten Folgen eines Mangels an Zurechtweisung, hier sogar beim heranwachsenden Königssohn, siehe Platon, *Gesetze* III 12, 695 b, mit dem Kommentar von Klaus Schöpsdau, 1994, S. 462 ff.

44 b 9 „in Wort und Tat“: Es ist nicht klar, worauf diese Wörter zu beziehen sind. Wartelle nimmt die vorausgehenden *Strafen* als Bezugspunkt: Man muß strafen in Wort und Tat. Die anderen Übersetzer beziehen sie auf das nachfolgende: In Wort und Tat muß man die ärztliche Fähigkeit nachahmen. Wartelles Auffassung hat einiges für sich, denn gerade das Strafen läßt ja die beiden Differenzierungen zu, aber sprachlich ist die Bezugnahme auf das Folgende sehr viel überzeugender.

44 b 9 f. „Fähigkeit der Ärzte“: Ulrich Victor, 1983, setzt sich mit Eduard Zellers Feststellung (*Die Philosophie der Griechen*, Leipzig 1921, II 2, S. 944, Anmerkung 4) auseinander, daß im ersten Buch der *Oikonomika* nur dieser Ausdruck „dynamis“ auffallend und unaristotelisch sei, und verweist auf *Pol.* V 9, 1309 a 35: Befähigung zu Geschäften, weshalb er mit *Fähigkeit* übersetzt. Hartung entschied sich für *Einwirkung*, Wartelle verstand conduite, Armstrong freedom, Natali wieder comportamento. Die Schwierigkeit wird durch das nachfolgende verstärkt: *im Sinne* (logos) *eines Heilmittels.* Siehe dazu Ulrich Victor, 1983, S. 146 f., der letztlich die Frage offen läßt und „bei der Bestimmung einer Arznei“ übersetzt. Gemeint ist sicherlich, daß der Hausherr, wie ein Arzt seine Medikamente, die Zuteilung von Nahrung, Kleidung, Freizeit und Strafe als Heilmittel zum Zweck der Gesundheit und das heißt hier, des guten Funktionierens der Sklaven im Arbeitsprozeß, einsetzen soll, also jeweils in der richtigen Dosierung. Vgl. dazu u. zu 44 b 19 f., die Erholung als Heilmittel gegen die Arbeit bei Aristoteles. Wenn *Wort und*

Tat hierzu gehört, muß man wohl daran denken, daß der Arzt auch durch Ratschläge und gutes Zureden helfen kann.

Nach Iamblich, *Vita Pyth.* 64, erfand Pythagoras verschiedene Mittel, leibliche und seelische Erkrankungen einzudämmen und zu heilen; insbesondere bekämpfte er Gefühlsregungen „durch die passenden musikalischen Weisen *wie durch heilsam gemischte Arzneien*". Zum Arztvergleich im Zusammenhang mit Erziehungsmethoden vgl. Platon, *Gesetze* II 5, 659 e–660 a, wo die Knaben durch Gesänge erzogen werden sollen. „Da aber die jugendlichen Seelen für den Ernst nicht empfänglich sind, werden sie Lieder und Scherze genannt und als solche behandelt, gleichwie diejenigen, welchen diese Sorge anheimfällt, bemüht sind, dem Kranken und körperlich Schwachen in gewissen versüßten Speisen und Getränken die heilsame Nahrung zu bieten, die schädliche aber in widrigen [...]." Gorgias (*Helena* 14) verglich die Rede in ihrer Wirkung auf die Seele mit der eines Heilmittels (pharmakon) auf den Körper. Zum Vergleich des Gesetzgebers/Staatsmanns mit einem Arzt siehe auch Schöpsdaus Kommentar zu 628 d–e, S. 168, mit Stellen und Literatur. Zum Vergleich der Rhetorik mit einer Medizin bei Isokrates in seiner *Friedensrede* siehe Hartmut Wilms, 1995, S. 233.

44 b 11 „kein Heilmittel": Der Zusatz erscheint uns banal: Ernährung ist ständig notwendig und insofern kein Heilmittel. Aber der Verfasser kannte seine Zeitgenossen wahrscheinlich besser als wir und schärfte deshalb noch einmal (vgl. o. S. 483 f.) ein, daß der Entzug von Nahrung keine geeignete Medizin ist. Wie viele Überlegungen der richtigen Ernährung gewidmet wurden, zeigen verschiedene Beiträge im Kapitel: „Food and Medicine", in: John Wilkins/David Harvey/Mike Dobson, 1995, S. 337 ff.

44 b 12 ff. „beide Arten": Der Verfasser wendet sich hier noch einmal, quasi in einem Nachtrag, den reinen Arbeitern zu und fragt nach deren bester Charakterkonstitution, was implizit bedeutet, daß auch sie sehr wohl ein gewisses Maß an Tüchtigkeit (arete) haben sollten und können. Vgl. Aristoteles, *Pol.* I 13, 1259 b 40–60 a 2: „Denn wenn der Regierende ohne Besonnenheit und Gerechtigkeit ist, wie wird er da gut regieren, und wenn es wieder der Regierte nicht ist, wie kann er gut regiert werden? Denn ist er zügellos und feige, wird er nichts von dem tun, was ihm obliegt" (Übersetzung Susemihl/Kullmann). Es geht Aristoteles an dieser Stelle um die Frage, ob bei einem Sklaven außer seiner Tüchtigkeit als Werkzeug und Diener noch eine andere, höhere Tugend (arete), wie Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit oder irgendeine sonstige derartige Beschaffenheit möglich ist oder ob seine ganze Tüchtigkeit in seinen körperlichen Dienstleistungen aufgeht. Das Problem liegt für Aristoteles darin, daß die Sklaven, wenn auch sie Tugend besitzen können, sich nicht mehr eindeutig von den Freien unterscheiden lassen.

Sein Ausweg besteht darin, Regierende von Natur und Regierte von Natur als einerseits Vernünftige (logon echon) und andererseits Vernunftlose (alogon) zu unterscheiden und jeder Gruppe eine verschiedene Art von Tugend zuzuschreiben. „Dem Sklaven fehlt überhaupt die Kraft zur Überlegung (bouleutikon) (das Weib besitzt sie, aber ohne Entschiedenheit, das Kind gleichfalls, aber noch nicht zur Vollendung entwickelt), und hinsichtlich der sittlichen Tugend braucht er davon nur so viel, wie für die Bewältigung seiner Aufgaben nötig ist.“ Hier polemisiert Aristoteles eindeutig gegen Platon. Die Annahme, daß reine Arbeitssklaven ihren Herren gegenüber eine unversöhnliche Feindseligkeit hegen (wie von Lysias, or. VII 35, als selbstverständlich unterstellt wird, vgl. Demosthenes, or. XXI 45 f.), teilt der Autor offenbar nicht. Er macht eine solche jedenfalls nicht zur Grundlage seiner Regeln für den Umgang mit Sklaven. Für ihn bestehen nur Unterschiede in der psychischen Konstitution hinsichtlich der Empfänglichkeit für die verschiedenen Formen von Belohnung oder Strafe. Xenophon geht im *Oikonomikos* von derselben Grundannahme aus.

44 b 15 ff. „ein Ziel (telos)“: Es folgt eine Maßnahme, die als humanes Entgegenkommen den Sklaven gegenüber als gerecht bezeichnet wird, die aber, wie der Verfasser gleich mitteilt, auch nützlich ist, weil sie dazu dient, die Leistung der Sklaven und damit den Gewinn des Herrn zu steigern: die Freilassung. Philodem akzeptiert diese Anweisung mit der Einschränkung (col. X, Kap. 8 Hartung), eine Freilassung nicht in jedem Fall und auch nicht mit einem im Voraus festgesetzten Termin vorzusehen.

Die Praxis der Freilassung beruht letztlich auf der unmittelbaren Erfahrung im Umgang mit versklavten Menschen. Sie steht allerdings im Widerspruch zu der aristotelischen Theorie des Sklaven von Natur, der zum Überleben des Herrn bedarf. Obwohl Xenophon (*Oikonomikos* V 16) schreibt: „Und oft muß der Landwirt seine Arbeiter nicht weniger ermuntern wie der Offizier seine Soldaten; auch brauchen die Sklaven ermutigende Hoffnungen nicht weniger als die Freien, sondern eher noch mehr, damit sie ausharren wollen“, kommt das Thema Freilassung bei ihm nicht vor. Sarah B. Pomeroy zählt in ihrem Kommentar (1994, S. 256) als Belohnungen, auf die Sklaven bei Xenophon hoffen konnten, auf: Anteil am Gewinn des Oikos (IX 11–13, XII 9, 15, das betrifft wohl nur den Verwalter bzw. die Schaffnerin), gute Kleidung (XIII 10), reichliches Essen (XIII 9) und die Erlaubnis zur Kinderzeugung (IX 5). Bei der Beschreibung der Laster (*Oikonomikos* I 22 f.) heißt es, daß sie die ihnen Hörigen wie Tyrannen „zwingen – solange sie diese kräftig und arbeitsfähig sehen –, alles, was sie erarbeiten, zur Befriedigung ihrer Leidenschaften beizubringen; sobald sie jedoch merken, daß sie infolge der Jahre zu arbeiten unfähig sind, lassen sie sie auf elende Weise alt werden und versuchen wiederum, andere als Sklaven zu gebrauchen“, was

am ehesten an Sklavenaussetzung denken läßt. Sarah B. Pomeroy bemerkt denn auch zur Stelle (S. 223), daß es für Sklavenaussetzung im klassischen Griechenland keine Belege gibt. Vielleicht kam sie vor, wurde aber wegen ihrer Anstößigkeit oder Seltenheit nicht erwähnt, vgl. u. zu 45 a 33 f. Aristoteles hatte (*Pol.* VII 10, 1330 a 31–33) in der Darstellung seines Idealstaats im Zusammenhang mit den Bauern, die bei ihm Unfreie sind, angekündigt: „Wie man aber die Leibeigenen behandeln muß und warum es besser ist, ihnen allen als Belohnung ihres Wohlverhaltens die Freiheit in Aussicht zu stellen, werden wir später auseinandersetzen", dieses Versprechen allerdings nicht eingehalten.

Bei Homer ist Eumaios davon überzeugt, daß sein Herr, wäre er nicht verschollen, ihm längst ein eigenes Haus und Landgut und eine Frau zum Lohn für seine treuen Dienste gegeben hätte, wie das bei wohlgesinnten Herren üblich sei (*Od.* XIV 63–67), und tatsächlich verspricht Odysseus (*Od.* XXI 214–216) seinen treuen Sklaven, „er werde sie nach dem Siege über die Freier beide verheiraten, jedem ein Haus in der Nähe seines eigenen hinsetzen und sie wie Gefährten und Brüder seines eigenen Sohnes halten". Welche Folgen das für den Rechtsstatus der Sklaven in homerischer Zeit haben könne, wird diskutiert: siehe Hermann Strasburger, 1976, S. 35 mit Anmerkung 182 und 184. In klassischer Zeit erfolgte die Freilassung öffentlich nach Ankündigung (z. B. an den Dionysien: Aischines, or. III 41), u. U. in Form einer Übereignung des Sklaven an das Heiligtum in Delphi, aber auch testamentarisch (Beispiele dafür die Testamente des Aristoteles und des Theophrast, bei Diogenes Laertios, *Leben der Philosophen*, V 14 f. und 54 f.). A. W. Gomme, *The population of Athens in the fifth and fourth centuries B. C.*, Chicago 1967, S. 41, Anm. 2, hat errechnet, daß in den Jahren zwischen 340 und 320 v. Chr. jährlich etwa fünfzig Sklaven von privater Seite freigelassen wurden. Meistens kauften die Sklaven sich frei, was natürlich nur bei denjenigen möglich war, die in gewisser Weise selbständig arbeiteten und deshalb Geldmittel ansparen konnten. Es wurden aber auch vereinsähnliche Gemeinschaften (Eranoi) einzig zu dem Zweck des Freikaufs eines Sklaven oder einer Sklavin gegründet. Ob der Herr zur Freilassung verpflichtet war, wenn ihm Geld geboten wurde, ist nicht klar. Jedenfalls lasteten auch noch auf den Freigelassenen, die das Bürgerrecht normalerweise nicht erhielten, gewisse Verpflichtungen dem ehemaligen Herrn gegenüber, beispielsweise die zur Unterstützung im Alter. Vgl. Platon, *Gesetze* XI 2, 915 a: „Auch den Freigelassenen mag jemand verhaften, wenn einer sich nicht oder in ungenügender Weise demjenigen dienstbar zeigt, welcher ihm die Freiheit gab. Diese Dienstbarkeit verlangt aber, daß der Freigelassene dreimal in jedem Monate am Herde desjenigen, welcher ihn freiließ, erscheine, um zu dem sich anheischig zu machen, was recht ist und dabei auch in seinen Kräften steht, sowie bei einer Eheverbindung so zu verfahren wie es den Beifall seines gewesenen Herrn

hat. Sein Besitztum dürfe aber nicht das desjenigen überschreiten, dem er seine Freiheit verdankt; das Mehr falle seinem Herrn anheim." Außerdem möchte Platon vorschreiben, daß die Freigelassenen, wie andere Metöken auch, nicht länger als zwanzig Jahre in seiner geplanten Stadt bleiben dürfen. Zur Freilassung als Dank für treue Dienste siehe Aischines, or. III 41, und Lysias, or. V 5. Nach Kenneth J. Dover, 1974, S. 178, sah man das als eine großmütige Handlung an, die eine Bereitschaft bewies, materiellen Verlust hinzunehmen, um gerecht zu sein und Gutes mit Gutem zu vergelten.

Siehe auch W. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, S. 9, 11 f., 18, 21 mit Anm. 160, 22 mit Anm. 161 (siehe Literatur, S. 499), sowie H. Klees, „Die rechtliche und gesellschaftliche Stellung der Freigelassenen im klassischen Griechenland", *Laverna* 11, 2000, S. 1–43, der auf den begrenzten Umfang hinweist, in dem dieser Leistungsanreiz angewandt wurde. Besonders in der Landwirtschaft und im Bergbau habe nur selten Aussicht darauf bestanden, aber auch in Handel und Gewerbe sei die Freilassung nicht selbstverständlich gewesen. Zu Zahlen und Motiven der Freilassung siehe H. Klees, *Sklavenleben im klassischen Griechenland*, *FAS* 30, Stuttgart 1999, S. 257 ff. Insgesamt läßt sich wohl sagen, daß die Freilassung auch für den Herren Vorteile bringen konnte, wenn sie rechtzeitig erfolgte, so daß der Freigelassene sich noch eine eigene Existenz aufbauen konnte, weil er dann im Alter selbst für seine Versorgung, u. U. auch noch für die seines ehemaligen Herren, verantwortlich war und nicht im Haushalt mit durchgefüttert werden mußte, so Hermann Strasburger, 1976, S. 90 f., hauptsächlich allerdings im Hinblick auf römische Verhältnisse. Siehe auch L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike*, S. 163 ff. und 291 ff. Siehe auch R. Martini, „Alcune considerazioni a proposto degli ‚APELEUTHEROI'", in: M. Moggi/G. Cordiano (a cura di), *Schiavi e dipendenti nell' ambito dell' ‚OIKOS' e della ‚FAMILIA'*, Atti del XXII Colloquio GIREA, Pontigniano (Siena), 19–20 novembre 1995, *Studi e testi di storia antica* 8, Pisa, 1997, S. 11–18.

44 b 17 f. „Kindererzeugung": Der griechische Wortlaut (ἐξομηρεύειν) läßt erkennen, daß die Kinder als eine Art Geiseln zu verstehen sind, durch welche die Treue ihrer Eltern gesichert werden soll. Philodem hält diese psychologische Überlegung offenbar für falsch, denn er kritisiert auch hier wieder (col. X, Kap. 8 Hartung): „Daß er aber die Verheirathung allgemein als eine Versicherung der Treue gebrauchen will, ist weniger werth als Xenophons Rat, bloß von braven und nicht von lasterhaften Sclaven Kinder aufzuziehen" (Übersetzung Hartung). Er verweist damit auf *Oikonomikos* IX 5, wo es heißt: „Ich zeigte ihr auch den Raum der Mägde, durch eine verschließbare Tür von dem der Knechte getrennt, damit nicht von innen hinausgebracht wird, was nicht sein soll, oder die Angestellten ohne unser Wissen miteinan-

der Kinder zeugen. Denn die Braven werden, sobald sie einmal Kinder haben, in der Regel freundlicher", wenn aber Schlechte zusammenkämen, würden sie gemeinsam eher Missetaten aushecken (Meyers Übersetzung dieses letzten Teils scheint mir in jeder Hinsicht schief zu sein, vgl. den Kommentar zur Stelle von Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 297–300, die hier auch auf die Frage nach den „Quellen" der Sklaverei eingeht). Das Problem der Sexualität der Sklaven mußte die Herren beschäftigen, und es gab offenbar verschiedene Wege, damit umzugehen. Rechtlich gehörten Kinder von Sklaven selbstverständlich dem Herren ebenso wie der Nachwuchs ihrer Haustiere. Vom alten Cato ist überliefert (Plutarch, *Cato maior* 21, 3), er habe seine Sklaven für die Erlaubnis des sexuellen Verkehrs mit den Sklavinnen bezahlen lassen. Von Kinderzeugung ist hier allerdings nicht die Rede. Stobaios hat (*Anthol.* IV 19, 48) eine, wenn die Zuordnung der Person richtig ist, in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. gehörende Anekdote zum Thema aus den Erinnerungen (Apomnemoneumata) eines Serenos überliefert: Gellias, ein sehr reicher Mann aus Akragas, habe einen Gastfreund, den er als harten Sklavenbesitzer kannte, der seine Sklaven auch nachts arbeiten ließ, bei einem Besuch durch eine Schar Kinder überrascht, die nach dem Mahl in den Raum gelassen und von Gellias beschenkt wurden. Auf die verblüffte Frage des Gastes nach der Herkunft dieser Kinder habe Gellias geantwortet, das sei der Ertrag der Nachtarbeit *seiner* Sklaven. Warum dieser Sklavenbesitzer so handelte, wie er es tat, und wie er dabei im einzelnen vorging, ist leider nicht überliefert. Entweder kam es ihm auf die Erwachsenen an und er setzte mit Xenophon auf die Ansicht, daß seine Sklaven arbeitswilliger und zufriedener sein würden, wenn ihnen Kinderzeugung erlaubt sei, bzw. mit dem Autor von Buch I, daß er mit den Kindern quasi Geiseln für die Treue der Eltern haben würde. Oder (bzw. auch darüber hinaus) er war reich genug, das Risiko einer Aufzucht von Sklavenkindern einzugehen (vgl. dazu die Problematik der Aufzucht selbst eigener Kinder, Einleitung V, S. 356 f.). Im Haus geborene Sklaven (oikogenēs/οἰκογενής) boten eine noch größere Gewähr, sich zu vertrauenswürdigen Verwaltern oder sonstigen ‚höhergestellten' Mitarbeitern ausbilden zu lassen (vgl. o. zu 44 a 28) als jung gekaufte. Der Wortlaut sowohl beim Autor von Buch I als auch bei Xenophon deutet darauf hin, daß es ihnen um die Sklaveneltern ging, die entweder, nach Xenophon, möglicherweise arbeitswilliger wurden, wenn sie Kinder hatten, oder, nach Buch I, durch die Existenz der Kinder, die eine Art Geiseln darstellten, unter Druck gesetzt werden konnten, so daß sie beispielsweise nicht flohen oder keine Intrigen gegen den Herrn spannen. Leider fehlt es uns heute an Detailwissen, um die bloße Aussage der Autoren mit Leben zu erfüllen. Siehe auch M. Golden, *Children and Childhood in Ancient Greece*, Baltimore 1990, S. 145–163, zu Sklaven.

Ob dann allerdings, wie es die meisten Übersetzer tun, gleich von einer „Sklavenehe" gesprochen werden kann, ist äußerst fraglich. In der gesamten Antike entsprach die Ehe in keiner Weise unseren Vorstellungen von einer politisch oder religiös kontrollierten Institution, es waren der Rechtsstand von Kindern und ihre Erbberechtigung, die für die Polis von Interesse waren. Siehe dazu Einleitung V, S. 326 ff. u. 333 f. Zu den schon bei Homer belegten dauerhaften Verbindungen zwischen Sklaven schreibt Hermann Strasburger (1976, S. 36, mit den Quellenbelegen): „Ob diese Frühzeit Eheschließungen überhaupt als Rechtsakte betrachtete, und wenn ja, welchen rechtlichen Charakter sie den Sklavenehen beilegte – das spätere Altertum behandelte diese Verbindungen bekanntlich als Konkubinate –, können wir den Epen nicht entnehmen, aber sie galten jedenfalls als unverbrüchlich und hatten die volle menschliche Achtung der Umwelt. Der Altknecht Dolios, ein Sklave, der in der Mitgift der Penelope ins Haus des Odysseus gekommen war, ist mit der Sklavin Sikile („die Sizilierin") verbunden, welche mit der Versorgung des verwitweten Laertes betraut ist. Sie haben sechs Söhne. Die ganze Familie scheint eine Kate für sich zu bewohnen, in die aus Widerwillen gegen das Treiben im Herrenhaus auch Laertes sich zurückgezogen hat, jedenfalls nimmt sie dort gemeinsam mit dem alten Herrn die Mahlzeiten ein." Wenn Hesiod rät (*Erga*, Vers 602 f.): „[S]uche/ Dir eine Magd ohne Kind; eine Magd mit Anhang ist mißlich", so ist nicht klar, ob er an eine Freie denkt oder nicht. Unmittelbar vorher spricht er davon, daß man sich einen Tagelöhner (Theten) ohne Haushalt wählen solle. Aus der römischen Praxis, über die sehr viel detaillierteres Quellenmaterial vorliegt, geht hervor, daß Kinder entweder mit ihren Eltern freigelassen wurden oder von diesen nach der Freilassung möglichst freigekauft wurden, was bedeutet, daß sich tatsächlich über längere Zeit dauerhafte familienähnliche Verbindungen entwickelten (siehe L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike*, S. 114 f. und 239 ff. für Griechenland und Rom). Plinius der Jüngere rühmte sich sogar (ep. VIII 16, 12.), daß er seinen Sklaven die Vererbung von Vermögen gestatte, solange dieses in der familia (also innerhalb des Gesamtbesitzes des Plinius) bleibe, denn die famila sei für die Sklaven eine Art res publica. Über griechische Verhältnisse der klassischen Zeit wissen wir leider nichts weiter. Allgemeine feste Regeln gab es sicher nicht, dafür sprechen schon die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Autoren der normativen Schriften. Jeder Herr entschied jeden Einzelfall für sich nach Nützlichkeitserwägungen und eventuell vorhandenen emotionalen Bindungen.

44 b 18 f. „demselben Volksstamm": Gelegenheit zu derartigen Käufen ergab sich naturgemäß besonders nach der Besiegung feindlicher Völker, und dann waren die Sklavenpreise gewöhnlich auch eher niedrig, so daß der Anreiz zum Kaufen groß sein mochte. Der Verfasser warnt aber davor. Woran

er dabei dachte, verdeutlicht am besten Platon, der (*Gesetze* IV 3, 708 c–d) im Zusammenhang einer Koloniegründung die Vor- und Nachteile der Homogenität oder Heterogenität der neuen Bevölkerung diskutiert und feststellt, daß gleiche Abstammung, Sprache und Sitten eine Befreundung der Menschen mit sich brächten, was sie allerdings eher aufsässig werden lasse, wenn jemand ihnen andere Gesetze auferlegen wolle. Kämen dagegen verschiedenartige Menschen zusammen, so seien sie leichter bereit, sich neuen Gesetzen zu unterwerfen. *Gesetze* VII 19, 777 c, heißt es dann explizit auf Sklaven bezogen: „Denn in der Erfahrung hat es sich oft gezeigt bei den häufigen Abfällen der Messenier und bei den Staaten, die viele Sklaven *einer* Zunge besitzen, wieviele Widrigkeiten entstehen [...] Nur zwei Mittel bleiben übrig, teils daß diejenigen, welche leicht der Sklaverei sich unterwerfen sollen, nicht Landsleute und soviel wie möglich durch die Sprache geschieden seien [...]." (Den weiteren Text siehe o. S. 476 f., zu 44 a 29 f.) Ähnlich argumentiert Aristoteles in der Darstellung seines Idealstaats (*Pol.* VII 10, 1330 a 26 ff.), in dem der Bauernstand aus Leibeigenen bestehen soll, aber „weder aus lauter Leuten von derselben Abkunft noch aus solchen von mutigem Charakter, denn so werden sie zur Arbeit brauchbar und keine Empörungen von ihnen zu befürchten sein". Hier schlagen sich wohl vor allem die Erfahrungen der Spartaner mit den Helotenaufständen nieder. Die Tatsache, daß in der klassischen Zeit in Griechenland offenbar sonst keine Sklavenaufstände stattgefunden haben (während des Peloponnesischen Krieges sollen aus Athen 20 000 Sklaven, wohl hauptsächlich aus den nahegelegenen Bergwerken, geflohen sein, und auch das war wohl nur deswegen möglich, weil sie hofften, bei den Gegnern der Athener Aufnahme zu finden, Thukydides VII 27, 5) und auch über einzelne Revolten gegenüber grausamen Herren keine Nachrichten vorliegen, spricht dafür, daß die griechischen Sklavenbesitzer im allgemeinen klug mit ihren Sklaven umgingen, vielleicht allerdings nur deshalb, weil die Sklavenzahlen selten (sieht man von den Sklaven des Nikias ab, die dieser in den Silberminen des Laureion vermietete) so groß wurden, daß persönliche Bekanntschaft mit den Herren ganz unmöglich wurde. Vgl. dazu Hermann Strasburger, 1976, S. 71 f. Zu den skythischen Bogenschützen, die in Athen als eine Art Polizeitruppe fungierten, siehe Leonhard Schumacher, *Sklaverei in der Antike*, S. 182, siehe Literatur, S. 498).

44 b 19–21 „Und die Opferfeiern und Erholungen": Zu Hesiods Vorstellungen von Erholung im Sommer (*Erga*, Vers 584 ff.) und im Winter (504 ff.) vgl. J. M. André, *Griechische Feste, Römische Spiele. Die Freizeitkultur der Antike*, Stuttgart 1994, S. 26 f. Philodem kritisiert (col. X, Kap. 8 Hartung) auch diesen Rat mit der Begründung: daß die Sklaven mehr von dem hätten, um dessentwillen diese Veranstaltungen eingeführt worden seien, tue dem Glauben Gewalt an (βιαιότερον ἅμα τῇ πίστει). Er denkt also wohl in erster

Linie an den religiösen Gehalt der Feste. Die auch für manche Übersetzer schwierige Begründung liefert aber Aristoteles. Bei ihm heißt es, *EN* IV 14, 1128 b 3: „Doch scheinen Erholung und Scherz im Leben notwendig zu sein", sowie X 6, 1176 b 34 ff.: „[D]er Erholung bedürfen wir, weil wir nicht ununterbrochen arbeiten können. Also ist die Erholung nicht Ziel [Gigon schreibt „Zweck", Übersetzung geändert, R. Z.]. Der Tätigkeit wegen wird sie gepflegt." Im Zusammenhang mit der Erziehung spricht Aristoteles (*Pol.* VIII 3, 1337 b 35 ff.) von der Rolle des Spielens in der Mußezeit der Kinder. Der Arbeitende bedarf der Erholung, und dieser dient das Spiel, aber es darf nur „mit sorgfältiger Beobachtung des richtigen Zeitpunkts" und „wie eine Arznei" (vgl. o. zu 44 b 9 ff.) angewendet werden. Vgl. 5, 1339 b 15 ff.: „Das Spiel dient der Erholung, die Erholung aber muß notwendig angenehm sein, weil sie eben ein Heilmittel ist gegen die Beschwerden der Arbeit" und nach 7, 1342 a 19 ff. sollen für die Handwerker, Tagelöhner und derartige Leute ihrem Geschmack entsprechende „musikalische Wettkämpfe und Schaustellungen zu ihrer Erholung eingerichtet werden". Der allgemeine Zusammenhang ist demnach klar. Vgl. auch J.-M. André, *Griechische Feste*, S. 102 f.: Das peripatetische Denken habe auch eine Ideologie des Festes und der Muße entworfen. Die *Politik* des Aristoteles übernehme eine alte, wahrscheinlich auf die Pythagoreer zurückgehende Theorie über Festmahl und Feier, die Entspannung (Spaziergang, Baden und Festessen) und im Opfer veranschaulichte göttliche Präsenz mit einander verbinde. Der Götterkult ziele ebenfalls auf das Ausruhen der Menschen von ihren Mühen und wolle sie mit Freude erfüllen. André (der im folgenden eine „soziologische" Mußetheorie des Aristoteles entwickelt) verweist dabei auch auf die *Nikomachische Ethik* (VIII 11, 1160 a 19 ff.), in der es heißt: „Einige Gemeinschaften scheinen um des Vergnügens willen zu bestehen, so die Kultgenossenschaften und Vereine, die des Opfers und der Geselligkeit wegen da sind. [...] Jene veranstalten Opfer und dazugehörige Zusammenkünfte, erweisen den Göttern die Ehre und verschaffen sich selbst Erholung und Vergnügen. Denn die alten Opfer und Zusammenkünfte scheinen nach dem Einbringen der Feldfrucht stattgefunden zu haben, sozusagen als Erstlingsfeier; zu jenem Zeitpunkt hatten die Menschen am meisten Muße." Das läßt sich natürlich auch auf den häuslichen Kult, in den die Sklaven bei Eintritt in das Haus durch ein Ritual aufgenommen wurden und an dem sie teilnahmen, übertragen. Es steckt dahinter dann allerdings eine sonst nicht so häufig begegnende Einsicht in die Situation der Sklaven. Wenn Ulrich Victor, 1983, allerdings unter Hinweis auf Pseudo-Xenophon, *Staat der Athener* I 2, annimmt, es gehe um eine Ummünzung des Arguments aus der politischen Diskussion mit dem Tenor, wer die größere Leistung erbringt, soll auch einen größeren Anteil an der Macht haben', so scheint mir das verfehlt, weil es nicht um die Anerkennung der Leistung geht, sondern um die Erhaltung der Arbeitskraft. Auch bei Xenophon (V 16) wird die Fest-

stellung, daß die Sklaven mehr gute Aussichten haben müßten als die Freien, damit verbunden, daß sie so zum Aushalten gebracht werden können (siehe dazu o. S. 490, zu 44 b 15 ff.); von einer Teilnahme an Festen und von besonderer Erholung ist hier allerdings nicht die Rede. Zur Sklavenbehandlung bei Aristoteles vgl. Einleitung II, S.182 f., S. 192 ff. Platon nennt in den *Gesetzen* (II 1, 653 c–d und V 9, 738 d) als Gründe für die Einführung von Festen seitens der Götter die Absicht, mitleidsvoll eine Rast von den Drangsalen des Lebens zu gewähren, und seitens der Gesetzgeber den Wunsch, vermittels der Opferfeiern gegenseitiges Wohlwollen und Vertrautheit der Bürger untereinander herzustellen. Auch diese Begründungen, an sich auf Freie gemünzt, lassen sich auf die Situation der Sklaven übertragen. Siehe dazu den Kommentar von Klaus Schöpsdau, 1994, S. 257 ff., der auch auf Thukydides II 38, 1, verweist.

Den modernen Leser erstaunen trotzdem die in diesem Zusammenhang als erstes aufgeführten Opferfeste, weil er, wie wohl Philodem, zunächst an den religiösen Gehalt denkt. Für die Griechen waren die meisten Opfer aber zugleich Festessen, weil das Opferfleisch verteilt und verzehrt wurde, häufig war es die einzige Gelegenheit, bei der Fleisch gegessen wurde. Siehe Robert Flacelière, 1979, S. 265 f., eine anschauliche Darstellung der Opferriten: Ein Blutopfer ist ein Schlachtfest, das gewöhnlich mit einem Mahl endet. Vgl. auch Victor Ehrenberg, 1968, S. 261 f., der die Bedeutung des Trinkens hervorhebt: Opfern scheine fast gleichbedeutend mit Trinken gewesen zu sein. Daß Sklaven im allgemeinen nicht an Opferfeiern der Polis teilnahmen (die Eleusinischen Mysterien standen selbst Sklaven offen, waren aber auch nicht in erster Linie ein Polis-Kult), schränkt den Sinn des Ratschlags nicht ein, weil der Autor im Zusammenhang einer Haushaltslehre natürlich an die häuslichen Feste gedacht hat, von denen wir allerdings leider nicht viel wissen. Zu denken ist an die Amphidromien bei der Neuaufnahme von Hausangehörigen, an Geburtstags- und Hochzeitsfeiern, an Riten nach der Beisetzung von Angehörigen, zu denen auch ein gemeinsames Totenmahl gehörte, aber auch an das Adonisfest, die Anthesterien (im Februar/März), mit der Öffnung der Weinfässer und dem Kannenfest, „dem heiteren Tag für die Sklaven", und die Kronia, eine Art Erntefest, das im Juli gefeiert wurde und besonders auch für die Sklaven gedacht war. S. E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin 1901; H. J. Rose, 1957; vgl. auch Einleitung V, S. 325 f., zum Auftreten der Frauen bei Festen). Leonhard Schumacher vertritt (*Sklaverei in der Antike*, S. 252 ff.) die Auffassung, „daß Sklaven in der Regel von einer aktiven Teilnahme an Kulthandlungen sowohl der politischen Gemeinschaft als auch des Hausverbandes ausgeschlossen waren", und verweist dazu auf W. Burkert, 1977, S. 365, 382 f. sowie 389, wo es allerdings in erster Linie um Poliskulte geht. Anders urteilen, m. E. völlig zu Recht, Franz Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, IV:

Epilegomena, Mainz 1967, S. 81–100, und III: *Die wichtigsten Kulte der griechischen Welt*, 2. Aufl. 1990, S. 229–234 und 304 f., sowie Hans Klees, *Sklavenleben im klassischen Griechenland*, S. 262–267 und 379–387.

Zur Rezeption vgl. Bryson (§ 66 ff., o. S. 272): „Es ist Pflicht, für die Sklaven (Eigenen) Zeiten der Erholung festzusetzen; denn wenn der Sklave (Eigene) zu Arbeit auf Arbeit gezwungen wird und mit Strapaze nach Strapaze belastet wird, ohne daß ihm Erholung zuteil wird, so wird er zu matt für den Dienst, auch wenn er eifrig dabei ist. Die Erholung aber erneuert die Kraft des Körpers und macht seinem Besitzer die Arbeit lieb. Er ist hierin mit dem Bogen zu vergleichen, denn wenn er gespannt gelassen wird, wird er schlaff" (Übersetzung nach Victor). Vgl. Dion Chrysostomos, *Oikonomikos* (bei Stobaios IV, 19, 46, S. 430, 5 ff.),wo es heißt, Bogen, Lyra und Mensch gelangten zur Höchstleistung (ἀκμάζει) durch die Entspannung. Der Bogenvergleich könnte auch wieder auf die Pythagoreer verweisen. Von einem *Oikonomikos* Dions ist nur dieses eine Fragment bei Stobaios erhalten. In der neuen Forschung wird er nicht erwähnt, obwohl eine Rekonstruktion reizvoll wäre, da sich aus den erhaltenen Schriften zahlreiche Beziehungen zur Oikonomikliteratur ergeben. Siehe R. Hawley, „Marriage, Gender, and the Family in Dio", in: S. Swain (Hg.), Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy, Oxford 2000, S. 125–139.

Literatur zu Kapitel 5: Eine Sammlung von relevanten Quellenstellen bietet Th. Wiedemann, *Greek and Roman Slavery*, London 1981, 2. Aufl. 1997 (nach verschiedenen Stichworten geordnet; entsprechend der Quellenlage überwiegen die römischen Beispiele); I. Biezunska-Malowist, „Formen der Sklavenarbeit in der Krisenperiode Athens", in: E. Ch. Welskopf (Hg.), *Hellenische Poleis, Krise – Wandlung – Wirkung*, Bd. I, Berlin (DDR) 1974, S. 27–45 (faktenreich und direkt von den Quellen her gearbeitet); Nicolas R. E. Fisher, 1993; U. Kästner, „Bezeichnungen für Sklaven", in: E. Ch. Welskopf (Hg.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland*, Bd. III; Berlin (DDR), 1981, S. 282–318; H. Klees, *Herren und Sklaven. Die Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit*, Wiesbaden 1975; H. Klees, *Sklavenleben im klassischen Griechenland*, Stuttgart 1998; Leonhard Schumacher, *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien*, München 2001 (mit Schwerpunkt auf den archäologischen Quellen); C. W. Weber, *Sklaverei im Altertum*, Düsseldorf/Wien, 1981; E. Ch. Welskopf, „Gedanken und politische Entscheidungen der Zeitgenossen der Krisenperiode Athens über Charakter und Entwicklung der Sklaverei", in: dies., *Hellenische Poleis, Krise – Wandlung – Wirkung*, Bd. I, Berlin (DDR) 1974, S. 46–91 (eine der ganz wenigen Arbeiten, die ausführlicher auf Buch I der *Oikonomika* eingehen).

Zu modernen Forschungsansätzen: V. Hunter, *Policing Athens: Social Control in the Attic Lawsuits, 420–320 B. C.*, Princeton 1994; N. Morley, *Ancient History.*

Key Themes and Approaches, London/New York 2000, unter dem Stichwort „Slaves and Slavery", S. 143 ff.

Zur antiken Theorie über die Sklaverei: P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996; R. O. Schlaifer, „Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology* 47, 1936, S. 165–204, ND in: M. I. Finley (Hg.), *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge 1960, S. 93–132; Hermann Strasburger, 1976; William L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, *Memoirs of the American Philosophical Society*, Vol. 40, Philadelphia 1955.

Kapitel 6 – Der Hausherr (1344 b 22–45 b 3)

Vorbemerkung: Ulrich Victor, 1983, stellt (S. 171 ff.) fest, daß sich im 6. Kapitel, das knapp ein Drittel der Schrift ausmacht, gewisse sprachliche Besonderheiten häufen (Verbaladjektive, Aneinanderreihung mit und/kai, nicht-aristotelische Wörter, Wörter in nicht-aristotelischer Bedeutung) und zieht daraus die Folgerung (S. 174), daß der Verfasser am Ende seines Textes in noch knapperer Form als ohnehin schon bei ihm üblich, zum Thema Oikonomik gehörige Punkte angefügt habe, die er in seinen aristotelischen Quellen nicht vorgefunden hatte. Da es jetzt um den Umgang mit dem „toten" Besitz, den Chremata, und nicht mehr um die Herrschaftsbeziehungen zwischen den zum Oikos gehörenden Menschen geht, ist die *Politik* in der Tat zumindest nicht mehr wegweisend, und der Autor muß aus anderen Überlieferungen geschöpft haben. Ob man sich allerdings diese Themen in einer Chrematistik behandelt vorzustellen hat, muß offen bleiben. Buch II der *Oikonomika*, bei dem es sich tatsächlich um ein Lehrbuch der Chrematistik handelt, konzentriert sich auf die Frage der Finanzen. Die konsequente Durchführung des gewählten Ordnungsschemas läßt aber auch in Buch I den Willen zu Systematik bei aller Kürze der Ausführung deutlich erkennen.

Inhalt: Ganz entsprechend seiner auch bisher schon festgestellten Vorgehensweise nennt der Verfasser zuerst das Thema: die vier Tätigkeitsaspekte des Hausherren, und zählt dann die Einzelpunkte auf: erwerben, bewahren, ordnen und nutzen, wobei er gleich nach der Nennung der ersten beiden ein Sprichwort als erklärende Begründung einschiebt und dann noch einmal die beiden anderen ganz knapp als Ziel der beiden ersten bezeichnet. Danach werden die Einzelpunkte der Reihenfolge nach behandelt. Für den Erwerb genügt ein einziger Satz (44 b 27–30). Sehr viel ausführlicher wird die Bewahrung des Besitzes behandelt (44 b 30–45 a 17), der fast das gesamte Kapitel gewidmet ist und die sich die persische Art zum Vorbild nimmt. Sie manifestiert sich in erster Linie in der guten Beaufsichtigung, wofür der Verfasser wiederum Sprichworte zum Beleg anführt. Er betont, daß diese Aufgabe

sowohl vom Mann als auch von der Frau übernommen werden muß, je nach dem jeweiligen Bereich, und nennt persönliche Verhaltensweisen, die dafür nötig und zugleich für Tugend und philosophische Bildung förderlich seien, wie das frühe Aufstehen. Die folgenden Bemerkungen über die beste Vorratshaltung und die Anlage des Hauses (45 a 17 bis Schluß) gehören dann zum Punkt „ordnen und gebrauchen" Der kurz vor Schluß erwähnte Torhüter scheint eher wieder zum Thema Bewachung zu gehören. Den Abschluß bildet ein Satz zur Vorbildlichkeit der spartanischen Art der Ordnungshaltung.

44 b 22 „Aspekte": Vgl. o. Kommentar zu 43 a 8 f., S. 419 ff. Zur Einleitung des Kapitels vgl. 44 a 26. Die Worte εἴδη δὲ hier entsprechen den γένη δὲ dort und signalisieren wieder ein neues Thema: Jetzt steht der Hausherr selbst im Mittelpunkt mit seinen Eigenschaften, die der Verfasser auch wieder zu systematisieren sucht.

Vgl. Buch II 1345 b 20: die vier eide (εἴδη) der königlichen Finanzverwaltung. Das hier gebrauchte Wort taucht bei Aristoteles häufig als Unterabteilung von genos auf, z. B. *Rhet.* II 20, 1393 a 28: es gibt zwei Arten von Beispielen. Demokrit benutzte es (bei Theophrast, *Sens.* 51) in der Bedeutung von *Form* für die verschiedenen Atome, während Thukydides (III 62, VI 77, VIII 56) damit eher *Strategie* meinte. Im Gegensatz zu den Arten (gene) der Sklaven, um die es in Kapitel 5 einleitend ging, handelt es sich hier um vier in einer Person vereinigte Charakteristika.

44 b 23–27 „erwerben, […] bewahren[, …] ordnen und nutzen": Nach Aristoteles (*Pol.* I 8, 1256 a 1 ff.) besteht der grundlegende Unterschied zwischen der Erwerbskunde (Chrematistike) und der Hausverwaltung (Oikonomike) gerade darin, daß erstere mit dem Herbeischaffen (πορίσασθαι) zu tun hat, während Aufgabe der letzteren das Verwenden (χρήσασθαι) sei. Aristoteles weist also zumindest das Erwerben einer grundsätzlich anderen „Kunst" zu (siehe dazu ausführlich Einleitung II, S. 183 ff., vgl. auch den Kommentar zur Stelle bei Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 303). Wenn er anschließend weiter ausführt, Aufgabe des Erwerbskundigen sei es, „zu wissen, welches die Mittel sind, Besitz und Vermögen (chremata/χρήματα) zu verschaffen" (wobei es eine allgemeinere und eine praktische Erwerbskunst gibt, in der erfahren zu sein, durchaus nützlich sein kann, vgl. 11, 1248 b 12 ff., zum praktischen Teil der Erwerbskunst), so entspricht auch das wiederum nicht dem, was der Autor von Buch I in seinem Kapitel 6 weiter abhandelt, denn das eigentliche Herbeischaffen, bzw. die „Mittel, Besitz zu verschaffen", behandelt er gerade einmal in zwei allgemeinen Regeln (siehe u. zu 44 b 28–30). Er muß hier also aus anderen Quellen schöpfen, wobei allerdings nicht klar ist, ob diese in der Schule des Aristoteles bereits vorlagen oder ob er sie anderen

Vorlagen entnommen oder selbst erst gesammelt hat (siehe dazu Einleitung III, S. 211 ff.). Der richtige Gebrauch der Güter bzw. des Besitzes war ein „beliebtes Thema der sokratischen Literatur", vgl. Platon, *Euthydemos* 280 b–281 e, 288 d–293 e, *Menon* 87 e–89 a; Xenophon, *Mem.* I 3, 2; III 8, 5–7, IV 2, 31–39 (zum *Oikonomikos* vgl. gleich u.); [Platon], *Alkibiades* II 141 a–145 c, *Eryximachos* 395 e–397 b (C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica, Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik, Studia et Testimonia Antiqua* 17, München 1975, S. 122). In Xenophons *Oikonomikos* stellt sich im Grundsatzgespräch zwischen Kritobulos und Sokrates (I–VI) heraus, daß Besitz ohne die Fähigkeit zu dessen vernünftiger Verwendung nutzlos ist, daß Ordnung ein Mittel zur guten Verwendung und daß die Landwirtschaft die beste und angenehmste Erwerbstätigkeit darstellt, und im Gespräch mit Ischomachos (VII 39 f.) erscheint das Gegensatzpaar „Verteilen/Verwahren" und „Einbringen von außen" als einerseits Aufgabe der Frau, andererseits die des Mannes, und etwas später (VIII 9 f.) ist es das Ordnen, das eine sorgfältige Verwaltung und bequeme Verwendung erst ermöglicht. Hier ist also die Ordnung das Übergeordnete, wobei allerdings nur von dem Verwenden durch die Frau die Rede ist, das durch eine gute Ordnung erleichtert wird. Auch bei Bryson (§ 23, siehe Einleitung IV, S. 268) sind es drei Dinge, auf die der Hausverwalter achten muß: den Erwerb des Geldes, seine Behütung und das Ausgeben/Verwenden. Und schließlich sind noch bei Pedro Gallego zu Beginn seines fünften Kapitels drei Punkte aufgezählt: negociandum est ut possessiones acquirantur honeste, possideantur hylariter et provide dispensentur (siehe Ulrich Victor, 1983, S. 193–204, der sich stützt auf Auguste Pelzer „Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, Franciscain et premier évêque de Carthagène (1250–1267)", in *Miscellanea Francesco Ehrle (Studi et testi* 37) I, Rom 1924, S. 407–456; mit Ergänzungen und Korrekturen neu herausgegeben: A. Pelzer, *Etudes d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale. Recueil d'articles mis a jour à l'aide des notes de l'auteur par A. Patin et E. van de Vywer* (*Philosophes médiévaux* VIII), Louvain 1964, S. 188–240; siehe auch Sabine Krüger. 1964, S. 475–561). Die Dreigliedrigkeit der Aufgaben des Hausherrn zieht sich hier also in der Tradition durch (eine schematische Übersicht über die Topoi der *Oikonomika* liefert Victor, 1983, S. 211 f.), der gegenüber der Autor von Buch I eine Ausnahme darzustellen scheint. Ulrich Victor versucht (S. 202) einen Ausgleich zu finden, indem er vorschlägt, „die beiden der Sache nach zusammengehörigen Verhaltensweisen" Bewahren (φυλάττειν) und Ordnen (καὶ κοσμητικὸν εἶναι) in Buch I als möglicherweise ein und dieselbe aufzufassen, dem aber die Art der Aufzählung dezidiert widerspricht. Nach der Durchführung des Themas könnte man höchstens denken, der Verfasser habe die später ineinander übergehenden Punkte Ordnen und Benutzen (ab 45 a 18) im einleitenden Überblick als zwei getrennte aufgezählt. Womit al-

lerdings keine Erklärung dafür gefunden ist. Philodem, der (col. X, Kapitel 9 Hartung) die Anordnung des Autors wieder einmal falsch findet, wendet sich gerade gegen den Aspekt Ordnung: „Ferner, daß ein gewöhnlich sogenannter Haushalter in Bezug auf Hab und Gut viererlei haben muß, das Erwerben, das Bewahren, das Ordnen und das Verwenden, eine Eintheilung von der viele nichts wissen, da, glauben wir, nennt er nicht die offenbarsten Stücke, und diese weder richtig noch kunstgerecht, indem man die Ordnung neben der Erwerbung und der Bewahrung nicht braucht, wenn nur das Hinlegen eines jeglichen an seinen gebührenden Platz richtig genommen wird. Doch es soll, wenn er will, die Ordnung außer dem Nutzen auch Vergnügen an dem Haushalter bringen, die er dem Nothwendigsten in der Eintheilung entgegen zu stellen für gut befunden hat" (Übersetzung J. A. Hartung).

44 b 24 f. „Andernfalls ist": Gemäß der schon öfter bei ihm beobachteten Gewohnheit, gleich im Anschluß an die erste Erwähnung eines Themas kurze Erläuterungen dazu einzufügen (vgl. 43 a 22, 44 a 9), schiebt der Verfasser hier gleich eine Bemerkung über die Nutzlosigkeit des Erwerbens ohne das Bewahren ein und beruft sich dabei auf eine Sprichwortweisheit.

44 b 25 „mit dem Sieb schöpfen [...] durchlöcherten Faß": Beide Sprichwörter sind bei den Paroimiographen in leicht veränderter Form mehrfach belegt, siehe den Index bei E. L. Leutsch/F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, 2 Bde., Göttingen 1839 und 1851. Sie entstammen dem Bereich der Danaidensage, der zufolge sich die fünfzig Töchter des Danaos, bis auf eine, gegen eine ungewollte Verheiratung wehrten, indem sie die neunundvierzig Söhne des Aigyptos, denen sie anverlobt waren und die gewalttätig den Vollzug der Ehe verlangten, umbrachten. Zur Strafe sterben sie unvermählt und müssen in der Unterwelt, wie die Uneingeweihten und die Verächter der Mysterien, Wasser in ein Gefäß ohne Boden schöpfen, was in orphischem Sinn als Strafe für den Gattenmord galt. Die Verbindung mit der Mysterienlehre spiegelt sich in einer Bemerkung Herodots (II 171), die Danaiden hätten die Weihen der Demeter aus Ägypten mitgebracht. Schon ein Unterweltsgemälde des Poygnot in Delphi, aus der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr., zeigte nach Pausanias (X 31, 9; 11) Uneingeweihte als Wasserträger mit durchlöcherten Behältern, und auch bei Platon stehen die Zitate offensichtlich in Zusammenhang mit Erlösungsvorstellungen, die auch mit dem Pythagoreertum in Verbindung stehen: so *Staat* 363 d–e, wo Musaios und sein Sohn die Frommen in der Unterwelt in eine Art Paradies führen. „Die Ruchlosen und Ungerechten aber versenken sie in einen Sumpf, drunten in der Unterwelt, und heißen sie mit einem Sieb Wasser schöpfen." Im *Gorgias*, 493 b, findet sich auch die Verbindung beider Vorstellungen: „[...]

unsere Leiber wären nur unsere Gräber, der Teil der Seele aber, worin die Neigungen sind, wäre ein beständiges Anneigen und Abstoßen aufwärts und abwärts, welches ein stattlicher Mann, der Sinnbilder dichtet, einer aus Sizilien wohl oder Italien, mit dem Worte spielend wegen des Einfüllens und Fassenwollens ein Faß genannt hat, und die Ausgelassenen Ausgeschlossene, und bei diesen Ausgeschlossenen könnte nun der Teil der Seele, wo die Neigungen sind, eben wegen der Ungebundenheit und Unhaltbarkeit nicht schließen, wie ein leckes Faß, womit er sie der Unersättlichkeit wegen verglich." Und er zeigte, „daß in der Schattenwelt, worunter er die Geisterwelt meinte, jene Ausgeschlossenen die Unseligsten wären und Wasser trügen in das lecke Faß mit einem ebenso lecken Siebe". Bei Aristoteles, *Pol.* VI 5, 1320 a 31 f., wird dagegen ganz banal die Art der Hilfe, die von den Demagogen an die Armen verteilt wird, mit dem durchlöcherten Faß verglichen, womit das mythische Bild zum Sprichwort geworden und aus seinem religiösen Kontext gelöst ist. Das scheint auch bei Xenophon, *Oikonomikos* VII 40, der Fall zu sein, wenn Ischomachos dort den Hausherrn, wenn die Frau das von ihm Eingebrachte nicht im Haus überwacht, als ebenso beklagenswert bezeichnet wie diejenigen, die „nach der Sage (Wasser) in das durchlöcherte Faß schöpfen, weil sie umsonst sich abzumühen scheinen". Andererseits halte ich es für nicht ausgeschlossen, daß sich hier in der Wahl dieses Sprichworts doch auch wieder die Nähe der ganzen Ischomachos-Partie des *Oikonomikos* zum Pythagorismus spiegelt, was auch für Buch I der *Oikonomik* zutreffen kann, siehe dazu Einleitung I, bes. S. 92 ff. und II, S. 157 ff. Klaus Meyer nennt (1975, S. 129) als Belege die Danaidentetralogie des Aischylos, *Hiketiden* und Fragmente, und Pseudo-Platon, *Axiochos* 371 e, welche Stelle als der früheste literarische Beleg gilt. Sarah B. Pomeroy verweist (1994, S. 284) einerseits auf die griechische Alltagspraxis des Wasserholens als eine Aufgabe der Frauen, weshalb die junge Frau des Ischomachos besonders mitleidig reagiere (vgl. Pomeroy, 1975, S. 72, mit Verweis auf Euripides, *Elektra*, Vers 55 f. und 64 f., Aristophanes, *Lysistrate*, Vers 319–383: das Wasser als Waffe der Frau; im Hinblick auf die Deutung der Arbeit als Strafe für den Gattenmord scheint mir das ‚mitleidige Reagieren' der Ehefrau suspekt), andererseits auf die mythischen Unterweltseelen (neben der schon genannten Axiochos-Stelle noch Plutarch, *Gastmahl der Sieben Weisen*, 160 B, wo wieder die Danaiden genannt werden, die zur Strafe Wasser in lecken Gefäßen tragen mußten. Siehe auch W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1952, PB Princeton 1993, S. 190; Eva Keuls, *The Water Carriers in Hades: A Study of Catharsis through Toil in Classical Antiquity*, Amsterdam 1974, S. 25, 45. Siehe auch H. R. W. Smith, *Funerary Symbolism in Apulian Vase Painting*, Berkeley 1976, S. 88–92 und 176–185. Bion spottete offenbar bereits über die Unterweltsvorstellung, wenn er, wie Diogenes Laertios (IV 50) berichtet, sagte, die Insassen des Hades würden härter gezüchtigt werden,

wenn sie in undurchbrochenen Fässern Wasser tragen müßten als in durchlöcherten. Und bei Philetairos, einem Dichter der Mittleren Komödie, behauptet eine Figur (Frg. 18), nur diejenigen, die zum Klang von Musik gestorben seien, genössen in der Unterwelt die Freuden der Sexualität, während alle anderen „das durchlöcherte Faß tragen".

44 b 26 f. „Darüber hinaus": Erst jetzt zählt der Autor die beiden anderen erforderlichen Aspekte des Handelns auf: das Ordnen- und das Gebrauchen-Können, die ihrerseits sofort näher erläutert werden als das, um dessentwillen man erwirbt und bewahrt, die also das Ziel und, in gut aristotelischer Manier, das eigentlich Herrschaftliche, darstellen. Vgl. Aristoteles, *Pol.* I 7, 1255 b 20–39, im Zusammenhang der Darstellung des Verhältnisses zwischen Herren und Sklaven: „Auch gründet die Bezeichnung des Herrn (despótes) sich hiernach nicht auf irgendeine Wissenschaft (epistéme), sondern darauf, *daß man ein solcher ist*", was wieder den Unterschied zwischen Arten (gene) der Sklaven und Eigenschaften (eide) des Herrn betont. Nachdem Aristoteles die Unterschiede des Wissens bzw. der Wissenschaft von Sklaven und Herren etwas näher beleuchtet hat, gelangt er zu dem Schluß: „Kenntnisse nun also in diesen und in jenen Dingen bilden das Wissen (epistéme) eines Sklaven; die Wissenschaft des Herren aber besteht darin, daß er die Sklaven zu gebrauchen versteht, denn nicht darin zeigt sich der Herr, daß er Sklaven erwirbt, sondern darin, daß er sie richtig gebraucht" (Übersetzung Susemihl/Kullmann). Siehe auch *EN* IV 1, 1120 a 4–9, und vgl. o. zu 44 a 25.

44 b 26 „ordnen": Schnitzer übersetzte „auf den Anstand des Hauses [...] bedacht sein", was diesem Aspekt eine moralische Note verleiht, die ihm, vergleicht man mit den Ausführungen Xenophons (siehe o.) nicht innewohnt. Tricot übersetzte „savoir exploiter ses ressources", und Armstrong verstand „to improve his property", was ebenso an der ganz grundlegenden, wenn vielleicht auch banalen Erkenntnis der Hausschriftsteller vorbei geht, daß Ordnung eine Grundbedingung nicht nur guten Wirtschaftens ist. Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* VIII 2 ff., wo vom Chor und Heer die Rede ist, 11 ff. dann die emphatische Schilderung der Ordnung auf dem ‚großen phoinikischen Schiff', das Xenophon regelrecht begeistert zu haben scheint.

Insgesamt handelt es sich bei dieser Einleitung in das Thema „Aufgaben des Hausherrn" wiederum um einen Versuch, den Stoff zu systematisieren und in das Schema einer Lehrschrift zu bringen, wobei der Verfasser durchaus konsequentes Vorgehen zeigt und dabei die Vorstellungen der Chrematistiker mit denen des Aristoteles in Übereinstimmung zu bringen sich bemüht. Der Inhalt ist also durchaus nicht so ‚banal', wie Ulrich Victor, 1983, S. 155, denkt.

44 b 27 „zu diesem Zweck“: Damit stellt sich der Verfasser wieder in die aristotelische Tradition, die nur das Gebrauchen als eigentliche Aufgabe des Hausherrn ansah, siehe o. S. 471.

44 b 27 f. „aufgegliedert werden“: Der Verfasser wendet sich nunmehr dem Aspekt des „Erwerbens“ zu, der von dem des „Bewahrens“ allerdings nicht strikt getrennt ist. Er schließt sich damit Aristoteles selbst an, bei dem es (*Rhet.* I 5, 1361 a 12–21) heißt: „Teile des Reichtums sind: ein Menge an Geld und Land, Besitz von Landgütern, die sich durch Zahl, Größe und Schönheit auszeichnen, ferner Besitz von Geräten, Sklaven und Herden, die sich durch Menge und Schönheit hervortun; das alles aber muß [persönliches Hab und Gut], gesichert, eines Freien würdig und nützlich sein. Nützlich aber ist in der Hauptsache das Ertrag-Bringende, eines freien Mannes würdig aber das, was zum Genuß beiträgt. Ertrag-bringend nenne ich das, woher die Einkünfte fließen, zum-Genuß-beitragend aber das, woraus einem beim Gebrauch nichts erwächst, was der Rede wert wäre. Die Definition der Sicherheit besagt, daß man seinen Besitz an einem Ort und auf die Weise hat, daß sein Gebrauch gemäß unserem Willen erfolgt.“ Die folgenden Überlegungen des Verfassers finden sich hier bereits in etwa wieder.

44 b 28 f. „Ertrag bringende Besitz“: Wörtlich *fruchttragend* (karpima/κάρπιμα), im Gegensatz zu *unfruchtbar* (akarpima/ἀκάρπιμα), vgl. Buch II, 1346 b 14 f., Beispiel 3 a (die Byzantier), wo es sich einerseits um Landstücke handelt, die bebaut sind oder sonst Einkünfte einbringen, und andererseits um brachliegendes Land. Vgl. Aristoteles, *Rhet.*, wie o., und *EN* IV 8, 1125 a 11 f., wo es vom Großgesinnten heißt, er wolle lieber Schönes besitzen, das keinen Gewinn bringt (akarpima), als Gewinnbringendes (karpima) und Nützliches. Daß es sich deshalb, wie Ulrich Victor, 1983, S. 155, meint, um eine spezifisch ‚ökonomische‘, nicht allgemein gültige Verhaltensweise handeln und karpimos und akarpos ökonomische termini technici sein sollen, scheint mir überspitzt. Philodem findet in seiner Auseinandersetzung mit dem Text (col. XI, Kapitel 9 Hartung) diese Mahnung des Autors geldgierig, „sofern er darunter einträgliche und nichteinträgliche gemeint hat: denn wenn er nützliche und unnützliche meinte, so hätte er lieber überhaupt lauter Nutzbares anrathen sollen, und gar nichts Nutzloses“ (Übersetzung J. A. Hartung).

Es wird nicht klar, ob der Verfasser, wenn er hier davon spricht, der produktive Besitz (ob nun Land, Sklaven oder Werkstätten und dergleichen) müsse größer sein als der unproduktive (wie Häuser, Pferde, Schmuck, Luxusgüter usw.), an das Erwerben von neuem, zusätzlichem Besitz denkt. Letztlich handelt es sich um eine andere Fassung der in Buch II (1.6, 1346 a 13–16) vorgebrachten Devise, die Ausgaben dürften nicht größer sein als die

Einnahmen. Um das zu verhindern, muß der Hausherr aber den Überblick über seinen Besitz behalten. Wie groß die Gefahr war, sich bei den einem angesehenen Athener selbstverständlichen Aufwendungen (für große Opfer, Bewirtung von Fremden und Bürgern, Leiturgien in Krieg und Frieden) zu verausgaben, hält Sokrates im xenophontischen *Oikonomikos* (II 2 ff.) dem jungen Kritobulos vor Augen; vgl. auch den Kommentar zur genannten Stelle in Buch II. Zum Nachleben in islamischer Zeit siehe gleich u. zu 44 b 30.

44 b 29 f. „Unternehmungen": Das griechische Wort (ergasia) bedeutet die Betreibung, Ausübung einer Tätigkeit, z. B. bei Aristoteles, *EN* VIII 11, 1160 a 16, wo die Fahrgenossen auf einem Schiff das Geldmachen (ἐργασία χρημάτων) gemeinsam betreiben. Bei Demosthenes (or. XXXIII 4) ist die Tätigkeit im Seehandel damit angesprochen und (or. XXXVI 6) kommt die ergasia des „Wechseltisches" (τραπέζης), das Geldwechselgeschäft, vor. Der Verfasser gibt also einen zweiten Ratschlag zum Erwerb: Man soll an verschiedenen Erwerbsmöglichkeiten beteiligt sein, damit man bei Rückschlägen auf einem Gebiet nicht alles verliert. (Ich halte die Konjektur von Sylburg: ἅπασαι statt ἅπασιν für sinnvoll.) Der Verfasser drückt sich so allgemein aus, daß wir nicht mehr entscheiden können, ob seine Überlegungen im Bereich der Landwirtschaft bleiben und er also sagen will, man solle sich nicht zu sehr auf Monokultur beschränken, so daß ein Ernteverlust beim Getreide z. B. durch einen Gewinn bei Öl ausgeglichen werden könne, oder ob er auch an eine Ergänzung der Einnahmen aus der Landwirtschaft durch solche aus handwerklichen Betrieben denkt, die durch Sklaven betrieben wurden, oder aus dem Handel (vgl. schon Hesiod, *Erga*, Vers 618 ff.) bis hin zum reinen Geldhandel.

44 b 30 „ein Risiko": Hartung übersetzte: „nicht alles auf einmal riskiren", Victor „daß (die einzelnen) nicht zugleich eine Gefahr für das Ganze sind", was den Sinn leicht verändert. Ischomachos diskutiert im *Oikonomikos* (XVII 4 ff.) mit Sokrates auch die Frage nach der besten Zeit für die Aussaat, „ob die frühe, die in der Mitte oder die späteste am günstigsten ist", und hier ist es Sokrates, der die Meinung vertritt, „daß es weit besser ist, immer in ausreichendem Maße Getreide zu bekommen als einmal besonders viel und ein andermal nicht genug". Wenn Hartung die entsprechende Kritik bei Philodem (col. XI, Kap. 9) einseitig im Sinne landwirtschaftlicher Betätigung übersetzte: „Daß ferner die Bestellungen also zu vertheilen seien, daß man nicht alles auf einmal riskire, hat Sinn, wenn es einem Laien gerathen wird: der Philosoph aber bestellt den Acker nicht selbst, im eigentlichen Sinne gesprochen, und wenn ers einmal thut, ist er nicht so toll alles zu riskiren, so daß er einer solchen Warnung bedürfte", so schränkt er die Bedeutung des

Wortes ergazein sehr einseitig ein. Philodem selbst erwähnt zum Thema Erwerben und Gebrauchen (col. XXVI 18 ff., Kap. 25 Hartung), daß für eine Besitzung ein Umtausch der Sklaven (oiketes) nützlich sein könne, aber man dürfe darauf nicht zu viel Wert legen. Eine Konkretisierung des Ratschlags aus dem Bereich der Landwirtschaft ist mir erst aus viel späterer Zeit bekannt: Plinius der Jüngere rät (ep. III, 19, 4), nicht allen Landbesitz in derselben Region zu haben, sondern auf verschiedene Gegenden aufzuteilen, so daß eine Mißernte auf einem Gut ausgeglichen werden kann durch die guten Ernten anderer Güter. Der Autor kann hier aber auch an die reine Gelderwerbskunst gedacht haben und den Umgang mit Bargeld, das in Seedarlehen oder andere Anleihen investiert werden konnte. Philodems Hinweis auf eine römische Art der Aufteilung des Besitzes siehe u. S. 511.

Eine Nachwirkung in islamischer Zeit findet sich bei Nasir ad-din at-Tusi (1210/1–1273/4), zitiert bei Martin Plessner, 1928, S. 67: „Erstens soll die Ausgabe nicht gleich der Einnahme sein sondern geringer. Zweitens soll man das Geld nur in fruchtbare Unternehmungen stecken, also z. B. nicht in Grundbesitz, dessen Bebauung die Kräfte übersteigt, oder Edelsteine, die nur von den Reichen verlangt werden. Drittens soll man auf Absatz und mehr auf kleinen, regelmäßigen Nutzen als auf zufälligen großen Gewinn bedacht sein." Und: „Der Verständige darf das Zurücklegen von Lebensmitteln und Geld nicht vergessen, damit er in Zeiten der Not, z. B. dürren Jahren oder bei Plagen, sowie im Krankheitsfall etwas hat. Es heißt: Einen Teil soll man in gemünztem Geld, einen anderen in Waren aller Art und einen dritten in Immobilien und Haustieren anlegen, damit man im Falle des Verlustes eines Teils eine Reserve an den beiden anderen hat." Einen ganz anderen Aspekt will Ulrich Meyer, 1998, S. 54 f., in der Stelle erkennen. Er übersetzt wie Hartung, wenn er meint, der Verfasser wolle sagen, es sei vorteilhaft, die landwirtschaftlichen Projekte jahreszeitlich möglichst zu verteilen, damit „nicht der Fall eintritt, daß sie alle *auf einmal* scheitern". Er leitet aufgrund dieser Übersetzung unter anderem daraus ab, das ökonomische Handeln weise eine starke zeitliche Komponente auf, die ihrerseits das sechste der herausragenden Kennzeichen darstelle, das seiner Ansicht nach die griechischen Ökonomen am ‚Haus' hervorheben (S. 50, vgl. zu Meyer insgesamt Einleitung I, S. 65).

44 b 30 f. „Bewahrung": Der Verfasser kommt zum nächsten Punkt. Hier nennt er einleitend zwei mögliche Vorgehensweisen: die spartanische und die persische.

Auf die spartanische Art geht er hier überhaupt nicht näher ein, als setze er voraus, daß sie jedem bekannt sei. Im Zusammenhang mit dem Thema Bewahrung kann es sich wohl nur um den offenbar berühmten ‚lakonischen Schlüssel' handeln, über dessen Benutzung durch ihre Ehemänner sich die

Frauen bei Aristophanes (*Thesmophoriazusen*, Vers 418–423, vgl. u. zu 45 a 7, und Einleitung I, S. 111) beschweren, weil er sie daran hindert, wie bisher gewöhnlich aus der Vorratskammer zu nehmen, was sie wollten, und der auch sonst in der Komödie eine Rolle gespielt hat (Aristophon, *Peirithous*, Frg. 7, Kassel-Austin; Menander, *Misoumenos*, Frg. 8 Sandbach (10 Körte); Plautus, *Mostellaria*, Vers 404/5, vgl. 419–426). I. M. Barton, „Tranio's Laconian Key", *Greece and Rome* 19, 1972, S. 25–31, kam (S. 26) zu dem Ergebnis, das charakteristische Kennzeichen dieses besonderen Schlüssels sei die Tatsache, daß mit ihm eine Tür von außen abgeschlossen werden konnte. D. Whitehead, „The Lakonian Key", *Class. Quart.* 40, 1990, S. 267 f., verweist dazu auf eine Stelle bei Aeneas Tacticus (10, 9 f.), wo geraten wird, in Notzeiten die Gasthäuser, in denen Fremde übernachten, nachts durch die städtischen Obrigkeiten von außen abschließen zu lassen. Siehe auch H. Diels, *Antike Technik*, 2. Auflage, Leipzig/Berlin 1920, S. 52–55. Es war also wahrscheinlich jedem Hörer/Leser klar, was mit der lakonischen Art hier gemeint war: das Wegschließen der Vorräte. Der Verfasser kommt auf diese Art am Schluß noch einmal im Zusammenhang mit dem Aspekt der Ordnung zu sprechen (45 b 1 ff.). Vgl. ansonsten S. Link, „‚Durch diese Tür geht kein Wort hinaus!' (Plutarch, *Lykurg*, 12, 8). Bürgergemeinschaft und Syssitien in Sparta", *Laverna* 9, 1998, S. 82–112. S. 91: Überlegungen zur Lagerung der Ernte, d. h. der Abgaben der Heloten: Jeder Bürger lagerte die Ernte von seinem Kleros selbst in eigenen Häusern und Scheunen, so daß er mit einem einzigen Schlüssel die Kontrolle über die Vorräte in der Hand hatte. Es ist allerdings nicht gesagt, daß der Verfasser tatsächlich nur an die Vorratshaltung denkt; vgl. den Kommentar zu 45 b 1 ff. Zu Sparta siehe auch S. Link, *Der Kosmos Sparta. Recht und Sitte in klassischer Zeit*, Darmstadt 1994, sowie E. Baltrusch, *Sparta: Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, München 1998. Natali schreibt (1995, S. 45) von der persischen und spartanischen Art, sie sei „un impegno personale e costante del proprietario", womit er die persönliche Überwachung des Besitzes anspricht. Vgl. gleich u. 44 b 34 ff.

Ehe der Verfasser die persische Art näher erläutert (u. 44 b 34–45 a 5), schiebt er einen kurzen Hinweis auf eine attische Wirtschaftsweise ein, eine Vorgehensweise, die sich immer wieder bei ihm findet.

44 b 30 f. „Gepflogenheiten": Zu ergänzen ist im Griechischen wohl tropos (τρόπος), vgl. Herodot II 77, 2: die Lebensweise der Ägypter, und ähnlich öfter.

44 b 31 ff. „die attische Oikonomie": Hier wird der Begriff vom Autor also in der erweiterten, auch die chrematistischen Aspekte einschließenden Bedeutung gebraucht, und am Schluß des Satzes (b 33) bedeutet das Wort dann sogar *Haushalt* bzw. *Betrieb*. Der allgemeine Sprachgebrauch war also keinesfalls so restriktiv wie die aristotelische Theorie.

Der Verfasser nennt mit der attischen kurz noch eine dritte, den Besitz schützende Vorgehensweise: Wenn die Hausherren etwas zu verkaufen haben, kaufen sie ein, was sie benötigen. Damit entfällt, was gerade in den kleineren Haushalten von Vorteil ist, die Notwendigkeit von Speicherraum, der nach Schnitzers Übersetzung eben auch gerade nicht vorhanden ist: „In kleinen Haushaltungen ist auch kein Raum für eine Vorrathskammer." Armstrong versteht dagegen: „the smaller households keep no idle deposits in store", was mir sehr modern gedacht erscheint. Philodem hilft nicht weiter, denn er bezeichnet in seiner Kritik an dem Autor von Buch I die attische Art „zu kaufen beim Verkauf" lediglich als „schwierig und vielleicht auch unersprießlich", ohne weitere Erläuterung. Wieder aufgenommen wird diese attische Art 45 a 18 ff., vgl. dazu u.

Viele Kommentatoren (z. B. Peter Spahn, 1984, S. 313, vgl. Einleitung V, S. 363) verweisen als Beispiel für die *attische Art* auf das bei Plutarch (*Perikles* 13, 3) überlieferte ungewöhnliche Vorgehen des Perikles: Um zu verhindern, daß sein Besitz Flügel bekomme und davon fliege, andererseits aber um sich Mühe und Zeit zu sparen, ließ er die Ernteerträge, die nur einmal im Jahr einkommen (also etwa Getreide oder Öl, im Gegensatz zu Gemüse oder vielleicht auch Herdenprodukten wie Milch oder Fleisch), auf einmal verkaufen. Das für den täglichen Unterhalt Benötigte wurde dann jeweils nach festgesetzten und von den Familienangehörigen höchst ungern gesehenen Tagessätzen auf dem Markt besorgt, wodurch eine genaueste Kontrolle der Ausgaben ermöglicht wurde. Perikles bediente sich zur Durchführung dieses Systems eines Sklaven, dessen Name, Euangelos, sogar für überliefernswert gehalten wird, der entweder von seiner Veranlagung her oder infolge der guten Ausbildung durch Perikles wie kein anderer zur Hausverwaltung geeignet war. Für die Geschichte der Lehre von der Hauswirtschaft ist in diesem Fall die Quellenfrage natürlich von besonderer Bedeutung. E. Meinhardt, *Perikles bei Plutarch*, Diss. Frankfurt/M., 1957, S. 46 f., denkt an die nach 430 v. Chr. verfaßte Schrift des Stesimbrotos *Über Themistokles und Thukydides und Perikles*, deren bei Plutarch überlieferte Fragmente ausschließlich boshaften Klatsch über diese großen athenischen Politiker und ihre Familien enthalten. P. A. Stadter, *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill und London, 1989, S. 197 ff., hält ebenfalls Stesimbrotos, wegen des schlechten Verhältnisses des Perikles zu seinem Sohn, für möglich, erwägt aber als Quellenautoren auch Theopomp oder Theophrast oder eine Komödie, „where the domestic scene could serve as an analogy to the political situation, mocking Pericles' careful management of public finances". Der Hinweis auf Anaxagoras (16.7–8) könnte allerdings auch an eine philosophische Quelle, etwa einen sokratischen Dialog denken lassen. Mit anderen Worten, wie wissen nichts darüber, von wem und aus welchem Interesse derartige Informationen zuerst aufgeschrieben wurden. Vgl. S. 113 f., Anm. 282.

Xenophons Ischomachos hat einen großen Vorrat im Haus, ebenso ein gewisser Phainippos (Pseudo-Demosthenes, *Gegen Phainippos*, or. XLII 6, 19 f.), jedenfalls nach der Aussage seines Anklägers. Während kleine Bauern wie Dikaiopolis weitgehend Subsistenzwirtschaft betrieben und so wenig wie möglich kauften (Aristophanes, *Acharner*, Vers 32–36), konnten große Landbesitzer wie Phainippos in Folge der wachsenden Monetarisierung der attischen Landwirtschaft im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. für den Verkauf anbauen, vgl. Fritz M. Heichelheim, 1958–1970, Bd. II, „Farming", S. 112–17. Ich halte es allerdings für ausgeschlossen, daß mit dieser auch spätere Leser noch ungemein interessierenden Verfahrensweise des Perikles tatsächlich das gemeint ist, was der Autor von Buch I die „attische" nennt. Denn erstens handelt es sich bei dem Haushalt des Perikles ja gerade nicht um einen kleineren (siehe u. 45 a 18), und er würde, handelte er nach dem, was der Autor schreibt (wenn sie verkaufen, kaufen sie auch gleich), doch gerade wieder einen Speicher für die gleichzeitig eingekauften Vorräte benötigen; zweitens wird im Haushalt des Perikles nicht gleichzeitig mit dem Verkaufen der Jahresernte en gros eingekauft, sondern dies geschieht täglich, überhaupt nicht im Zusammenhang mit dem Verkauf; und schließlich geht es hier um eine genaue Kontrolle der Ausgaben, die am besten zu bewerkstelligen ist, wenn die Tagesrationen in Geldwert festgelegt sind, wovon bei der „attischen" Vorgehensweise auch nicht die Rede ist, die im Gegenteil fast im Tauschhandel erfolgen kann. Die Athener, die der Verfasser im Blick hat, scheinen sozusagen von der Hand in den Mund gelebt zu haben, wenn sie gleichzeitig mit dem Selbstverkauf, oder, wie gesagt, eventuell Tauschhandel, ihrer Produkte auf dem Markt ihren Bedarf an nicht selbsterzeugten Gegenständen deckten. Vgl. dazu z. B. Aristophanes, *Weibervolksversammlung*, Vers 817 ff.: „Denn von verkauften Trauben/ Bracht' ich das Maul voll Kupfermünzen heim:/ Nun ging ich auf den Markt, um Mehl zu kaufen." Victor Ehrenberg schreibt dazu (1968, S. 87): „Ein großer Teil der Landwirtschaft bestand in Gemüsegärtnerei, die ebenso von Bauern betrieben wurde wie vor allem von Bürgern, die in der Stadt oder ihrer näheren Umgebung lebten und ihre Erzeugnisse auf den Markt brachten." Vgl. 137 ff.: „Auch die Bauern verkauften selbst ihre Produkte auf dem Markt von Athen und machten hinterher ihre kleinen Einkäufe." Im Grunde scheint es sich um eine schiere Notwendigkeit für kleinere Betriebe zu handeln, ob das nun solche von kleinen Bauern waren, die Subsistenzwirtschaft betreiben und jeweils nach Athen zum Markt bringen, was die Landwirtschaft gerade abwirft, oder um solche von Handwerkern, die in Kundenproduktion, also auf Bestellung arbeiten. Sie geben nie mehr aus, als sie gerade eingenommen haben, und können so gar nicht den Überblick verlieren, was zur Bewahrung des Besitzes ja ganz wesentlich ist; vgl. Buch II 1, 1346 a 16. Ein ganz wesentlicher Punkt scheint mir zu sein, daß nicht auf Kredit gehandelt wird. In Platons *Gesetzen* (XI 2,

915 e; vgl. 849 e) ist den Bürgern verboten, auf Kredit zu kaufen oder zu verkaufen. Der Text könnte, sieht man von den obrigkeitlichen Regelungen des Marktverkehrs ab, fast eine Illustration zu dem sein, was der Verfasser von Buch I hier auch meint: „Was da einer bei dem andern durch Kauf oder Verkauf eintauscht, das hat er einzutauschen, indem er an der auf dem Markte für jegliches dazu angewiesenen Stelle den Preis dafür sogleich bezahlt oder empfängt, nicht aber irgend anderswo, noch den Kauf oder Verkauf auf eine Fristgestattung abschließt."

Eine vierte, *römische* Art nennt Philodem im Zusammenhang seiner eigenen Ratschläge (col. XXV 31 ff., Kapitel 25 Hartung): „Ungeschickt ist es auch, wie gesagt, eine gleiche Vertheilung auf alle Monate und auf das ganze Jahr voraus zu machen. Denn wenn Noth eintritt, muß man oft weit über den Satz ausgeben auch das der nachfolgenden Fristen. Darum thun manche Römer wohl, einen Theil für den Aufwand, einen für die Einrichtung, einen für die Zuschüsse, einen für die Sparkasse zu bestimmen" (Übersetzung J. A. Hartung). Vgl. insgesamt zu Philodem Einleitung IV, S. 261 f.

44 b 33 „Einrichtung": Ulrich Victor, 1983, verweist auf Aristoteles, *Pol.*, VII 11, 1330 a 37, wo im Zusammenhang mit der idealen Stadt von deren *Anlage* (thesis/θέσις) die Rede ist.

44 b 34 „(typisch) persisch": Nach der kurzen Zwischenbemerkung zur attischen Hauswirtschaft wendet der Verfasser sich der persischen Wirtschaftsform zu. Es könnte sein, daß er die spartanische Art zwar als eine Möglichkeit grundsätzlich erwähnen zu müssen meinte, aber wegen ihrer schlechten Übertragbarkeit auf außerspartanische Verhältnisse nicht weiter behandelte; es ist aber auch möglich, daß er sie bewußt erst wieder am Schluß (45 b 1 ff.) unter dem Stichwort ‚Ordnen', worin er ihren Schwerpunkt sah, aufgenommen hat. Die *persische Art* dagegen wird nicht nur ihrerseits für seine Verhältnisse ausführlich dargelegt, sondern bildet dann die Grundlage für die folgenden Erläuterungen, das heißt, der Verfasser schließt sich selbst diesem Vorbild an: Die persische Form, die der aristotelischen Pambasileia entspricht (*Pol.* III 14, 1285 b 29–33, zitiert Einleitung III, S. 218), ist für ihn Vorbild für die gute Hausverwaltung. Der enge Zusammenhang zwischen Xenophons Idealkönig Kyros in der *Kyrupädie*, für den die Haushaltungskunst ein Teil der Feldherrnkunst ist (I 6, 12), und dem idealen Hausherrn, der im *Oikonomikos* dargestellt wird, ist bis jetzt, soweit ich sehe, für die Geschichte der Hauswirtschaftslehre nicht ausreichend berücksichtigt.

Wörtlich übersetzt lautet die Stelle: „Persisch aber war es". Es könnte sich beim Verb *war* (ἦν) nach Ulrich Victor um einen idiomatischen Imperfekt handeln, wie 44 a 24. Auf vorher schon Gesagtes weist der Verfasser hier zwar nicht zurück (wie eben 44 a 24), aber es ist möglich, daß er die allgemei-

ne Bekanntheit betonen will. Andererseits könnte es nicht ganz abwegig sein, mit Willy Krämer (1910, S. 73) und Renato Laurenti (1967, S. 119 f., und 1968, S. 27) zu schlußfolgern, daß der Autor auf tatsächlich Vergangenes hinweisen will und daß die Schrift deshalb nach dem Ende des Perserreiches abgefaßt worden sein muß, also nach 330 v. Chr. Victor, der diese Interpretation ohne weitere Begründung für falsch hält, meint zur Stelle, die Frage, ob jemand an der Spitze des Staates alles selbst beaufsichtigen könne, sei Teil der zeitgenössischen Erörterung der verschiedenen Staatsformen gewesen (mit Verweis auf Xenophon, *Oikonomikos* IV 8; Pseudo-Aristoteles, *De mundo* VI 398 a 6–b 6, sowie Aristoteles, *Pol.* III 16, 1287 a 1 ff.). Der im Text folgende Hinweis auf Dions Kritik an Dionysios I. (es kann sich auch um Dionysos II. handeln) von Syrakus spricht dafür, unter *persisch* die Wirtschaftsführung des Perserkönigs selbst zu verstehen, die es möglicherweise so gar nicht mehr gab, die aber in anderen oikonomischen Schriften, wie Buch II, immer noch eine Rolle spielte, auch als Rahmen für das Handeln der Makedonen in Persien, und die sich mutatis mutandis auf einen Einzelhaushalt übertragen ließ, wie Xenophon jedenfalls überzeugt war. Der Verfasser befindet sich hier im Fahrwasser derjenigen Autoren, die, wie uneingeschränkt Xenophon (*Oikonomikos* IV 4 ff.), den Perserkönig Kyros als ein glänzendes Vorbild für den guten Hausherrn ansehen. Vgl. Einleitung II, S. 159 f., die Ausführungen von Roscalla.

44 b 34 „festzusetzen“: Der Autor betont als typisch, daß der Herr jeweils alles persönlich festlegt, woran Aristoteles, der, jedenfalls unter Gleichberechtigten, die Herrschaft des Gesetzes vorzieht, in seiner Behandlung der Pambasileia (*Pol.* III 16, 1287 a 1 ff.) Kritik übt, zumal der einzelne gar nicht leicht in der Lage sei, alles selbst zu übersehen (1287 b 8). Siehe aber schon zur persönlichen Kontrolle der landwirtschaftlichen Arbeiten durch Laertes, den Vater des Odysseus, Victor Hanson, 1995, S. 47–89: „Laertes' Farm“, S. 70. Wie weit ins Einzelne dieses ‚persönliche Festlegen‘ ging oder nach den Vorstellungen des Autors gehen sollte, läßt sich ungefähr den Ausführungen 45 a 5 ff. entnehmen. In der Komödie beklagen sich die Frauen darüber, daß der Hausherr sich in alles und jedes einmische (vgl. u. zu 45 a 7 und Einleitung I, S. 111). Sokrates führt dem jungen Kritobulos (*Oikonomikos* IV 5 ff.) den idealen König als Vorbild vor Augen: Kyros habe im Kriegswesen jedem Befehlshaber festgesetzt, für wie viele Reiter, Bogenschützen, Schleuderer und Schildträger er Verpflegung bereitstellen müsse, damit sie hinreichend seien, und er halte jährlich selbst eine Musterung der Söldner und aus dem Land Rekrutierten ab usw., und in den Bereichen, in denen es keine Satrapen gebe, beaufsichtigten die Phrourarchen das Militär und die Garnisonen, andere Befehlshaber, die auch für die Steuererhebung zuständig seien, die Siedler und Arbeiter, und jeder der beiden übe eine Kontrolle über

den anderen aus. Griechen wie Xenophon kannten Einzelheiten der persischen Verwaltung offensichtlich sehr viel besser als wir, und sie übertrugen ihre Formen auf den Privathaushalt, da in beiden Bereichen ein einzelner über Gewaltunterworfene herrschte. Zu vergleichen ist der ideale Kyros der *Kyrupädie*, der wie ein Vater um seine Gefährten und Untertanen bemüht ist (z. B. VIII 1, 44), im Heereszug ständig und überall für das Nötige sorgt (V 1, 59), im Unterschied zu den Untertanen Voraussicht und Leistungsbereitschaft (φιλοπονεῖν) besitzen muß (I 6, 8) und wie ein Landmann nicht untätig sein darf (I 6, 12, vgl. jeweils gleich u. die Aufgaben des Hausherrn – die Stellenbelege sind mehr oder weniger zufällig herausgegriffen und lassen sich vervielfachen).

44 b 34 „zu beaufsichtigen“: Vgl. was Sokrates (Xenophon, *Oikonomikos* IV 8 ff.) über Kyros ausführt: „Ferner besichtigt und überprüft er auch das Land selbst, soweit er es bereist, soweit er es aber nicht selbst in Augenschein nehmen kann, läßt er es inspizieren, indem er ergebene Beamte entsendet“, und XXI 10, wo Ischomachos sagt: „Wenn aber der Herr (selbst), Sokrates, bei der Arbeit erscheint, fuhr er fort, der den schlechten Arbeiter am härtesten strafen und den bereitwilligen am besten belohnen kann, und die Arbeiter auch dann nichts Bemerkenswertes tun, so möchte ich den nicht sehr hoch einschätzen; wen dagegen jeder Arbeiter nur zu sehen braucht, um in Bewegung gebracht, um von Einsatzfreude, Wetteifer gegenüber den anderen und Ehrgeiz, der stärksten Triebfeder für den einzelnen, erfaßt zu werden, von dem würde ich behaupten, er habe etwas vom Wesen eines Königs. Und das ist, wie mir scheint, das Wichtigste bei jeder Arbeit, wo etwas von Menschen ausgeführt wird, auch in der Landwirtschaft.“ Vgl. auch *Kyrupädie* I 6, 8 ff.

44 b 35 „wie es Dion“: Nach Ulrich Victor, 1983, muß im Text eine Lücke vorliegen, weil nicht angegeben sei, was Dion über Dionysios sagte. Die anderen Übersetzer nehmen keine Textlücke an, sondern beziehen die Bemerkung des Dion entweder auf den vorangehenden Textteil, Dion habe also festgestellt, daß Dionysios sich wie ein Perser verhalten habe (so Schnitzer, Gohlke, Armstrong, Natali), oder auf die folgende Begründung, die danach Dionysios als Erklärung für ein derartiges Vorgehen gegeben habe (Wartelle). Die folgende Bemerkung ist aber so gut aristotelisch und wohl auch allgemein verbreitet gewesen, daß es sich kaum lohnte, sie als besondere Äußerung des Dionysios zu überliefern. Eher ist es schon bemerkenswert, wenn Dionysios sich persisches Verhalten zum Vorbild nahm. So greift auch K. F. Stroheker, *Dionysios I., Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus*, Wiesbaden 1958, S. 158, diese Stelle auf, wenn er davon spricht, das von Dionysios im Laufe seiner Regierung immer entschiedener vertretene streng monarchische Prinzip habe ihm von Dion den bezeichnenden Vorwurf ein-

gebracht, „er befehle und beaufsichtige nach ‚persischer Art' alles selbst". Dion, selbst Schwager und Schwiegersohn des Dionysios, stand bekanntlich seit Platons erstem Besuch in Syrakus (388 v. Chr.) in engem Kontakt mit diesem, dessen Bewunderer und Anhänger er zeitlebens blieb. 366 v. Chr. rief er Platon ein zweites Mal nach Syrakus, um über dessen Einfluß Dionysios II. zur Niederlegung der Tyrannis und zur Einrichtung eines gesetzmäßigen Königtums zu bewegen. Als er der Gegenpartei am Hof unterlag, begab er sich nach Griechenland, und als auch Platons dritter Besuch (360 v. Chr.) erfolglos verlief, stürzte Dion den Tyrannen und versuchte, ein Königtum platonischen Zuschnitts einzurichten, was aber, wohl nicht nur am Widerstand der Syrakusaner, scheiterte. Es ist also nicht klar, welchen Dionysios Dion hier meinte, sicher ist nur die Kritik an einer Herrschaftsform, die, wie die aristotelische Pambasileia (*Pol.* III 14, 1285 b 29–33, zitiert Einleitung III, S. 218), nicht auf eine Griechenstadt mit freien Bürgern übertragen werden sollte, so gut sie sich für einen Hausherrn im eigenen Oikos eignen mochte. Die Überlieferung der Kritik kann, bei den engen Beziehungen Dions zur Akademie, durchaus mündlich an den Verfasser von Buch I gelangt sein. – Zum Spitzelsystem des Dionysios siehe Stroheker, S. 190, Anmerkung 61: Plutarch, *De curios.* 16, p. 523 A, *De garrul.* 13, p. 508 ff.; Polyaen V 2, 13; Pseudo-Plutarch, *Reg. Apophth. Dionys. mai.* 10, p. 176 A.

44 b 35 „Denn niemand": Vgl. Aristoteles, *Pol.* II 3, 1261 b 32–38, wo es in der Kritik an der Gütergemeinschaftsidee Platons heißt: „Dazu aber leidet jener Gedanke noch an einem anderen Gebrechen. Denn je mehr etwas vielen gemeinsam angehört, desto weniger wird für dasselbe Sorge getragen. Vielmehr für das Eigene sorgt man vorzugsweise, für das Gemeinsame aber weniger oder doch nur, soweit es den Einzelnen berührt, denn abgesehen von anderen Gründen vernachlässigt man dasselbe schon deshalb mehr, weil hier jeder denkt, ein anderer kümmere sich darum, gerade wie auch bei den häuslichen Dienstleistungen eine zahlreiche Dienerschaft nicht selten ihren Dienst schlechter versieht als eine minder zahlreiche" (Übersetzung Susemihl/Kullmann); vgl. auch II 4, 1262 b 22 und IV 15, 1299 a 38 f., sowie II 5, 1263 a 40 ff., Eckart Schütrumpf, II/III 1991, S. 178. In etwas anderer, politisierter Form findet sich der Gedanke bereits bei Herodot (V 78), der glaubt, die Athener seien unter Tyrannen eher feige gewesen, aber als sie wußten, daß es um sie selbst ging, wurden sie tapfer. Vgl. auch o. zu 44 a 23, S. 469.

45 a 2 „jener Ausspruch": Der Verfasser bekräftigt seine Aussage mit zwei Sprichwörtern, wie er es gern tut, vgl. die Hesiod-Verse 43 a 21 und 44 a 17, die sprichwörtlichen Redewendungen 44 b 25, sowie das Pythagoreerwort 44 a 10. (Zur Bedeutung von Sprichwörtern bei Aristoteles vgl. o. zu 43 a 20 f.) Nach Victor schöpft er dabei aus den Sprichwörtersammlungen des

Peripatos; siehe dazu Diogenes Laertios V 26, ein Buch Sprichwörter im Schriftenverzeichnis des Aristoteles (Nr. 138), und V 45, ein Buch Sprichwörter im Schriftenverzeichnis des Theophrast (Nr. 81). Es handelt sich aber um derartig verbreitete Wendungen, daß der Autor kaum in einer Sammlung nachschlagen mußte, um sie zu zitieren, wenn er sie nicht sowieso schon in seinen Quellen fand. Im *Oikonomikos* (XII 20) heißt es: „Treffend, fügte Ischomachos hinzu, scheint mir auch die sprichwörtliche Antwort jenes Barbaren zu sein. Als nämlich sein König ein edles Pferd erhielt und die Absicht hatte, es möglichst schnell gut im Futter stehen zu haben, fragte er einen der anerkannten Pferdezüchter, was ein Pferd am schnellsten dahin bringe. Der aber soll geantwortet haben: des Herrn Auge. So nun, sagte er, Sokrates, scheint mir auch in anderen Bereichen das Auge des Herrn alles, was schön und gut ist, am ehesten zu bewirken." Hier ist der hauswirtschaftliche Zusammenhang ebenso gegeben wie das persische Vorbild. In diesen Bereich gehören auch Aischylos, *Perser*, Vers 979 f., wo nach Alpistos, dem treuesten der Perser im Kreis um Xerxes, „der dein Auge hieß", gefragt wird, und Xenophon, *Kyrupädie* VIII 2, 10, wo Ohren und Augen des Königs genannt werden. Aber das Bild an sich ist uralt und taucht bereits bei Hesiod, *Erga*, Vers 267 f., auf: „Allüberschauend das Auge des Zeus und alles bemerkend/ Blickt es, wofern er nur will [...]", und dann auch bei Plutarch, *Über die Kindererziehung* 13, *Moralia* 9 D. Zum Gebrauch bei den Römern siehe A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim 1962, s. v. oculus. – Zu den möglicherweise hinter dieser Bezeichnung stehenden königlichen Beauftragten siehe Richard N. Frye, 1965, S. 102; zur Praxis der Beaufsichtigung durch verschiedenste Funktionsträger Pseudo-Aristoteles, *De mundo* 398 a 30 f.

Für Ulrich Victor, 1983, S. 179, ist die veränderte Form – bei Xenophon ein Sprichwort in Anekdotenform, in Buch I zwei Sprichwörter, knapp und prägnant –, in der dieselbe Aussage vorgebracht wird, ein erneuter Hinweis darauf, daß beide Autoren dieselbe Vorlage benutzten, aber für ihre Bedürfnisse umformulierten. Während Xenophon den Ausspruch „nach seiner weitschweifigen Art zu einer Anekdote erweitert" und dafür den Ausspruch des Libyers auslasse, übernehme der Verfasser der *Oikonomika* beide Aussprüche in der knappen Form (der Vorlage). Das widerspricht allerdings seiner o. erwähnten Überlegung, sie seien Sprichwörtersammlungen entnommen.

45 a 4 „Der Libyer": Dieser Ausspruch bedeutet inhaltlich völlig dasselbe, nur an einem anderen Beispiel gezeigt. Ich habe keinen weiteren Beleg dafür in antiken Quellen finden können.

45 a 5 ff. „Es muß also“: Es folgt die „Auswertung“ der Sprichwörter und ihre „Anwendung“ auf den häuslichen Bereich.

45 a 6 „wie jedem von ihnen“: Vgl. 43 b 26–44 a 6, wo der Autor die gottgewollte Verschiedenheit der Naturanlagen von Mann und Frau behandelt und eine Arbeitsteilung in der Haushaltsführung 44 a 3 f., kurz erwähnt hat. Die Frau wird dementsprechend die Überwachung der Arbeiten innerhalb des Hauses übernommen haben, der Mann die außerhalb anfallende. Vgl. dazu u. zu 45 a 19–22 und Buch III 140, 10 und 20–22, sowie Xenophon, *Oikonomikos* VII 35–37, und IX 15: „Ich trug also meiner Frau auf, sagte er, sich selbst als Gesetzeshüterin in ihrem Haus zu betrachten und die Gerätschaft zu inspizieren, wenn sie es für richtig halte, ebenso wie der Kommandant die Wachen inspiziert, und zu prüfen, ob alles sich in gutem Zustand befinde, wie der Rat Pferde und Reiter prüft, und wie eine Königin den zu loben und auszuzeichnen, der es nach seiner persönlichen Leistung verdient, dagegen den, der keine Leistung erbringt, zu tadeln und zu strafen.“ Siehe auch Einleitung V, S. 314 ff., zu Geschlechterrollen und der Aufteilung der Welt in die Bereiche des ‚Drinnen‘ und ‚Draußen‘.

45 a 7 f. „in kleinen Haushalten“: Das Wort „oikonomia“ im Plural bedeutet hier fast schon so viel wie „Betrieb“, vgl. u. 45 a 34, die großen Haushalte. Warum in einem kleinen Haushalt die Kontrolle nur selten notwendig sein soll, ist nicht recht verständlich und widerspricht zumindest den Klagen der Frauen bei Aristophanes, denen zufolge die Ehemänner, geschult durch Euripides in der fachgerechten Haushaltung, *ständig* alles überprüfen; *Frösche*, Vers. 966 ff., vgl. *Thesmophoriazusen*, Vers 417–427, beide Stellen zitiert in Einleitung I, S. 111; vgl. auch o. zu 44 b 34. Ulrich Victor, 1983, meinte, es genüge in einer kleinen Wirtschaft, „hin und wieder nach dem rechten zu sehen, weil sie überschaubar ist und der Besitzer, da ohne Aufseher, die Fäden ohnehin ständig in der Hand hat“. Aber was für eine Art Kontrolle hat man sich dann zu denken, wenn sie denn *selten* vorgenommen wurde? Philodem, der dem Autor an dieser Stelle ausnahmsweise einmal zustimmt, sagt (col. XI, Kap. 9 Hartung), es sei einleuchtend, daß man in einer kleinen Haushaltung *immerfort*, in einer, die einen Verwalter hat, häufig nachsehen müsse, was denn auch zu den Komödienstellen paßt. Wie es zu der Lesart der Manuskripte gekommen sein könnte, ist ganz offen.

45 a 8 „einem Verwalter“: In Haushalten, die einem Verwalter anvertraut sind, muß dieser häufig kontrolliert werden, damit er weder nachlässig wird, noch zu viel Gelegenheit zur Veruntreuung hat. Das entspricht vollständig dem, was die vorher zitierten Sprichwörter aussagen. Zur sorgfältigen Auswahl und Erziehung des Verwalters und der Schaffnerin siehe Xenophon,

Oikonomikos XII–XV. Ischomachos kann ganz beruhigt lange von zu Hause fern bleiben, denn er hat einen Verwalter auf dem Land, den er selbst ausgebildet hat und von dem es abschließend heißt (XV 1), er sei dazu gebracht worden, für seinen Herrn das Beste zu wollen und sich darum auch zu bemühen, es sei ihm das notwendige Fachwissen vermittelt worden, um die anfallenden Arbeiten zu größerem Nutzen zu erledigen, er sei zum Befehlen befähigt worden und in ihm sei die Freude geweckt worden, die Erträge möglichst vollständig abzuliefern.

45 a 8–11 „nicht gut vorgemacht wird": Zur Textgestaltung siehe Ulrich Victor, 1983, S. 159 f., dem ich folge: Änderungen sind überflüssig, es handelt sich um eine elliptische Ausdruckweise. Der Gedanke, daß gute Erziehung durch gutes Vorbild bewerkstelligt wird, lag besonders der griechischen Vorstellung des Lernens vom Vorbild nahe, was sich auch in der Benutzung des Wortes *nachahmen* (μιμεῖσθαι) hier manifestiert (vgl. Hartmut Wilms, 1995, passim, siehe Einleitung II, S. 168 f., unter Xenophon). Sie wird auch in Buch III z. B. 143, 5 ff. und 145, 9 f., vertreten (vgl. den jeweiligen Kommentar), und ist grundsätzlich weit verbreitet (vgl. z. B. noch Varro, *De re rustica* I 17, 4, *Geoponica* II 44, 1, S. 79 Beckh). Bei Xenophon liegt sie letztlich der gesamten Darstellung des idealen Königs der *Kyrupädie* zugrunde, aber auch in den *Hellenika* (V 1, 15) kann ein erfolgreicher Feldherr, Teleutias, zu seinen Soldaten sagen: „[...] wenn ihr aber mich Kälte, Hitze und schlaflose Nächte ertragen sehet, so dürft ihr überzeugt sein, daß auch ihr all das aushalten könnt [...]." Siehe auch *Mem.* III 13, 4: Der Herr ist Schuld an der Schlechtigkeit seines Sklaven. Das entspricht auch der Einstellung Platons, der in den *Gesetzen* (V 2, 729 b–c) verlangt, daß die Greise den Jünglingen vorleben müßten, was sie von ihnen verlangten, denn die hervorragende Erziehung bestehe nicht in Ermahnungen, „sondern darin, daß man jemanden sein ganzes Leben hindurch das tun sieht, was er, einen andern ermahnend, sagt", und (VI 9, 762 e) die Ansicht vertritt, nur wer selber Diener gewesen sei, könne zu einem lobenswerten Herren werden. Aristoteles diskutiert die Frage des Verhältnisses Herr/Sklave in der *Politik* (I 7, 1255 b 20 ff.) und gelangt zu einem anderen Ergebnis, wenn er abschließend sagt (b 33–37): „Indessen hat es mit dieser Wissenschaft nichts so Großes oder Edles auf sich, sondern nur was der Sklave auszurichten verstehen muß, das muß der Herr verstehen ihm aufzutragen; und diejenigen Herren daher, die es nicht nötig haben, sich selbst damit zu placken, überlassen ihren Haushofmeistern dieses Amt, während sie sich selber mit der Politik oder mit der Philosophie beschäftigen." (Über. Susemihl/Kullmann, vgl. den Kommentar von Eckart Schütrumpf, I 1991, S. 296 f., mit weiteren Stellenverweisen). Vgl. auch Hartmut Wilms, 1995, S. 158 und 177 zur persönlichen Leitung.

45 a 12 „schön für die Tugend": Der Verfasser verknüpft hier den hauswirtschaftlichen Nutzen mit dem Streben nach sittlicher Vervollkommnung und nimmt so, vielleicht in bewußter Absetzung von Aristoteles, der diese Beschäftigung eher gering achtete (siehe o. zu 45 a 8 ff.), der Oikonomik den Anschein, sich um schnöden Gewinn nur zu bemühen. Die Pflichterfüllung macht den Hausherrn zu einem kalos kai agathos, was ganz übereinstimmt mit dem von Xenophon im *Oikonomikos* und in der *Kyrupädie* verfolgten Gedankengang. Vgl. auch Isokrates, *Nikokles* (Einleitung II, S. 205, Anm. 374). Letztlich findet sich dieses Denken bereits bei Hesiod (vgl. u.). Vgl. Buch III, 145, 9 f., mit dem Kommentar, zur Oikonomik als Anleitung zur Kunst des Herrschens durch Selbstbeherrschung. Xenophon betont diesen Aspekt immer wieder, z. B. *Kyrupädie* I 2, 10, und *Mem.* I 5, 1 und II 1, 3: Die Erziehung zum Verzichtenkönnen um des Herrschenkönnens willen. Hier bezieht sich die Notwendigkeit der Askese allerdings auf den Politiker, der seine physischen Bedürfnisse beherrschen bzw. zurückstellen können muß um seines Zieles willen. Siehe auch *Hieron*, VII und *Agesilaos*, V: Je mehr Autorität man hat oder ausüben will, desto strengeren Gesetzen muß man sich unterwerfen. Zum Zusammenhang zwischen Oikonomik und Ethik siehe Michel Foucault, 1986, öfters zitiert im Kommentar zu Buch III sowie in Einleitung V. Der normative Charakter der Schrift tritt an dieser Stelle sehr deutlich hervor.

45 a 13 „früher aufstehen": Siehe auch u. 45 a 16. Das Lob des frühen Aufstehens („Morgenstund hat Gold im Mund") ist alt. Siehe Hesiod, *Erga*, Vers 461: „Ganz früh morgens schon tätig, damit deine Felder sich füllen." und Verse 578–581: „Frührot schafft nämlich weg den dritten Teil deines Tagwerks/ Frührot bringt dich voran auf dem Weg, voran in der Arbeit/ Frührot, das schon so manch einen Mann auf die Straße getrieben,/ Leuchtet es auf, und manch einem Rind auf den Nacken das Joch legt" (siehe auch C. G. Starr, *Economic and Social Growth of Early Greece, 800–500 B. C.*, Oxford 1977, S. 158 f., Victor Hanson, 1995, S. 103). Vgl. auch Xenophon, *Oikonomikos* V 4, zum frühen Aufstehen und den guten Auswirkungen der Landwirtschaft. Die Pythagoreer allerdings erregten nach Iamblich (*Vita Pyth.* 256) Anstoß dadurch, daß sie nie später als bei Sonnenaufgang aufstanden. Hier aber geht es auch noch darum, daß der Herr selber noch früher aufsteht als seine Mitbewohner. Siehe dazu Platon, *Gesetze* VII 13, wo die Lebensweise der Erwachsenen besprochen wird und es unter anderem heißt (807 e–808 b): „Denn daß selbst irgendein Bürger irgendeine ganze Nacht hindurch schlafe und nicht allen seinen Hausgenossen zeige, daß er der erste sei, welcher erwacht und aufsteht, das muß allen schimpflich und eines Freien unwürdig erscheinen, ob man nun eine solche Ansicht mit dem Namen eines Gesetzes oder einer Einrichtung bezeichnen soll. Ja, auch daß die Herrin des Hauses

von gewissen Dienerinnen geweckt werde und nicht selbst die andern wekke, das müssen unter sich Sklave und Sklavin und Bursche, ja wenn es möglich wäre, das gesamt Haus für etwas Schimpfliches erklären. Zu nächtlicher Stunde wachend, haben alle vielen öffentlichen und häuslichen Obliegenheiten zu genügen, die Obrigkeiten in bezug auf den Staat, in bezug auf ihr eigenes Haus aber die Herren und Herrinnen." Zur Schlafbekämpfung bei Platon, siehe H. Diels, „Die antike Uhr", in: ders., *Antike Technik*, 2. Auflage, Leipzig/Berlin 1920, S. 155–232, S. 198–202, zu Platons Nachtuhr. Im Rahmen der Ökonomik des Nasir ad-din at-Tusi wird eine Anekdote überliefert: „Platon hatte sein Haus in der Goldschmiedegasse. Als man ihn nach der ratio [...] fragte, sagte er: ‚Wenn der Schlaf mich übermannt und mich am Nachdenken hindert, so macht mich der Lärm ihrer Werkzeuge munter'." (Martin Plessner, 1928, S. 62 f.) Xenophon betont (*Oikonomikos* V 4, im Rahmen seines Loblieds auf das Landleben) den Abhärtungseffekt des frühen Aufstehens, das auch für denjenigen notwendig ist, der einen landwirtschaftlichen Betrieb nur überwacht, ohne selbst Hand anzulegen. Vgl. auch *Mem.* IV 5, 9: Zur Besonnenheit (σωφροσύνη) gehört es, die natürlichen Bedürfnisse des Körpers, nämlich Essen, Trinken, Aphrodisia, Schlafen, nur soweit zu befriedigen, wie es Körper und Natur brauchen, denn dann hat man auch Vergnügen an dieser Befriedigung.

45 a 14 „unbewacht": Hier wird, zeitgenössischer Gewohnheit folgend, wieder das Haus mit der Polis parallelisiert, vgl. dazu o. 43 a 2 ff. Bei Aristoteles heißt es (*Pol.* V 8, 1308 a 27 ff.): „Infolgedessen sollten diejenigen, welche ihre Sorgfalt an die Verfassung wenden, Furcht erzeugen, damit man auf der Hut sei und die Obacht über die Verfassung gleichwie eine nächtliche Sicherheitswache niemals ruhen lasse" (Übersetzung Susemihl/Kullmann). Armstrong übersetzt sogar „to treat their home as a city", was aber den Text doch wohl überinterpretiert. Philodem hält diesen Punkt (col. XI, Kapitel 9 Hartung) für einleuchtend; zum Unterschied in der Textüberlieferung siehe Ulrich Victor, 1983, S. 160 f.

45 a 16 „auch nachts": Der ganze Satzteil erscheint merkwürdig angehängt. Die meisten Übersetzer verstehen die folgende Begründung *denn dies* als nur auf diesen Punkt bezogen, es fragt sich aber, was der nachts Aufstehende eigentlich tun soll. Armstrong übersetzt deshalb „rising before day-light". Siehe jedoch die Fortsetzung der gerade o. zitierten Stelle aus Platons *Gesetzen*: „Ein reichlicher Schlaf ist nämlich der Natur nach weder unserem Körper angemessen noch unserer Seele, noch auch allen auf das Erwähnte bezüglichen Verrichtungen. Denn jeder Schlafende taugt ebensowenig zu etwas wie der Nichtlebende. Wem also nichts mehr am Herzen liegt, als wirklich zu leben und geistig tätig zu sein, der halte sich so lange wie möglich

wach und berücksichtige bloß das für seine Gesundheit Zuträgliche; bei richtiger Gewöhnung ist das aber nicht viel. Zur Nachtzeit wachende Obrigkeiten aber werden von den Schlechten, Feinden und Bürgern gefürchtet, von den Rechtlichen und Besonnenen aber bewundert und geehrt und schaffen sich selbst und dem gesamten Staate Nutzen." Zur richtigen Verwendung der Zeit, die neben Körper und Seele als das angesehen wird, was einem Menschen wirklich angehört, siehe noch L. B. Alberti, *Vom Hauswesen*, übersetzt von Walther Kraus, München 1986, S. 217 und 226 f., wo die Wichtigkeit der Erhaltung der Dinge im Rahmen der Hausverwaltung besprochen wird.

45 a 17 „nützlich": Für Ulrich Victor, 1983, S. 161 und 191 f., ist diese Passage ein wichtiges Beweisstück für seine These, daß ein *Oikonomikos* des Antisthenes Vorlage nicht nur für Xenophon und Musonius (S. 59, 2–4; so schon K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin 1901, Bd. II 1, S. 370 mit Anm. 2), sondern auch für den Verfasser von Buch I war. Victor verschiebt dabei aber die Akzente, denn während Musonius tatsächlich von dem Zusammenhang zwischen *Landwirtschaft* und Philosophie schreibt, geht es dem Verfasser von Buch I um die *Hausverwaltung*. Nichts weist darauf hin, daß nur der landwirtschaftlich selbst tätige Hausherr früher aufstehen und später zu Bett gehen müßte als das Gesinde und nachts wachen sollte, sondern das gilt für jeden Hausherrn, wie ja auch die schon zitierte Platon-Stelle aus den *Gesetzen* (vgl. o.) zeigt, die dem Text hier sinngemäß näher steht. Dort findet sich auch der Vergleich zwischen Polis und Oikos und der Hinweis auf die Schädlichkeit langen Schlafens für Körper und Seele.

45 a 17 „Philosophie": Vgl. *Pol.* I 7, 1255 b 36 f.: Hausherren betreiben entweder Politik oder Philosophie. Ob der Verfasser auch an die Hausfrau dachte (so übersetzt Armstrong, wahrscheinlich den Platontext vor Augen), ist unsicher. Tugend kann natürlich auch eine Frau erringen, aber die Philosophie ist eigentlich nichts, was sie anginge, und das ganze Kapitel 6 handelt von den Aufgaben und Pflichten des Hausherrn bzw. -verwalters. Wartelle (S. 52, Anmerkung 2) hält die Art, wie hier die Philosophie mit den einfachsten und unangenehmsten Pflichten des Hausherrn in Verbindung gebracht wird, für typisch aristotelisch. Aristoteles gebrauche das Wort filosofia/φιλοσοφία häufig in einem sehr weiten Sinne für jede Art von Untersuchung oder Überlegung, ja auch für die praktische Weisheit (z. B. *EN* X 10, 1181 b 15 f.: die menschliche Philosophie/ἀνθρώπινα φιλοσοφία). Armstrong dagegen sieht den Sinn des frühen Aufstehens darin, daß man mehr Zeit für die Haushaltsführung und geistige Tätigkeiten (liberal studies) habe. Mir scheint, es geht dem Autor, wie auch Xenophon, letztlich um den königlichen Mann,

für den die Philosophie nichts Esoterisches ist, sondern handfeste Lebensbewältigung, er zeigt aber mit diesem ausdrücklichen Hinweis auch, daß selbst die Hausverwaltung ein Thema für Philosophen ist. – Zur Bedeutung der Askese für die Philosophen siehe z. B. Epiktet, *Encheiridion* 29: „[...] du mußt Schlaf entbehren, dich schinden, eine Familie aufgeben." Anders sah das allerdings der Epikureer (falls der Grund dafür hierin zu sehen ist) Philodem, der in seiner Kritik an der Oikonomikstelle (col. XI, Kap. 9 Hartung) schreibt: „Aber mühselig ist es und paßt nicht für einen Philosophen, früher als die Dienstboten aufzustehen und später sich niederzulegen." Es sei zwar für jedermann einleuchtend, daß das Haus nie unbewacht sein dürfe (vgl. o.), aber das gewohnheitsmäßige nächtliche Aufstehen sei gar zu mühevoll. „Und ich frage, ob das ‚für die Gesundheit und für die Philosophie' ersprießlich ist in den kurzen Nächten?" Vgl. zum gesamten Themenbereich Einleitung V, S. 351 ff. mit weiterer Literatur, sowie B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München/Wien 1969, S. 41–78; P. Hadot, *Philosophie als Lebensform – Geistige Übungen in der Antike*, Berlin, 2. Auflage 1991, S. 13–47 und 166–176 (franz. Orig. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987); A. Dihle, *Philosophie als Lebenskunst*, Opladen 1990, und Peter Scholz, 1998, S. 28 ff. mit weiterer Literatur.

45 a 18 „attische Art": Vgl. o. 44 b 31–33. Die dort angefügte Erläuterung, in kleinen Betrieben sei keine Vorratswirtschaft nötig, ließ erkennen, daß „attische Hausverwaltung" offenbar charakteristisch war für eben kleine Besitzungen, so daß sie, wie hier nun, auf alle kleinen Haushalte, auch solche von Handwerkern, übertragbar ist. Den Gegensatz stellen die anschließend besprochenen großen Besitzungen dar, wodurch mit aller wünschenswerten Klarheit deutlich wird, daß die dem Perikles bei Plutarch zugeschriebene Verwaltungsart gerade nicht die attische gewesen sein kann (vgl. o. zu 44 b 31). Ulrich Victor, 1983, will *Aufteilung der Erträge* (διάθεσις) im Gegensatz zu den anderen Übersetzern nicht allgemein verstehen, sondern übersetzt mit ‚Vermarktung' unter Hinweis auf Isokrates, or. XI 14, Plutarch, *Solon* 24 und *Lykurg* 9. Es wäre dann hier genau dasselbe gemeint wie 44 b 31 f.: Verkauf und Bedarfsdeckung geschehen gleichzeitig. Mir scheint aber, daß der Verfasser hier zur nächsten Aufgabe des Hausverwalters übergeht: 44 b 22 ff. werden vier Aspekte seiner Tätigkeit aufgezählt: erwerben und bewahren, ordnen und gebrauchen. Das Erwerben ist in 44 b 27–30 besprochen, das Bewahren folgt 44 b 30–45 a 17. Nun kommt das Ordnen und Gebrauchen an die Reihe, und die attische Hausverwaltung wird unter diesem Aspekt auch wieder als nützlich beurteilt. Der Verfasser wiederholt sich nicht umständlich, sondern er führt das einmal aufgestellte System durch, auch wenn die Bemerkung über den Zusammenhang von Selbstdisziplin des wachsamen Hausherrn und Philosophie die klare Argumentationslinie

kurz unterbricht (siehe o.). Die *Aufteilung der Erträge* bezieht sich also auf ihre Ordnung für den Verbrauch. Zur attischen Art der *Bedarfsdeckung* besteht insofern kein Unterschied, als wieder keine große Planung nötig ist; man muß nur greifbar haben und finden können, was man braucht (Xenophon, *Oikonomikos* VIII 1 f. und 10). Zum Thema Ordnung vgl. u. zu 45 b 1–3.

45 a 19–22 „großen (Haushalten)": Vgl. o. zu 45 a 6 ff., und Xenophon, *Oikonomikos* VII 35 f., wo der Ehemann seiner Frau erklärt, sie werde selber im Hause bleiben, die für die Feldarbeit bestimmten Sklaven hinausschicken und über die anderen im Hause die Aufsicht führen, „ferner das in Empfang nehmen, was ins Haus gebracht wird, und das, was dann sofort verbraucht werden soll, verteilen, was aber übrig bleiben muß, das hast du vorher zu bedenken und (anschließend) darüber zu wachen, daß nicht der für das ganze Jahr eingelagerte Vorrat innerhalb eines Monats vertan wird". Zum zyklischen Verbrauch von Produktion innerhalb eines Monats oder Jahres in der Subsistenzwirtschaft siehe O. Longo, *L'economia greca: mondo des pressapoco o universo della precisione?*, *Atti dell' Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti*, 1989/90, 148, S. 195 f. Siehe auch *Oikonomikos* IX 2–10, wo Ischomachos seine unerfahrene junge Frau in die Haushaltung einführt, indem er ihr das Haus (2–5, siehe dazu u. zu 45 a 24 ff.) sowie die in ihm herrschende Ordnung zeigt und die damit verbundenen Absichten erklärt. Der Abschnitt wirkt wie eine Illustration zu den knappen Bemerkungen des Verfassers von Buch I, weshalb er wenigstens teilweise zitiert werden soll, zumal er auch die Aufsicht durch die Ehefrau (o. 45 a 6 ff.) verdeutlicht. „Nachdem wir das besprochen hatten, sagte er, ordneten wir nun auch auf diese Weise das Inventar nach seinen Arten. Wir begannen zunächst, indem wir zusammenstellten, was wir bei den Opfern brauchen; danach sortierten wir den Festtagsschmuck der Frau, die Kleidung des Mannes – die für feierliche Anlässe und die für den Krieg, ebenso die Decken im Raum der Mägde und die Decken im Raum der Knechte, die Schuhe der Frauen und die der Männer. Eine andere Abteilung bestand aus Waffen, wieder eine andere aus Geräten der Wollspinnerei, eine weitere aus solchen der Getreideverarbeitung, eine andere aus Kochgeräten, eine andere aus Badeeinrichtungen, eine andere aus Backgeräten und noch eine andere aus Tischgeschirr. Und alle diese Dinge sonderten wir in solche, die immer benutzt werden, und solche, die zu einem Festmahl gehören. Außerdem lagerten wir aus das, was monatlich gebraucht wird, getrennt von dem übrigen, ebenso bewahrten wir das für ein (ganzes) Jahr Berechnete gesondert auf. So bleibt nämlich weniger verborgen, wie schließlich das Ergebnis sein wird. […] Hierauf übergaben wir alle diejenigen Geräte, welche die Angestellten täglich benutzen, wie die zum Mahlen des Getreides, zum Zubereiten der Speisen, zum Spinnen der Wolle

und andere dieser Art, denen, die damit umgehen, zeigten ihnen, wo sie hinzustellen sind, und trugen ihnen auf, sie in gutem Zustande zu erhalten" (6–9). Seltener benutzte Gegenstände wie die für Feste oder Gäste, übergab Ischomachos der vertrauenswürdigsten Sklavin, der „Schaffnerin", wobei er jeden Gegenstand einzeln abzählte und aufschrieb. Die Schaffnerin war dann verantwortlich für die Aufsicht über diese Dinge, die sie nur auszugeben hatte, wenn es wirklich notwendig war, und nach Rücknahme wieder an ihrem Ort aufbewahren mußte. Siehe dazu den Kommentar bei Sarah B. Pomeroy, 1994, S. 281 f. und 309 ff. Pomeroy bezieht (S. 282 zu VII 36) die von Xenophon vorgeführte Methode des Aufteilens der Erträge in großen Haushalten auf die in Buch I 44 b 30 f. genannte persische und spartanische Art der Überwachung. Wie aber schon o. zu 45 a 18 gesagt, befindet sich der Verfasser hier bereits im Bereich des Ordnens und Gebrauchens, und es ist zwar naheliegend, aber nicht selbstverständlich, daß die persische und spartanische Art der Bewachung auch diesen Aspekt der Ordnung mit umfaßte, zumal 45 b 1 ff. die lakedaimonische Art noch einmal gesondert als hilfreich für den Gebrauch der Gerätschaften angeführt wird, vgl. dazu u. zu 45 b 1 ff.

Der riesige Unterschied zwischen Xenophon und dem Autor von Buch I in der Behandlung des Themas ist deutlich: Auf der einen Seite das systematische Lehrbuch, das ständig Vertrautheit mit dem Gegenstand voraussetzt, so daß auch die kurzen Hinweise verstanden werden (falls sie nicht im mündlichen Vortrag näher erläutert wurden), auf der anderen Seite die literarisch und didaktisch anspruchsvolle Art des Umgangs mit der Materie in einem Dialog bei Xenophon. Daß dieselben Vorstellungen zugrunde liegen, kann nicht bezweifelt werden, die Frage ist nur, ob es nur eine einzige gemeinsame Vorlage gab, die von den uns erhaltenen Autoren verschieden ausgestaltet wurde, oder schon mehrere oder ob gar Allgemeinwissen, das quasi überall ‚in der Luft' lag, von ihnen so verschieden ausgestaltet wurde. Zu dem Verhältnis der beiden Autoren zueinander siehe Einleitung III, S. 211 ff.

45 a 23 f. „Kontrolle": Es ist nicht klar, was kontrolliert werden soll, die Aufseher oder die Gegenstände. Wartelle läßt den Bezug offen, Armstrong übersetzt „an inspection of implements and stores", Victor denkt an die Aufseher. Letztlich ist natürlich beides gemeint. Peter Spahn, 1984, S. 322, verweist auf den engen Bezug des hier gebrauchten Wortes episkepsis/ ἐπίσκεψις zu der für die Sophistik bezeichnenden ‚Skepsis', für die der früheste Beleg sich bei Euripides (*Hippolytos*, Vers 1323, aufgeführt 428 v. Chr.) finde und die diesem im Zusammenhang mit dem angeblichen Einfluß des Dichters auf das hauswirtschaftliche Verhalten athenischer Ehemänner von Aristophanes in den *Fröschen* (Vers 974) zusammen mit der ‚Berechnung' (logismos) besonders angehängt wird, vgl. dazu Einleitung I, S. 110 f. (Anm. 278).

45 a 24 „Das Haus“: Zur guten Anordnung und Benutzbarkeit des Besitzes gehört auch die Bauweise und Einrichtung des Hauses selbst. Der Verfasser systematisiert wieder, und zwar nach den Gesichtspunkten: Besitztümer, Gesundheit und Wohnlichkeit, die bei der Hausanlage zu berücksichtigen sind. Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* IX 2–5: Ischomachos beginnt die ‚Ausbildung‘ seiner Ehefrau damit, daß er ihr die Einteilung des Hauses zeigt, dessen Räume von vornherein im Hinblick auf ihren späteren Verwendungszweck hin angelegt sind: Das Schlafzimmer der Eheleute liegt in besonders gesicherter Lage und dient deshalb auch als Lagerraum für die wertvollsten Gegenstände. Trockene Räume werden für die Lagerung des Getreides genutzt, kühle für den Wein, offene für Arbeiten bei Tageslicht und die dazugehörigen Geräte. Die Wohnräume für die Menschen sind so angelegt, daß sie im Sommer kühl, im Winter aber warm zu halten sind. „Aber auch das gesamte Haus führte ich ihr vor und machte ihr bewußt, daß es sich nach Süden öffnet, wodurch ganz deutlich wird, daß es im Winter Sonne, im Sommer aber Schatten zu bieten hat.“ *Mem.* III 8, 8, wird diese Lebensweisheit dem Sokrates in seiner Auseinandersetzung mit Aristipp zugeschrieben. Besonders durchdacht ist bei Ischomachos auch die Unterbringung der Sklaven und Sklavinnen, deren Räume durch eine verschließbare Tür von einander getrennt sind, um Diebstahl und unerlaubten Umgang zu verhindern. Vgl. o. zu 44 b 17 f. und auch Vitruv, *De architectura* VI 1.

45 a 26 „seiner Bewohner“: Es ist nicht eindeutig, worauf sich der Genetiv plural αὐτῶν bezieht (siehe die Überlegungen von Ulrich Victor, 1983, S. 164 f.); der Sinn ist aber klar: Das Haus soll so gebaut sein, daß es für alles, was es beherbergt, am nützlichsten und angenehmsten ist, für Menschen wie Dinge.

45 a 26 „ich meine […] aber“: auf die einleitende Aufzählung folgt die mit Hilfe von Differenzierung systematisierte Durchführung, strikt nach der vorgegebenen Reihenfolge.

45 a 26–30 „‚Besitz‘“: Der Oberbegriff wird unterteilt erstens in leblose Gegenstände, nämlich Ernteerträge und Kleidung. Die Ernteerträge ihrerseits werden weiter unterteilt in ‚trockene‘ und ‚feuchte‘ (vgl. Plutarch, *Solon* 18), das heißt, grob gesagt, in Getreide sowie Öl und Wein. Wartelle erwähnt dazu noch getrocknete Feigen, Mandeln, Nüsse, Kastanien. Ebenso kann man bei den ‚feuchten‘ Erträgen auch an Honig denken, der ja in Griechenland immer große Bedeutung hatte. Zur Lagerung von Kleidung und Gerätschaften siehe auch Xenophon, *Oikonomikos* IX 3 ff., vgl. o. Zur Lagerung von Ernteerträgen vgl. Vitruv, *De architectura* VI 6 (zitiert nach Ulrich Victor, 1983, S. 164): Mit der Küche „soll der Weinlagerraum in Verbindung stehen,

mit Fensteröffnungen nach Norden. Wenn er diese nämlich nach der anderen Seite hat, wo die Sonne erwärmen kann, dann wird der in dem Raum aufbewahrte Wein von der Wärme trübe und wirkungslos. Der Vorratsraum für Öl aber muß so angelegt werden, daß er Licht von Süden und den warmen Himmelsgegenden erhält; das Öl darf nämlich nicht gefrieren, sondern muß durch Wärme flüssig gehalten werden [...] (4) Die Getreidespeicher sollen erhöht und nach Norden oder Nordosten gerichtet angelegt werden. So nämlich wird das Getreide nicht schnell warm werden können, sondern es wird sich, vom Durchzug kühl gehalten, lange halten." Vgl. auch I, 4, 2.

An zweiter Stelle des Besitzes stehen die Lebewesen, unterteilt in unbeseelte, also wohl das Vieh, und in beseelte, also zunächst die Sklaven, aber der Verfasser geht hier dann zum Hausbestandteil ‚Mensch' (vgl. o. 43 a 18) insgesamt über und nennt gleich auch die Freien, differenziert nun nach Geschlecht bzw. Nähe zur Familie. Die Erwähnung von Fremden und Mitbürgern ist auffällig, sie fehlt bei Xenophon völlig, und von den Übersetzern äußert sich keiner dazu. Man kann an den Männerraum (andrōn) denken, in dem die Gastmahle stattfanden und der, mit Klinen und häufig Mosaikfußboden ausgestattet, nach vielen Hausgrundrissen etwas abgetrennt von den anderen Räumen und größer als sie erscheint. Vgl. W. Hoepfner/E.-L. Schwandner, *Haus und Stadt im klassischen Griechenland*, *Wohnen in der klassischen Polis* I, München 1986, 2. Aufl. 1994. Aber weshalb zwischen Mitbürgern und Fremden hier noch einmal differenziert wird, bleibt unklar. ‚Gästezimmer' als solche habe ich bisher nicht erwähnt gefunden, sie lassen sich in Hausgrundrissen wohl auch kaum erkennen, siehe aber Xenophon, *Oikonomikos* IX 10, wo von besonderen Sachen für Gäste die Rede ist, vgl. o. S. 523.

45 a 31 „Behaglichkeit und Gesundheit": Der Verfasser kehrt zu seinem Schema von 45 a 24 f. zurück und erwähnt ganz kurz die für die zwei noch ausstehenden Aspekte wesentlichsten Punkte: gute Belüftung im Sommer, viel Sonneneinstrahlung im Winter.

45 a 32 f. „Ein solches Haus": Bei Xenophon existiert das Haus des Ischomachos bereits, und die junge Ehefrau wird darin eingeführt. In Buch I könnte man daran denken, daß der Verfasser, gemäß seiner Ansicht (vgl. o. zu 43 a 8 f.), auch der Erwerb bzw. die Gründung des Haushalts gehöre mit zu den Lehrgegenständen einer Oikonomia, den Kauf oder Bau eines neuen Hauses im Auge hat. Der Versuch einer Rekonstruktion des Hauses des Ischomachos nach *Oikonomikos* IX 3–10, bei F. Pesando, *La casa dei Greci*, Milano 1989, S. 138–151, dort auch viele Hausgrundrisse aus klassischer Zeit.

45 a 33 „nach Süden gelegen": Wörtlich: vom Nordwind, Boreas, abgekehrt. Die Bedeutung der Himmelsrichtung einer Lage ist (wohl nicht nur) von

den Griechen offenbar schon früh erkannt worden. Nach Columella (*De re rust.* III 12, 5) vertrat bereits Demokrit die Ansicht, Weinberge sollten nach Norden hin angelegt werden, weil sie so am ertragreichsten würden, ohne daß dann allerdings der Wein besonders qualitätsvoll werde. Vgl. dazu Einleitung II, S. 145. Da Ulrich Victor, 1983, S. 165, schreibt, er wisse nicht, woher im Sommer der Schatten kommen solle, sei darauf hingewiesen, daß die im Sommer hochstehende Sonne eben nicht mehr in die Räume hineinscheint, sondern über das Dach hinweg wandert. Überlegungen zur gesündesten Anlage einer Stadt im Hinblick auf die vorherrschenden Winde bei Aristoteles, *Pol.* VII 11, 1330 a 38 ff.

45 a 33 „lang wie breit“: Im allgemeinen wird unter dem gebrauchten Wort (isoplates) ‚rechteckig‘ bzw. ‚langgestreckt‘ verstanden, ohne daß klar wäre, ob die Längsseiten oder die kürzeren Querseiten nach Süden bzw. Norden ausgerichtet sein sollen. Victor stellt fest (S. 166), er habe keinen Text ausfindig machen können, der die Bedeutung des Wortes in diesem Zusammenhang klärt.

Literatur zum Haus (oikia) als Anwesen und Baulichkeit: G. E. M. de Ste. Croix, „The Estate of Phaenippus (Pseudo-Demosthenes, XLII)“, in: E. Badian, (Hg.), *Ancient Society and Institutions: Studies Presented to Victor Ehrenberg*, Oxford, 1966, S. 109–114; Michael H. Jameson, 1990b, S. 186 ff. zur Aufteilung nach Geschlechtern und den Grenzen zwischen ‚Draußen‘ und ‚Drinnen‘, die bei minimaler Spezialisierung der Räume hauptsächlich konzeptionell gewesen seien; dazu auch L. C. Nevett, „Gender Relations in the Classical Greek Household: The Archaeological Evidence“, *Annual of the British School at Athens* 90, 1995, S. 363–381, sowie Michael H. Jameson, 1990a; Victor Davis Hanson, 1995, S. 57 ff., mit Quellenstellen; P. Connolly/ H. Dodge, *Die antike Stadt. Leben in Athen und Rom*, Köln 1998 (orig. Oxford 1998). Zur Inneneinrichtung siehe G. M. A. Richter, *The Furniture of the Greeks, Etruscans, and Romans*, London, 1966.

45 a 33 f. „Torhüter“: Vgl. Buch III 140, 8, wo es eine der ersten Aufgaben der Frau ist, nur denjenigen den Zutritt zum Haus zu gestatten, für die der Mann eine Erlaubnis gegeben hat. Sehr illustrativ die Schilderung des Sokrates in Platons *Protagoras* (314 c–d): „Und als wir in den Vorhof kamen, standen wir still und sprachen noch über eine Sache, die uns unterwegs eingefallen war. Um nun diese nicht abzubrechen, sondern zu Ende zu bringen, ehe wir hineingingen, blieben wir im Vorhof stehen und sprachen, bis wir einig waren untereinander. Dies, dünkt mich, mochte der Türhüter, ein Verschnittener, etwa gehört haben, und er scheint wohl wegen der Menge der Sophisten allen, die das Haus besuchen, sehr unhold zu sein. Als wir daher anpochten und er aufmachte und unser ansichtig ward, rief er aus: Ha, schon wieder Sophisten! Er hat nicht Muße; und somit schlug er die Tür ohne Umstände

mit beiden Händen recht tüchtig wieder zu, und wir pochten eben aufs neue. Darauf gab er uns durch die verschlossene Tür zur Antwort: Leute, habt ihr denn nicht gehört, daß er nicht Muße hat? – Aber guter Mann, sprach ich, weder kommen wir zum Kallias, noch sind wir Sophisten. Gib dich also zufrieden, wir sind nur gekommen, um den Protagoras zu besuchen, und so melde uns hinein. Darauf öffnete uns der Mensch endlich mit genauer Not die Tür." Ob der Verfasser etwa durch Platonlektüre angeregt worden ist? Daß in einem großen Haushalt mit lebhaftem Aus- und Eingehen vieler Menschen ein Türhüter zur Überwachung nützlich ist, bedarf keiner weiteren Erläuterungen, es erstaunt nur, daß der Verfasser gerade dieses Detail, das wieder in den Bereich der Bewachung führt, für hervorhebenswert hält. Zur Kontrolle des Zugangs zum Haus siehe L. C. Nevett, *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge 1999, S. 79, 123–126 und 173–175. Interessanter ist die Bemerkung, und vielleicht hat sogar sie den Anlaß zu der ganzen Bemerkung gegeben oder zumindest dazu beigetragen, daß an dieser Stelle ein ansonsten nicht arbeitsfähiger Sklave doch noch Verwendung finden kann. Das Problem, was ein Herr mit alten oder kranken Sklaven anfangen soll, hat die scharf kalkulierenden Fachleute sehr beschäftigt. Berühmt-berüchtigt ist der Ratschlag Catos (*De agricultura* 2, 7), alte Sklaven wie altes, unbrauchbares Arbeitsgerät, zu verkaufen, über den sich Plutarch in seiner Cato-Vita (4, 5) empört. Vgl. insgesamt zur Behandlung der Sklaven o. S. 466 ff., sowie zu 44 a 23–b 21, und 44 b 15 (S. 491 zur Sklavenaussetzung). Philodem wirkt in seiner Kritik am Autor hier fast gereizt über all das, was dem Hausherrn in Buch I zugemutet wird, wenn er schreibt (col. XI, Kapitel 9 Hartung): „Wenn aber der Philosoph auch für den Thorwart einstehen soll, wozu heißt es denn ‚für die Sicherheit dessen was hinein und hinaus geht' und ‚der soll zu anderen Arbeiten unbrauchbar sein', und noch dazu als Grundsatz?" (Übersetzung Hartung) Der große sozialhistorische Unterschied zwischen den beiden Autoren wird hier wieder sehr deutlich faßbar. – Zum Weiterleben der Torhüterproblematik siehe auch Augustin, *Enarrationes in psalmos* 103, 4, 10, S. 1529 f., (im Zusammenhang einer Darstellung der Herrschaftsverteilung im ‚Welthaus', die sich ständig ändern kann, nach Ulrich Meyer, 1998, S. 161): Wenn z. B. ein großer Verwalter sich vergangen hat, wird er „durch die Strafe seines Hausherrn [...].zum Torhüter (ostiarius) an irgendeinem entlegenen Ort des Hauses" degradiert. Dieser degradierte Torhüter, der sich im Außenbezirk befindet und dadurch der Aufsicht des Herrn stärker entzogen ist, kann allerdings dann auch ohne dessen Wissen handeln und ohne Befehl des Herrn die Menschen belästigen. Hier schlagen sich sicherlich Erfahrungen nieder, die gar nicht einmal nur mit der Übertragung der Vorstellung vom Haus auf die Welt zusammenhängen müssen, sondern schon in den riesigen Palästen der hellenistischen Herrscher gemacht werden konnten.

45 b 1 ff. „die lakonische Art“: Es ist anderweitig nicht überliefert, daß die Spartaner eine besondere und als solche bekannte Aufbewahrungsform für Arbeitsgeräte entwickelt hätten, und was der Verfasser dazu erläutert, scheint uns zumindest auch nicht sehr originell. Aber es kam ja wohl dabei in erster Linie auf das besondere Wie an, das wir nicht mehr kennen. Vielleicht ist Xenophons Beschreibung im *Oikonomikos*, VIII 2–16, aber eine Illustration dieser lakonischen Art der Ordnung im Haushalt, was bei diesem großen Verehrer des Spartanertums gut denkbar wäre. Vgl. o. zu 44 b 26 (S. 504) und 45 a 19 ff. (S. 522). Schon die Trennung der Gegenstände nach Geschlecht der Benutzer und nach Häufigkeit des Gebrauchs könnte eine Besonderheit sein, die anderen Griechen nicht selbstverständlich war. In seiner Schrift über die Verfassung der Spartaner, XI 2, schreibt Xenophon zur vorbildlichen Organisation ihres Kriegswesens auch, „alle Werkzeuge, die das Heer insgesamt benötigen mag, sind, so lautet die Vorschrift, mitzuführen, teils auf Karren, teils auf Lasttieren, denn auf diese Weise kann Fehlendes am wenigsten unbemerkt bleiben“. (Übersetzung S. Rebenich, *Xenophon, Die Verfassung der Spartaner. Texte zur Forschung* Bd. 70, Darmstadt 1998) – Siehe in der römischen Tradition Columella, *De re rust.* XII 3.

Buch II

Vorbemerkung: Der rein philologische Kommentar findet sich am besten bei Bernhard Abraham van Groningen, 1933, auf den ich grundsätzlich verweise, siehe aber auch Ulrich Victor, 1983. Die bibliographischen Angaben zu den häufig benutzten Autoren finden sich in Einleitung VI 1, S. 371 ff.

Inhalt: Besonders umstritten ist für dieses Buch die Frage seiner Einheitlichkeit, siehe dazu Einleitung III, S. 215 ff. u. 227. Kapitel 1 liefert in kürzester Fassung, aber doch dem Schema des theoretischen Lehrbuches folgend, eine Lehre (Techne) von den Einkünften und, nicht durchgängig, den Ausgaben in der Monarchie, einer Satrapie, einer Polis und einem Privathaushalt, also eine allgemeine Chrematistik. Kapitel 2 enthält, nach handelnden Personen gegliedert, Einzelbeispiele für Mittelbeschaffungen in Notlagen. Der Privathaushalt fehlt hier ganz.

Im Rahmen seiner Untersuchungen zur königlich seleukidischen Finanzverwaltung hat sich G. G. Aperghis, 2004, ausführlich mit Buch II der *Oikonomika* auseinandergesetzt, worauf in Einleitung III nicht mehr eingegangen werden konnte. In Kapitel 7 („Ps. Aristotle's *Oikonomika*, Book 2", S. 117–135) liefert Aperghis eine teilweise kommentierte Übersetzung des ersten Kapitels von Buch II. Weil dort die Münzprägung auf den König beschränkt sei, was nicht mit den Verhältnissen im achämenidischen Perserreich übereinstimme, könne dieses nicht das ‚spezifische Modell' für Buch II sein (S. 131). In seinem Kapitel 8 („Revenue", S. 137–179) ordnet er dann die uns noch erhaltenen Nachrichten über die seleukidische Finanzverwaltung den allgemeinen Aussagen von Kapitel 1 über die königliche und satrapische Verwaltung zu. Auf dieser Grundlage bezweifelt er die heute allgemein akzeptierte Datierung van Groningens (1933, letztes Viertel des 4. Jh. v. Chr.) und setzt die Abfassung des ersten Kapitels in die Zeit um 275 v. Chr., da es die Verwaltung des Seleukidenreichs unter Antiochos I. im Auge zu haben scheine, während die Beispielsammlung von Kapitel 2 bereits am Ende des 4. Jahrhunderts vorgelegen habe und zur Abfassungszeit von Kapitel 1 oder auch erst später hinzugefügt worden sei (S. 135). Abgesehen davon, daß auch noch unter den Seleukiden Münzen nicht ausschließlich von den Königen

geprägt wurden und es grundsätzlich fraglich ist, ob dem Autor von Buch II für seine allgemeinen Aussagen (siehe 45 b 17 f.: „was am meisten jeweils zutrifft") überhaupt ein einziges ‚spezifisches Modell' vor Augen stand (es gab in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. schließlich auch noch andere Königreiche), scheint mir der Verdacht eines Zirkelschlusses nahezuliegen, der erst durch genaue Einzelüberprüfung ausgeräumt werden müßte. Allerdings hatte bereits Michael Rostovtzeff (1941) neben dem Perser- und Alexanderreich auch an das Seleukidenreich gedacht, siehe u. S. 541 f. zu 45 b 19.

Kapitel 1.1 – Einleitung (1345 b 7–14)

Inhalt: Der Autor setzt nicht mit einer Definition des Gegenstandes, der Verwaltung, ein, sondern mit den Voraussetzungen, die der Verwalter allgemein für seine Arbeit mitbringen muß. Das unterscheidet ihn bereits vom Verfasser des Buches I. Er bemüht sich auch später nicht darum, die Verwaltung (oikonomia) an sich zu definieren, sondern geht nur auf die verschiedenen Arten und deren Besonderheiten ein. Dieses Vorgehen entspricht aber verblüffend genau dem des Autors der im Corpus Hippocraticum überlieferten Schrift *Über die Umwelt*. Sie beginnt mit den Worten: „Wer der ärztlichen Kunst in der richtigen Weise nachgehen will, der muß folgendes tun. Erstens muß er über die Jahreszeiten und über die Wirkungen nachdenken, die von jeder einzelnen ausgehen können. Denn sie gleichen einander in keiner Weise, sondern unterscheiden sich sehr, sowohl untereinander wie in der Art ihres Übergangs. Ferner muß er sich über die Winde Gedanken machen, über die warmen und die kalten, und zwar vor allem über die allen Menschen gemeinsamen, aber auch über die jedem Lande eigentümlichen. Er muß aber auch über die Wirkungen der Gewässer nachdenken; denn wie sie sich im Geschmack und Gewicht unterscheiden, so ist auch die Wirkung eines jeden sehr verschieden. Wenn also jemand in eine Stadt kommt, die er nicht kennt, so muß er sich genau überlegen, wie ihre Lage zu den Winden und zum Aufgang der Sonne ist [...]." (Übersetzung Hans Diller, Hippokrates, *Über die Umwelt*, Berlin 1970) Es handelt sich also um eine für ein Lehrbuch gebräuchliche Form der Herangehensweise an das Thema. Schon aus ihr wird eindeutig klar, daß der Autor von Buch II eben ein solches verfassen wollte bzw. skizziert hat und daß ihm an Theorie nicht gelegen war.

45 b 7 „verwalten will": Genau genommen steht im Text: Wer eine Hausverwaltung durchführen will (oikonomein/οἰκονομεῖν), das Wort kann also schon ohne weiteres allgemein verwendet werden. (Vgl. Aristoteles, *Pol.* IV 15, 1299 a 23, siehe Kommentar zu I 43 a 3 f.) – Vgl. die Eingangsworte der

Schrift *Über die Umwelt*: „Wer der ärztlichen Kunst [...] nachgehen will" (ἰατρικὴν ὅστις βούλεται ὀρθῶς ζητεῖν), das Stichwort, das den Inhalt bezeichnet, steht sogleich am Anfang.

45 b 8 „das Umfeld": Bei Xenophon heißt es (*Oikonomikos* XVI 2): Die Theoretiker der Landwirtschaft behaupten, „daß derjenige, der den Landbau richtig betreiben wolle, erst einmal die Beschaffenheit des Bodens kennen müsse". Aristoteles schreibt bei der Behandlung der angewandten Erwerbskunst, man müsse *Erfahrung haben*, „welche Arten von Besitz den meisten Gewinn abwerfen und wo und wie dies der Fall ist" (*Pol.* I. 11, 1258 b 9 ff.). Vgl. auch Bryson, *Oikonomikos*, Kapitel 1, zum Thema „Bewahrung des Besitzes": Es werden fünf Punkte aufgezählt, die der Verfasser für wichtig hält. Der dritte lautet, man solle Fehlunternehmungen vermeiden, d. h. man solle nicht dort Erwerb suchen, wo man nichts davon versteht. Vgl. dazu Einleitung IV, S. 268 f. Ortskenntnis wurde vom Arzt auch schon in der Schrift *Über die Umwelt* verlangt, vgl. o. Die Erfahrungen aus der Verwaltung eines Privathaushalts bzw. der Tätigkeit eines Arztes scheinen hier verallgemeinert und auf größere Gebiete ausgedehnt. Wie die Beispiele später zeigen, können z. B. bestimmte Maßnahmen nur in Hafenstädten durchgeführt werden (Beispiel 3), nur in Ägypten hat man es mit großen Priesterschaften zu tun, deren Religion man kennen muß (Beispiele 25.a., 33.b.), nur in Persien gibt es die Sitte, dem durchreisenden König ein Geschenk zu machen (Beispiel 14.a.), usw.

45 b 9 „von Natur aus dazu veranlagt sein": Zur Rolle der Naturanlage in ihrem Verhältnis zu den verstandesmäßigen Tugenden, welche der Belehrung bedürfen, und den ethischen Tugenden, die auf Gewohnheit und Zeit beruhen, siehe Aristoteles, *EN* II 1, 1103 a 14 ff. Vgl. die Bedeutung der guten Veranlagung für das Erreichen der Meisterschaft in einem Wissen Hartmut Wilms, 1995, S. 55 ff.; 108 ff. und 115–118, im Zusammenhang mit dem Kyros der *Kyrupädie*: Nötig sind Naturanlage, Erfahrung durch Übung und Erziehung. Vgl. auch Xenophon, *Oikonomikos* XX 27 und XXI 6, wo von der angeborenen Freude an der Arbeit die Rede ist, sowie *Mem.* IV 1, 2–4: „Als Zeichen einer guten Veranlagung aber sah er es an, wenn jemand schnell das erfaßte, dem er seine Aufmerksamkeit widmete, wenn er im Gedächtnis behielt, was er gelernt hatte, und wenn er nach allem Wissen Verlangen trug, auf Grund dessen man ein Hauswesen wie auch einen Staat gut verwalten kann und überhaupt mit Menschen und mit menschlichen Angelegenheiten gut umzugehen vermag [...]."

45 b 9 „Willensentscheidung treffen": Peter Schneider (1907, S. 18) kann zwischen Veranlagung und Willen in diesem Zusammenhang keinen rechten Unterschied erkennen und stimmt Kurt Riezler (1907, S. 9) dahingehend zu,

daß diese Einteilung den Theoretiker verrate. Aber die gerade herangezogene *Memorabilien*-Stelle zeigt sehr deutlich, wie wenig die gute Veranlagung nach Sokrates/Xenophon allein nutzt. Aristoteles erwähnt die Willensentscheidung (die Prohairesis), die anders als die Naturanlage zum ‚Freiwilligen' gehört, in der Ethik häufig und thematisiert sie besonders *EN* III 4, 1111 b 4 ff.: Während die Veranlagung (physis) nicht in unserer Macht steht, hängt die Prohairesis von unserem Willen ab, sie betrifft die Überlegung und Entscheidung hinsichtlich der Mittel, die wir zur Erlangung des Zieles gebrauchen wollen. Dazu tritt dann noch die Erfahrung, vgl. dazu den Kommentar von Franz Dirlmeier (1960), S. 327 ff.

45 b 10 „gerecht (δίκαιος)": Angesichts der „Schurkenstreiche" der Beispielsammlung hat diese Forderung des Autors in der modernen Forschung einhellig Kopfschütteln oder Empörung hervorgerufen und zu dem negativen Urteil über den Wert der Schrift sehr viel beigetragen (siehe Einleitung III, S. 215 ff.). So beispielsweise Ulrich Victor (1983, S. 12): „Die moralischen Prinzipien der Einleitung (1345 b 9–10), von denen der Verf. behauptet, daß sie unentbehrlich seien, spielen im Hauptteil, in der Beispielsammlung also, nicht nur keine Rolle, sondern stehen in offenbarem Widerspruch zu ihr." Der Ehrenrettungsversuch van Groningens (S. 45), der den Widerspruch durch Humor des Autors erklären möchte, ist kaum beweisbar. Ich glaube, daß ein anderer Weg zur Erklärung beschritten werden muß.

In Buch I, 1343 a 28, wird die Landwirtschaft als „gerecht" gerühmt, weil sie ihren Gewinn nicht von Menschen nimmt, und zwar weder von freiwillig gebenden, wie bei den Händlern und Lohnempfängern, noch von gezwungenen, wie im Krieg (siehe den Kommentar zur Stelle). Das entspricht dem normgebenden Charakter des Buches und dem Ethos der Landbesitzerschicht, die dort vorrangig angesprochen ist. Vgl. z. B. Hesiod, *Erga*, Vers 219–247, wo der Oikos im Zentrum der Ordnungsvorstellungen steht, und Solon, *Eunomia* Frg. 3, Vers 7 ff. – adikos nous. In Buch II geht es jedoch höchstens um einen Teilbereich der Oikonomik, wenn nicht gar um eine andere Techne, nämlich um die Chrematistik (chrematistike/χρηματιστική), nach Aristoteles also um das „Herbeischaffen", bzw. das „Wissen, welches die Mittel sind, Besitz und Vermögen zu verschaffen" (*Pol.* I 8, 1256 a 10 ff.), bzw. um die „Kunst des Gelderwerbs", die durch Erfahrung (empeiria) und Kunst (techne) zustandekommt (*Pol.* I 9, 1256 b 40 ff., vgl. auch 11, 1258 b 9 ff. zum praktischen Teil der Erwerbskunst), und eben nicht um das „Verwenden im Hause", das direkt zur Oikonomia gehört. Und da gelten andere Gesetze, weil es um andere zwischenmenschliche Beziehungen geht, weswegen unter anderem Aristoteles sich ja auch nicht weiter mit der Chrematistik beschäftigen mochte, obgleich er zugesteht, daß chrematistische „Kniffe" (noema/νόημα, 1259 a 7, zu der von Thales vorgenommenen Monopol-

bildung) zur Mittelbeschaffung auch für den Staatsmann notwendig sein können: „Denn vielen Staaten tut es ebenso not, Geld herbeizuschaffen und solche Einnahmequellen zu benutzen, wie einem Hauswesen (oikía) und in noch höherem Maße, und bei manchen Staatsmännern läuft daher auch ihre ganze Staatsverwaltung (politheúesthai) hierauf allein hinaus.“ (Übersetzung Susemihl/Kullmann, vgl. Einleitung II, S. 186 f.) Anstatt nun einen antiken Autor wegen eines von uns als solchen empfundenen inneren Widerspruchs zu kritisieren oder für nachlässig, dumm usw. zu erklären, als habe man eine Art Seminararbeit vor sich, die es zu korrigieren gilt, scheint es mir weiter zu führen, wenn man seine Aussage erst einmal als gegeben hinnimmt und zu verstehen versucht, was er in seinem Zusammenhang unter „gerecht“ (dikaios) verstand. Für Aristoteles selbst gehörte auch die Kriegskunst in gewisser Weise zur natürlichen Erwerbskunst und war daher „gerecht“, wenn sie gegen Barbaren angewandt wurde. (*Pol.* I 8, 1256 b 33 ff.) In der Ethik widmet Aristoteles der Gerechtigkeit naturgemäß eine ausführliche Untersuchung. (*EN* V) Dort heißt es eingangs: „Ungerecht scheint der Gesetzwidrige zu sein und ebenso der Unersättliche und Ungleiche; demgemäß wird gerecht sein, wer die Gesetze beobachtet und sich an die Gleichheit hält“ (V 2, 1129 a 32 ff.), und etwas später (3, 1130 a 3 ff.), die Gerechtigkeit scheine allein unter allen Tugenden ein ‚fremdes Gut‘ zu sein. „Sie tut nämlich, was einem anderen zuträglich ist, sei es dem Regenten oder jenem, *der derselben Gemeinschaft* angehört.“ Bei Platon wird (*Staat* 331 e) die Gerechtigkeit zunächst, nach Simonides, umschrieben mit „Jedem die Schuld zu bezahlen ist recht“, was dann durch den Gesprächspartner Polemarchos erweitert wird zu: „Die Freunde sind den Freunden Gutes, den Feinden Böses schuldig.“ Wenn auch Platon (mit Sokrates) und wir (mit ihnen) anders dachten/denken, so gibt diese Formulierung doch den Kern griechischer Popularethik wieder; vgl. Anaximenes, *Rhetorik an Alexander*, 2, 1421 b 35–22 a 1: „Gerecht ist der ungeschriebene Brauch aller oder der meisten, der das Edle vom Häßlichen sondert, nämlich die Eltern ehren, Freunden wohltun und für Wohltaten dankbar sein. Dies nämlich und ähnliches schreiben die geschriebenen Gesetze den Leuten nicht vor, sondern gilt unmittelbar nach ungeschriebenem und allgemeinem Gesetz“; vgl. 8, 1428 a 25–29, wo der Autor erläutert, was das Wahrscheinliche (εἰκός, Gohlke übersetzt mit ‚Regel‘) in einer Rede sei: nämlich „alles, wofür die Zuhörer in Gedanken Beispiele haben, sobald sie sie nur hören. Ich meine etwa, wenn man sagt, man wolle sein Vaterland groß sehen, oder wünsche, daß es den Freunden gut gehe und den Feinden schlimm.“ (Übersetzung Paul Gohlke) Vgl. S. 695 f. Siehe auch Kenneth J. Dover, 1974, S. 180 ff.; E. A. Havelock, „Dikaiosyne: an Essay in Greek Intellectual History“, *Phoenix* 23, 1969, S. 49–70; Albrecht Dihle, 1962, passim. Das heißt Gerechtigkeit ist für die ‚Alltagsgriechen‘ ein relationaler Begriff, der erst durch die Eigenschaft der Person oder Gruppe, auf die sie

sich jeweils bezieht, inhaltlich festgelegt wird. Cornelia J. De Vogel nennt das (1966, S. 119–122, im Zusammenhang mit der zweiten Rede des Pythagoras in Kroton, Iamblich, *Vita Pyth.* 49) *situationism*. Gerechtigkeit besteht also dann, wenn die Handlung der Person angemessen ist, mit der man handelt. Mit Rostagni verweist de Vogel auf die *Dissoi Logoi* (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 90, II S. 410 f.). Hier wird die Relativität verschiedener Bewertungen, wie gut/schlecht, schön oder passend/häßlich bzw. unpassend, wahr/falsch behandelt und darunter in Kapitel 3 auch gerecht/ungerecht. Der Verfasser zeigt jeweils auf, daß ganz nach Situation die Bewertung verschieden ausfällt und so auch die von Lügen und Stehlen, ja selbst Tempelraub und Verwandtenmord unter bestimmten Voraussetzungen, und er beruft sich zum Beleg dafür auch auf Aischylos (Frg. 301 und 302). Eine ganze Reihe der sogenannten „Schurkenstreiche" besteht nun in listigem Überrumpeln oder Täuschen des jeweiligen Gegenübers, so daß es notwendig wäre, auch das Verhältnis der Griechen zur List mit in den Blick zu nehmen. Zur Berechtigung von List gegenüber Feinden siehe Xenophon, *Kyrupädie* I 6, 26 ff., dazu Hartmut Wilms, 1995, S. 130 und 169 ff., zur Kreativität des Handelnden (gegenwärtig ein beliebter Begriff für die Täuschungsmanöver in Großkonzernen!). Ein Annäherungsversuch an dieses umfangreiche Thema bei R. Zoepffel, „Die List bei den Griechen", in: H. von Senger (Hg.), *Die List*, Frankfurt/M, 1999, S. 111–133. Der Autor muß also bei seiner Forderung an den Verwalter, gerecht zu sein, etwas anderes im Sinn gehabt haben, als wir auf den ersten Blick assoziieren. Aristoteles bezeichnet den ‚Ungerechten' an der oben angeführten Stelle auch als den ‚Unersättlichen', der vom Guten stets mehr haben will. Vielleicht läßt sich diese Bemerkung in Zusammenhang bringen mit seinem Hinweis (bei der Behandlung der praktischen Chrematistik), daß auch Staaten, *wenn sie in Geldnot sind* (*Pol.* I 11, 1259 a 22) zu Kniffen wie einer Monopolbildung greifen können. Die in den Beispielen regelmäßig auftauchende Formulierung: *als sie in Geldnot waren* bzw. *als der Feldherr Geld benötigte* und ähnliches, könnte dann darauf hinweisen, daß die Gerechtigkeit für den Autor darin bestand, die betreffende Maßnahme nur gegenüber „Fremden" bzw. „Außenstehenden" und nur zur Behebung einer akuten Notlage und nicht darüber hinaus, aus Unersättlichkeit, anzuwenden. Siehe dazu unten zu 1.8, 1346 a 27. – Grundsätzlich zur Gerechtigkeit, die „kein zentraler Begriff in der griechischen Welt geworden" sei, weil „die Betonung der agonalen Werte" dem entgegenstand, siehe E. Flaig, „Ehre gegen Gerechtigkeit. Adelsethos und Gemeinschaftsdenken in Hellas", in J. Assmann/B. Janowski/M. Welker (Hg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München, 1998, S. 97–140, und A. Dihle, „Die Krise der Legitimation ‚gerechter' Ordnung im Griechenland des fünften Jahrhunderts v. Chr.", ebd. S. 141–148.

45 b 10 „dieser Voraussetzungen“: Wörtlich heißt es *dieser Teile*, was wiederum wegen der Ungeschicklichkeit des Ausdrucks als Beleg dafür genommen wurde, es handle sich bei dem gesamten Abschnitt um einen „mißglückte[n] Zusatz von späterer Hand, der eine gewisse Überleitung zwischen dem ersten und zweiten Buch der Oikonomika und eine Einleitung zu letzterem abgeben sollte“. (Schneider, 1907, S. 18 f., der auch auf I 1344 b 22 verweist, wo von den ‚Erscheinungsformen‘ (eide/εἴδη) des Hausherrn die Rede ist.)

45 b 11 f. „Finanzverwaltung“: Im Text steht oikonomiai, aber der Begriff kann hier nicht mehr die traditionelle Bedeutung *Hausverwaltung* haben, wenngleich sich zeigt (u. S. 546 f.), daß zumindest auch die königliche Oikonomia letztlich als Verwaltung eines Großoikos verstanden wird. Die sprachliche Ungenauigkeit, die moderne Forschung so sehr erschwert, erklärt sich aus der Entwicklung der Umgangs- bzw. Alltagssprache. Diese entspricht nie wissenschaftlichen Anforderungen, der Autor kann sie aber besonders im Hinblick auf den Lehrbuchcharakter seiner Schrift unbedenklich benutzen. An sich hätte bei der Übertragung des Begriffs auf andere Bereiche aus der ursprünglichen Oikonomik auch der Umgang mit den dem jeweiligen Bereich angehörenden Menschen als Behandlungsgegenstand mit übernommen werden können. Dieser Themenkomplex ging aber offensichtlich in die allgemeine Politik und Ethik über, wofür einerseits Aristoteles selbst mit dem, was er in seinen Schriften behandelte, die Grundlagen gelegt hat. Andererseits ließ die auch schon von alters her bestehende enge Beziehung der „Erwerbskunst“ zur Oikonomia letztere dann oft insgesamt zur *Finanzverwaltung* werden: Aristoteles, *Pol.* I 3, 1253 b 12 ff.: „Es existiert nun aber außerdem noch etwas, worin nach der Meinung mancher die ganze Hausverwaltungskunde aufgeht und nach der anderer wenigstens der größte Teil derselben“ (Übersetzung Susemihl/Kullmann), nämlich die Erwerbskunst/Chrematistik.

45 b 12 „pauschale Einteilung im Umriß“: Eine deutliche Lehrbuchformulierung, vgl. Einleitung II, S. 129. Aristoteles verwendet diesen Begriff häufig auch in Verbindung mit der Formel „allgemein“ (katholou/καθόλου), z. B. *EN* I 11, 1101 a 24, eine Stelle, die – wenn auch in anderem Zusammenhang – ausführt, was der Autor von Buch II nur andeutet: „Da nun aber die Ereignisse viele und vielartige Unterschiede aufweisen und die einen uns mehr angehen, die anderen weniger, so würde es weitläufig und unabsehbar werden, wenn wir alles ins Einzelne sondern wollten; es wird also wohl genügen, wenn wir allgemein und im Umriß reden.“ Vgl. auch *Pol.* V 2, 1302 a 16 ff., ganz analog in der Argumentationsweise: „Da wir nun aber untersuchen, woraus die Empörungen und Verfassungsänderungen entspringen,

müssen wir zunächst ihre Gründe und Ursachen im allgemeinen (καθόλου) erkennen. Man könnte sagen, daß ihrer wohl drei an der Zahl sind, von denen wir eine jede für sich zunächst umrißweise (τύπῳ) feststellen müssen." (Übersetzung Susemihl/Kullmann)

45 b 13 „wir werden sehen": Ob der Autor damit eine spätere Behandlung der *anderen Verwaltungen* ankündigen wollte oder nur meinte, es werde sich aus seinen Ausführungen ergeben, daß alle anderen Verwaltungsformen unter die hier genannten vier Kategorien zu subsumieren seien, muß offen bleiben. Welche weiteren Formen der Autor im Auge hatte, ist schwer zu sagen. Die königliche könnte mit der eines Tyrannen zusammenfallen, die eines ‚Stammes' (Ethnos) mit der einer Polis, wenn die Bewohner Bürgerrechte hatten und so an der Verwaltung in irgendeiner Form beteiligt waren, oder auch mit der einer Satrapie. In welche Richtung man sich eine detaillierte Untersuchung der Einzelformen vorzustellen hat, verdeutlicht wohl die Untersuchung des Königtums bei Aristoteles, *Pol.* III, 14 ff.

45 b 13 „durch einen König": basilike, vgl. Aristoteles, *Pol.* III 14, 1285 b 29–33, wo die fünfte Form des Königtums mit der Hausverwaltung verglichen wird (zitiert Einleitung III, S. 218). Die *Politik* des Aristoteles kann, wie der zu seiner Zeit ja noch ganz spezifische Name klar macht, ausschließlich eine Polis-Lehre beinhalten. Es ist ein Anachronismus, ihm vom heutigen Wortverständnis ausgehend vorzuwerfen, andere „politische" Ordnungen übersehen zu haben. Poleis im griechischen Sinne aber kannten die ägyptische, persische und makedonische Ordnung von sich aus nicht. Andreas Kamp (1991, S. 55 f.) deutete den Sachverhalt so: „Bei den Barbaren existiert das ‚von Natur Herrschende' nicht, so daß alle bei ihnen bestehenden Formen von Gemeinschaft als Verbindungen von Sklaven bestimmt werden können. (*Pol.* I 2, 1252 b 5 ff.) Und Sklaven, sagt Aristoteles, haben keine Polis. (Vgl. dazu III 9, 1280 a 32 ff., und 14, 1285 a 19 ff.) Wenn die Barbaren aber sklavisch und ohne Polis leben, dann impliziert dies, daß man sämtliche Paronyma von ‚Polis' auf sie nicht übertragen darf, weil ja, wenn die Polis fehlt, auch die Politeia, das Politeuma, der Polites und das Politische gar nicht vorkommen können. Also entzieht sich die barbarische Lebensform der politischen Begrifflichkeit, und die Grundkategorien der politischen Philosophie sind aufgrund ihrer ‚Politisierung' nicht dazu geeignet, eine un-politische Organisationsweise menschlichen Zusammenlebens zur Sprache zu bringen. Die gesamte höfische Struktur etwa läßt sich mit ihnen nicht zureichend erfassen. Man mochte zwar die hohen persischen Adligen als ‚Mächtige' (dynatoi) bezeichnen, ganz sicher jedoch verbot sich der Rekurs auf die politische Kategorie ‚Bürger' (polites). Und es erscheint mir geradezu symptomatisch, daß Aristoteles dann, wenn er über die Barbaren-Monarchie redet,

von der ‚politischen‘ auf die ‚ökonomische‘ Begrifflichkeit umschwenkt: Sie wird einfach als ‚Despotie‘ klassifiziert, d. h. mit dem Begriff, der die ‚Herrschaft‘ des Haus-Herrn im Oikos zur Sprache bringt. (Vgl. dazu einerseits *Pol.* I 3, 1253 b 14 ff., andererseits III 11, 1285 a 19 ff. und b 24 f.) Die ‚Barbaren‘ ließen sich also terminologisch allein via ‚Ökonomie‘ einfangen, die ökonomische Theorie betrachtete Aristoteles aber als a) grundverschieden von politischer Theorie, und b) als der politischen Theorie untergeordnet“. Wenn in Buch II nun also die Finanzverwaltung durch einen König bzw. seinen Satrapen mit aufgezählt und behandelt wird, so stecken dahinter nicht so sehr neuere Erfahrungen mit Formen von Finanzverwaltung außerhalb der Polis, sondern auch neue Handlungsbedingungen für griechische Feldherren, Söldnerführer und Ratgeber, aber vielleicht auch Interessen gräzisierter Satrapen und Dynasten, die ihrerseits von griechischer Fachliteratur profitieren wollten und insofern den Adressatenkreis erweiterten.

45 b 13 f. „durch einen Satrapen“ – satrapike: Satrapen gab es – wegen des medischen Ursprungs des Wortes – wohl schon in vorpersischer Zeit, so daß dieser Typ der Reichsverwaltung sicher keine völlige Neuschöpfung des Kyros darstellte. Die Übersetzung und Deutung des Wortes Satrap als König deutet darauf hin, daß der Hof eines Satrapen dem des Großkönigs nachgebildet war. Die bei Herodot (III 89–96) überlieferte Liste der Satrapien des Dareios wird letztlich auf Hekataios von Milet zurückgeführt. Sie stellt eine Aufzählung der von Dareios beherrschten Völker nach Steuerbezirken dar und berücksichtigt lediglich die Steuerleistungen an den Großkönig. Man hat genauere Satrapieerfahrungen allgemein erst den Zeitgenossen Alexanders des Großen zugeschrieben. Sieht man sich aber die Beispiele der Sammlung an, so wird schnell deutlich, daß bereits die großen Feldherrn und Söldnerführer der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. wie Chabrias und Iphikrates, die sogar in familiären Beziehungen zu östlichen Dynasten standen, sowie Timotheos und die Gebrüder Mentor und Memnon von Rhodos genaue Kenntnisse der Verwaltungspraxis in Satrapien gehabt haben müssen, ganz zu schweigen von den griechischen Kaufleuten, die überall in Kleinasien und Ägypten tätig waren und sich mit den Auswirkungen dieser Verwaltung auf ihre Handelsgeschäfte auseinandersetzen mußten. Die für eine Lehrschrift notwendigen Kenntnisse lagen also in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. sicherlich bereits vor, haben sich uns aber nur vereinzelt erhalten, wie z. B. in der *Anabasis* oder der *Kyrupädie* des Xenophon.

45 b 14 „eine Polis“: politike – Peter Schneider wendet sich (1907, S. 19) gegen eine Interpretation von K. H. Rau, *Ansichten der Volkswirtschaft. Mit besonderer Beziehung auf Deutschland*, Leipzig 1821, S. 7, wonach in der Nennung der politike hier ein Anzeichen für eine sehr späte Abfassung des

Textes zu sehen sei, denn das Wort politike bedeute nicht mehr staatlich in griechischem Sinne, weil die Stadt bereits zu einem Teil des Staates geworden sei. Das könne nur erwogen werden, meint Schneider, wenn sich beweisen ließe, daß der Autor Asiate war und aus persisch-orientalischen Anschauungen heraus schrieb. Was sich vom Text her nicht belegen läßt, selbst wenn es sich um einen gräzisierten Kleinasiaten gehandelt haben sollte, wie bei dem Bithynier Hermias von Atarneus, den Schüler des Platon und Freund des Aristoteles. Die Verbindung von oikonomiai (interessanterweise im Plural) und politike findet sich schon bei Deinarch, or. I 97 (datiert auf 323 v. Chr.), wo Demosthenes als unbrauchbar bezeichnet wird im Hinblick auf städtische Finanzfragen (ἐν δὲ ταῖς κατὰ τὴν πόλιν οἰκονομίαις), später dann bei Philodem, *Rhet.* II 32.

45 b 14 „Privatmann – idiotike": Die Wortwahl zeigt, daß der Begriff Oikos hier keinen Platz mehr hat, nicht nur weil er aufgegangen ist im Begriff Finanzverwaltung allgemein, sondern weil es inzwischen Betriebe gab, die nicht mehr in den Kernoikos integriert waren und einer eigenen Verwaltung bedurften.

Mit dieser Aufzählung der Verwaltungsformen endet Paragraph 1 des ersten Kapitels: Die Anforderungen an denjenigen, der in der Kunst der Oikonomia erfolgreich sein will, sind dargelegt, und der Gegenstand der Kunst ist in seine Teile aufgeteilt. Die folgenden Angaben (b 14–18) zur ersten Charakterisierung der Einzelteile und zur Angabe des weiteren Vorgehens gehören aber dem Lehrbuchschema entsprechend noch zur Einleitung dazu.

Kapitel 1.2 – Kurzcharakterisierung; der König (1345 b 14–22)

Inhalt: Die heutige Kapitelunterteilung entspricht nicht der Gliederung des Lehrbuchtexts. Erst Kapitel 1.2 schließt die Einleitung mit einer Kurzcharakterisierung der vier Verwaltungsarten ab, tritt dann aber, nach einer vorausweisenden Überleitung, mit einer Aufzählung der vier Hauptbereiche der königlichen Verwaltung bereits in den Hauptteil ein.

Die Charakterisierung der einzelnen Formen ist ganz schematisch und ebenso knapp wie schwer verständlich für uns, vgl. dazu insgesamt van Groningen, 1933, S. 27–30. Sie orientiert sich an jeweils zwei ins Extreme gesteigerten Eigenschaften: am *größten und einfachsten* (königlich), am *vielseitigsten und leichtesten* (städtisch), am *geringfügigsten und vielseitigsten* (privat). Daß die Satrapieverwaltung hier fehlt, wird entweder der Nachlässigkeit des Verfassers, der seine Vorlage schlecht exzerpiert habe, angelastet

(vgl. Einleitung III, S. 216 ff.) oder einer Lücke in der Überlieferung zugeschrieben. Karl Wilhelm Göttling (1830), dem Franz Susemihl (1887), Paul Gohlke (1947), Jules Tricot (1958) und G. Cyril Armstrong (1935) folgten, ergänzte „die ausgedehnteste und vielgestaltigste [ist] die des Satrapen", womit er innerhalb des Rahmens der Charakterisierung der drei anderen Formen bleibt. Bernhard A. van Groningen (1933), dem André Wartelle (1968) und Carlo Natali (1995) folgten, schlug „die schwierigste" statt „die vielgestaltigste" vor, um den Gegensatz zur königlichen (einfachste) aufzunehmen. Peter Schneider erwägt (1907, S. 20) die Möglichkeit, daß dem Verfasser keine „passende Charakteristik der Satrapie" eingefallen sein könnte, womit er dem Skizzenhaften, Unfertigen des ganzen Buches Rechnung trägt. Eine Entscheidung läßt sich nicht fällen. Die wesentlicheren Verständnisschwierigkeiten des Abschnitts liegen in der genauen Bedeutung der verschiedenen hier gebrauchten Adjektive. Wenn die königliche Verwaltung die größte (μεγίστη) genannt wird, so findet das seinen Gegensatz in der privaten, die als die geringfügigste (ἐλαχίστη) bezeichnet wird. Dieses wird in 1.6, 1346 a 10 f., damit erklärt, daß die Einnahmen und Ausgaben in einem Privathaushalt jeweils nur geringfügig seien, wobei allerdings ein anderes Adjektiv gebraucht wird (βραχύς), das sich auf Raum, Zeit, Umfang, Zahl und Bedeutung beziehen kann. Groningen (S. 28) und, ihm folgend, Natali (S. 71 f.) interpretieren, daß Größe bzw. Geringfügigkeit sich an der Bedeutung und Quantität der Ausgaben und Einnahmen orientiere. Es kann aber auch die räumliche Ausdehnung und die Bedeutung im Sinne der davon betroffenen Menschen mitgedacht sein. Armstrong übersetzt entsprechend „most extensive", Wartelle „plus importante". Da der Autor keine Theorie der Finanzverwaltung schreiben wollte, sondern ein Lehrbuch, von dem auch nur ein Entwurf vorliegt, scheint es mir falsch, hier mehr Genauigkeit, als im Alltag, auch dem eines Schulbetriebs, nötig, zu erwarten. Die Charakterisierung der königlichen Verwaltung als einfachste (ἁπλουστάτη) taucht im Text später nicht wieder auf, aber man könnte auch hier wieder einen Gegensatz vermuten, in diesem Fall zur Vielgestaltigkeit oder Vielseitigkeit (ποικιλωτάτη) der städtischen und privaten Verwaltung. Da nun die private Verwaltung in 1.6, 1346 a 9, abgesehen von ihrer Geringfügigkeit, dadurch näher charakterisiert wird, daß sie unregelmäßig (ἀνώμαλος) sei, weil sie nicht nur ein einziges Ziel des Wirtschaftens habe, möchte van Groningen (S. 28, vgl. Natali, S. 71) die Einfachheit der königlichen Verwaltung im Gegensatz dazu darin sehen, daß diese nur auf ein einziges Ziel ausgerichtet sei. Die Finanzverwaltung der Königreiche des Dareios, Artaxerxes und Alexander weise die Formenverschiedenheit der privaten Haushalte eben nicht auf, einheitlich und einzigartig wie das Reich sei auch die Verwaltung im wesentlichen einförmig und einfach, eben die einfachste Verwaltungsform. Das leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß die königliche Verwaltung zum größten Teil mit den in

Silber von den Satrapen eingezahlten Tributen arbeitete und sich nicht mit deren Eintreibung aus verschiedenen Quellen im einzelnen beschäftigen mußte. Daß es die Einheit des Perserreiches sei, die Uniformität bzw. Unkompliziertheit der Verwaltung fordere, wie Natali (S. 71) schreibt, scheint mir weniger stichhaltig, als seine weiteren Ausführungen, denen zufolge eine derartige Unkompliziertheit sich weder in den Privathaushalten fände, die bei aller Kleinheit ihre Einkünfte aus den verschiedensten Quellen bezögen, noch in den Städten, deren Verwaltung sich an den verschiedensten Voraussetzungen orientieren müßte, wie z. B. Bodenbeschaffenheit und geographische Lage (man könnte hinzufügen Bevölkerungszahl und Verfassungsform, vgl. auch Kurt Riezler, 1907, S. 91, der Krieg, Revolution, Geldgier des Einzelnen, Geldnot und Getreidemangel aufzählt, durch welche die Stadt wie „ein winziges Boot, das zwischen mächtigen Wellen laviert" umhergeworfen wurde). Wenn Natali dann aber folgert, der Großkönig löse also die Finanzprobleme in seinem Reich im Umgang mit seinen Untertanen auf eine einzige Art und Weise, während Städte und Privathaushalte ganz verschiedene Wege gehen müßten, so übersieht er die o. bereits erwähnte Rolle der Satrapen. Der Perserkönig konnte, wie gesagt, sehr viele Einzelheiten den jeweiligen Satrapen überlassen, so daß seine Verwaltung tatsächlich insofern einfacher war als die anderer Bereiche. Das trifft dann aber wirklich nur auf das Perserreich zu und schränkt den Geltungsbereich der ‚Definition' stark ein. Beispiel 22 (Kallistratos von Athen) handelt von einer Erhöhung des Hafenzolls *in Makedonien*, ohne nähere Ortsangabe, leider auch ohne Angabe der Position, in welcher der Ratgeber Kallistratos sich dabei befand. Jedenfalls war das Königreich Makedonien in seiner Struktur wohl ebenso bekannt wie Persien, aber eine Dezentralisierung der Verwaltungsaufgaben und eine Trennung zwischen Hof des Königs einerseits und Verwaltung der Bezirke andererseits wird durch das Kallistratosbeispiel gerade nicht belegt.

Die Charakterisierung der städtischen Verwaltung als *leichteste* (ῥᾴστη) könnte nach Natali damit zusammenhängen, daß sie weitgehend autonom und folglich keiner Kontrolle unterworfen gewesen sei, was jedoch in krassem Widerspruch steht zu dem, was wir zumindest von athenischen Verhältnissen wissen, wo jede Finanzmaßnahme nicht nur vor ihrer Durchführung in der Volksversammlung ausführlich begründet, sondern hinterher auch wieder in der Rechenschaftsablegung gerechtfertigt werden mußte. Schneider denkt an die geringe Ausdehnung der Polis und die dadurch bewirkte leichtere Übersichtlichkeit und Beschaffung der Einkünfte, was aber nicht zu vereinbaren ist mit der Betonung der Vielgestaltigkeit. Vielleicht dachte der Autor daran, daß zumindest in einer Demokratie auch der einfachste Bürger in der Volksversammlung über Finanzmaßnahmen mit abstimmen konnte, was nur unter der Voraussetzung akzeptabel war, daß jeder das Wissen dazu hatte. Vgl. dazu Platon, *Protagoras* 319 c 8 ff., wo es heißt, zu politischen Fragen

nehme jeder Stellung, auch ohne Ausbildung. Daß sich gerade im 4. Jahrhundert v. Chr. eine Spezialisierung im Finanzwesen entwickelte, weil die Verhältnisse immer komplizierter wurden und eben gerade nicht mehr von jedermann durchschaut werden konnten, spricht allerdings auch gegen diese Interpretation. Die Vielgestaltigkeit der privaten Verwaltung bezieht sich am wahrscheinlichsten, wie die der Polis, darauf, daß es die verschiedensten Einnahmequellen auch gleichzeitig nebeneinander sowohl für Privathaushalte als auch für Poleis geben kann. Schneider sieht auch die Möglichkeit, daß „sich eine Privatwirtschaft zu gleicher Zeit verschiedene Einnahmequellen zunutze macht". (S. 20) Bei einer königlichen Verwaltung würde diese Unterschiedlichkeit dadurch überdeckt, daß sie Detailaufgaben an Beauftragte delegieren kann.

45 b 16 „miteinander gemeinsam": Es hört sich an, als habe der Autor die eben besprochenen Schwierigkeiten zur Kenntnis genommen und selbst eingeräumt, daß eine säuberliche Trennung der verschiedenen Formen nicht durchführbar ist. Andererseits bezieht sich diese Aussage auch schon auf die folgende Bemerkung. Aperghis (2004, S. 118) übersetzt: „In most cases it is necessary for these to interact", die verschiedenen Verwaltungen überschneiden sich bzw. greifen in die gegenseitigen Bereiche ein. Diese Interpretation ist die Grundlage seiner Erklärung der Angaben über Ein- und Ausgänge, s. u. zu 45 b 25, S. 547.

45 b 17 f. „Was aber am meisten": Die Untersuchung wird sich also auf die hervorstechendsten Charakteristika beschränken.

45 b 18 „wollen wir untersuchen": Vgl. Buch I, 1343 a 16 f. mit dem Kommentar. Es handelt sich um eine typische Lehrbuchformulierung.

45 b 19 „die durch einen König": Hier beginnt nun die eigentliche Einzeluntersuchung. Man geht allgemein davon aus, daß der Verfasser hierbei an das Reich des persischen Großkönigs denkt, jedenfalls an dessen kleinasiatische Teile, oder an die nach dem Zusammenbruch entstandenen Königreiche der Diadochen (mit Ausnahme von Ägypten und Makedonien). Michael Rostovtzeff legt die schematische Skizze von Buch II nicht nur seiner Darstellung des Perserreiches (1941, S. 77–90) zugrunde, sondern hält sie letztlich für das Ergebnis lebendiger Erfahrung eines im frühen Hellenismus in Kleinasien lebenden und für die Bedürfnisse von zeitgenössischen Praktikern schreibenden, dem Peripatos nahe stehenden Autors: „The world that the author had in mind and tried implicitly to characterize, alongside of Persia and of Alexander's empire may have been the Kingdom of Antigonus the One-eyed." (S. 441) Er analysiert dann kurz (S. 442–446, vgl. auch S. 74 f.)

das 1. Kapitel von Buch II, schwerpunktmäßig seiner Fragestellung entsprechend das Königtum, denn: „The survey will reveal the general outlines of an economic and financial organization that was in all probability very similar to, if not identical with, that of the Seleucid Empire, or at least of the same type" (S. 442), so daß er die folgende Darstellung der Wirtschafts- und Finanzpolitik des Seleukidenreiches (S. 446–472) darauf aufbaut, zumal die übrige Überlieferung, so spärlich sie auch sein mag, sich mit den Angaben von Buch II decke.

45 b 20 „allgemeine Machtbefugnis": Hier ist doch wohl an die Obergewalt des Königs auch über die Finanzverwaltung der Satrapen (und der in seinem Gebiet liegenden autonomen Städte oder Kleinkönigtümer, wie das des Mausolos, Beispiel 13 und 14) gedacht: Der König gilt nicht nur als Beherrscher, sondern letztlich als Eigentümer von Land und Leuten. Allerdings beruhte die Effizienz der persischen Verwaltung, wie Rostovtzeff (S. 83) betont, auch auf ihrer „sound *policy of decentralization.* They seldom interfered with the social and economic life of their satrapies". – Natali übersetzt: „la sua sfera d'azione è illimitata".

45 b 20 „Bereiche": Vgl. Buch I 1344 b 22, wo von den vier ‚Erscheinungsformen' oder Tätigkeitsaspekten (εἴδη) des Hausverwalters die Rede ist. Hier handelt es sich um die Bereiche, die der König persönlich als Teile seines Großoikos regelt (vgl. u. S. 546 f.). Aperghis interpretiert (2004, S. 118 f.), da der Text keine Vorstellung festgelegter Organisationsabteilungen erkennen lasse, „four main decision areas for financial management that affect the king directly".

Kapitel 1.3 – Die Aufgaben des Königs (1345 b 22–28)

Inhalt: Dem Lehrbuchschema folgend untersucht der Autor jetzt die vorher nur aufgezählten Bereiche im einzelnen, indem er sie allerdings nur sehr knapp erläutert. Der König entscheidet beim ‚Münzwesen' über die jeweils notwendigen Münzprägungen, bei ‚Aus- und Eingängen' über die am meisten nutzbringende Verwendung der Naturallieferungen der Satrapen und bei ‚Ausgaben' über Sparmöglichkeiten sowie die Art der Aufwendungen (in Naturalien oder Münzgeld).

45 b 22 „jedes im einzelnen": Der Text ist korrupt, kann aber nicht anders zu verstehen sein. Nach guter Lehrbuchmanier (siehe dazu Einleitung II, S. 129) liefert der Verfasser im folgenden die Aufschlüsselung der vorher aufgezählten Punkte.

45 b 22 „Münzwesen“: Das Münzprägerecht liegt grundsätzlich beim König, dem auch alle Bodenschätze gehören. Zwar wurde auch von den Satrapen wie von den Kleinkönigen und eventuell den autonomen Städten in den Provinzen eigenes Silbergeld geprägt, das aber nicht als Reichsmünze galt. Wurden Steuern in dieser Währung an den Großkönig gezahlt, so wurden diese Münzen als Rohmetall abgewogen, eingeschmolzen und so im Staatsschatz deponiert. (Herodot III 96, 2) Die persischen Könige prägten nur zwei Arten von Münzen: den goldenen Dareikos und den silbernen Siglos (Shekel), die wahrscheinlich um 515 v. Chr. von Dareios geschaffen wurden und die persische Reichsmünze darstellten. (Herodot IV 166, VII 28 f.; Xenophon, *Anabasis* I 5, 6) Kurz nach ihrer Einführung läßt sich eine Gewichtserhöhung feststellen, die das Verhältnis von Dareikos zu Siglos neu regelte. Siehe zur persischen Münzprägung E. S. G. Robinson, „The Beginnings of Achaemenid Coinage“, *Numismatic Chronicle*, VI 18, 1958, S. 187–193.

Die Interpretation der Stelle ist umstritten. August Böckh, 1886, I, S. 369, übersetzte: „In Rücksicht der Münze müsse sie erwägen, was für Geld zu schlagen und wann es wohlfeiler und teurer zu machen.“ Kurt Riezler (1907, S. 10) erwägt zwei Möglichkeiten der Interpretation: Entweder sei einerseits das Metall, andererseits die Höhe des Nennwerts der Münzen gemeint, oder einerseits die beiden ersten Gesichtspunkte zusammen, andererseits die Frage, ob voll- oder minderwertiges Geld geprägt werden solle. Letztere Frage stelle sicher eine der schwierigsten im Bereich der Münzprägung überhaupt dar, denn es hinge jeweils vom Einzelfall ab, ob die Ausgabe von nicht-vollwertigem Geld Schaden mit sich bringe, was z. B. im inländischen Verkehr nicht der Fall zu sein brauche (siehe dazu Beispiel 23.a.). Van Groningen (1933) schied die Worte *hochwertig oder billig* als erklärende Randglosse aus dem Text aus, so daß Wartelle (S. 53) kommentierte: „La traduction de τίμιον ἢ εὐώνιον donnerait simplement la précision suivante: Quand doit-on frapper une monnaie d’une valeur forte ou d’une valeur faible?“ Gohlke übersetzte: „[...] wie und wann man das Geld ausgeben soll, damit es angesehen und kaufkräftig ist.“ Und Armstrong schrieb noch knapper: „I assign to that of currency the seasonable regulation of prices.“ Aperghis (S 119) interpretiert „to mint of large or small denomination and when“.

Abgesehen von der Knappheit, mit der der Verfasser formuliert, besteht die Schwierigkeit für uns darin, daß wir den Kontext nicht kennen, was sich immer wieder bemerkbar macht. Sehr anschaulich und wie eine Illustration zu dem hier Gemeinten ist aber die Darstellung der von dem Seleukiden Antiochos IV. vorgenommenen Eingriffe in das Münzsystem und deren wirtschaftliche Bedeutung, die P. F. Mittag, *Antiochos IV. Epiphanes. Eine politische Biographie* (erscheint in Kürze als *Klio* Beiheft, Neue Folge Bd. 11) herausgearbeitet hat. Insgesamt scheint danach aber die Realität des Seleukidenreiches doch stark von dem abzuweichen, was Buch II erkennen läßt.

45 b 23 ff. „Bei den Aus- und Eingängen": Bereits 45 b 20 hatte Aperghis (S. 118 f.) ‚Ausgänge' mit „goods that can be sent out" und ‚Eingänge' mit „goods that can be brought in" umschrieben und sich damit von einer modernisierenden Auffassung getrennt. Mangels Kontextkenntnis ist die Aussage sehr schwer zu verstehen.

45 b 25 „Naturalabgabe": Das Wort tagē (ταγή) war bereits in der Antike wohl ungebräuchlich und wird verschieden gedeutet. Nach Hesych bedeutete es „königliche Geschenke (δῶρεα βασιλικά) und das Sammeln des zum Leben Notwendigen" (σύναξις τῶν πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων), worauf Böckh seine Deutung des Textes stützte (siehe gleich u.). Liddell-Scott schreiben, ausdrücklich unter Verweis auf diese Oikonomikstelle, als zweite Möglichkeit „command, province"; an erster Stelle aber nennen sie Schlachtreihe, dann Ordnung, Ration, Pension/Unterhalt, festgesetzter Ablieferungsbetrag („stipulated amount to be delivered"), schließlich Strafe/Buße. Böckh (1886, I, S. 369) übersetzte: „In Rücksicht der Ausfuhr und Einfuhr, welche Dinge und wann in Natur als Abgabe der Satrapen und als Lieferung derselben an den König anzunehmen und umzusetzen vorteilhaft sei." Was jedenfalls (heute) auch nicht gerade leicht verständlich ist. Riezler (S. 10) hält die Stelle für korrupt, zumal b 20 von vier Bereichen die Rede sei, hier aber, da Aus- und Einfuhr zusammengenommen sind, einer fehlen müsse. Weil die Verwertung der Lieferungen seitens der Satrapen mit Aus- und Einfuhr (ἐξαγώγιμα καὶ εἰσαγώγιμα, die er als termini technici bezeichnet) schlechterdings nichts zu tun haben könne, nimmt er an, daß der Text zwei Lücken aufweist: einerseits sei die tagē als dritter Bereich im Text b 20 ausgefallen, andererseits hier die nähere Erläuterung des zweiten Bereiches, also der Aus- und Einfuhr. Er paraphrasiert dementsprechend: „[B]etreffs der Naturalabgaben der Satrapen (ταγαί) ist zu überlegen, was und wann der König das Abgelieferte nutzbringend umsetzen könnte." Schneider setzt sich (S. 23 ff.), methodisch das einzig Richtige, mit dem historischen Umfeld der Aussage auseinander. Er verweist auf die Satrapieneinteilung des Dareios, welche die Grundlage für die Bemessung der regelmäßigen Grundsteuer darstellte, die ihrerseits wohl die Haupteinnahmequelle der königlichen Verwaltung darstellte. (Herdodot III 89 ff., VI 42 für das wiedereroberte Ionien) Unter Hinweis auf das ptolemäische Ägypten zeigt er eine Verwaltungsordnung auf, die das Verhältnis zwischen dem königlichen Hof als Zentrale und den einzelnen Satrapien verdeutlicht: Es gab unter den Ptolemäern neben der königlichen Bank (βασιλικὴ τράπεζα) in der Hauptstadt, die sämtliche Staatseinnahmen, soweit sie in Geld bestanden, annahm und sämtliche Geldausgaben tätigte, in der Metropole jedes Gaues sozusagen Filialen dieser Bank, bei welchen dann die Tribute durch die Gauverwalter einzuzahlen waren. Analog dazu stellt Schneider sich die Ordnung im Perserreich vor, wo es wohl auch neben

dem Staatsschatz in jeder Satrapie einen Provinzialschatz gegeben habe (vgl. Beispiel 38, θησαυροὶ βασιλικοί). Die Satrapen mußten also, was die Verwaltung der Staatseinkünfte betraf, diese, gleichgültig ob sie nun in Geld oder Naturalabgaben bestanden (vgl. Herodot, wie o.), eintreiben und dem König zur Verfügung stellen, weshalb es sich bei ihrer spezifischen Oikonomie auch nur um Einkünfte handelt (siehe u. zu 45 b 28 ff., S. 548 f.). Siehe dazu Xenophon, *Oikonomikos* IV 8 ff., zur Aufsicht durch den Großkönig, der getrennte Befehlshaber über den militärischen und den zivilen Bereich einsetzt, wobei zu dem letzteren die Aufsicht über die Siedler und Arbeiter und die Erhebung der Steuern gehöre. „Wo allerdings ein Satrap eingesetzt ist, nimmt dieser jene beiden Aufgaben wahr." (11) Der Satrap habe die eingenommenen Steuern dann, so Schneider weiter, entweder an die Hofverwaltung überwiesen, von wo aus deren laufende Ausgaben bestritten wurden, oder an die einzelnen Provinzialschatzhäuser. Deshalb versteht er unter Aus- und Einfuhr nicht den Handel mit der Außenwelt, sondern den Austausch zwischen Zentrale und Satrapien: „Es sind die verschiedenen Abgaben gemeint, die aus den einzelnen Provinzen in die Landschaft Persien oder die königliche Residienz eingeführt bzw. nach Bedarf wieder ausgeführt werden; denn hat der König gerade für gewisse Naturalien keine Verwendung, so nimmt er sie von den Satrapen gar nicht an, sondern läßt sie aufheben oder irgendwie umsetzen." (S. 24) Darin sieht Schneider den Sinn der Formulierung *wann und was (an Einkünften) von den Satrapen ihm herauszunehmen und darüber zu verfügen nützlich sei.* Hinsichtlich der ‚tagē' vertritt er die Ansicht, die Hesych-Übersetzung mit ‚königliche Geschenke' könne sich nicht mehr auf die Zeit nach der Reichsordnung des Dareios beziehen, da es seit dann eben feste Tribute gab. (Siehe dagegen aber Herodot III 97, demzufolge es Völker gab, die zwar keine Steuern entrichteten, wohl aber Geschenke gaben, so daß der Begriff beides umfassen kann, vgl. auch Beispiel 14.a., wo die Sitte, dem durchreisenden König oder dessen Stellvertreter Geschenke darzubringen, durchaus noch besteht; aber das ging dann wohl als außerordentliche Leistung neben den Tributzahlungen einher.) Er übersetzt deshalb: *innerhalb der (für die verschiedenen Provinzen verschieden) festgesetzten Abgaben* (ἐν τῇ ταγῇ). Der König mußte also entscheiden, wie die Einkünfte aus dem Reich, die der zentralen Hofhaltung, also der königlichen Oikonomia, gehörten, verwendet werden sollten, was zum Eigenbedarf dienen und deshalb in die Residenz „eingeführt" werden, was in den Provinzen verbleiben oder was, besonders an Naturalien, sozusagen durch Verkauf „exportiert" werden sollte und wann der beste Zeitpunkt dafür war. Die späteren Übersetzer tendieren, entweder durch Schneider beeinflußt oder selbständig, zu einer ähnlichen Auffassung, lassen allerdings meist offen, auf welchen Bereich sie Ein- und Ausfuhr beziehen. Gohlke übersetzte: „[U]nter Ausfuhr und Einfuhr verstehe ich die Überlegungen

des Zeitpunktes und der Sachwerte, die der König als Oberherr von den Leitern der Provinzen sich ausbedingen soll zu eigener Nutznießung.“ Armstrong schreibt: „to imports and exports, the profitable disposition, at any given time, of the dues received from provincial governors“; Wartelle: „pour les articles d’exportation et d’importation, après les avoir reçus de la part des Satrapes dans les contributions, il y aura lieu d’examiner à quel moment et sous quelle forme il sera avantageux d’en disposer“; Natali schließlich: „per esportazione e importazione, quando e quali cose inviategli dai satrapi a titolo d’imposta il sovrano riterrà vantaggioso vendere“, und er erläutert dazu: „in altre parole il Re poteva stabilire che determinati oggetti fossero portati in un’altra satrapia e venduti“. Rostovtzeff übersetzt (1941, S. 443) zwar ganz ähnlich: „as regards the exported and imported goods: which of the goods the king has received from his satraps as their stipulated amount (ταγή) it will be profitable for him to sell, and when“, aber er bezieht die Aussage auf die ‚Wirtschaftspolitik‘ des Königs, besonders im Hinblick auf den Außenhandel: „It was for the king to decide how much of the merchandise that he received from his satraps he would sell and export and what imports his kingdom required. No satrap was competent to do this.“ Und dann verweist Rostovtzeff auf die große Bedeutung des Außenhandels für das Perserreich.

Das Mißverständnis liegt in der Vorstellung von königlicher ‚Oikonomie‘. Die meisten Autoren verstehen darunter offenbar eine Art Nationalökonomie in modernem Sinne, mittels derer der König das gesamte Reich wirtschaftlich „regiert“ und verwaltet habe. Es ist jedoch, wie Schneider sehr richtig gesehen hat, wohl nur an die königliche Zentrale zu denken, eben an den königlichen Haushalt, der allerdings sehr weitreichende Aufgaben hatte, wie z. B. die Entscheidungen hinsichtlich der Münzprägung, die spürbare Folgen für den Handel haben konnten. Schon bei Herodot findet sich im Grunde die Illustration zur Oikonomikstelle. So heißt es dort (III 90, 3) im Zusammenhang mit den von den einzelnen Satrapien erbrachten Leistungen, daß die Kiliker jährlich 360 Schimmel geliefert hätten, sowie 500 Silbertalente, von denen ein Teil für den Unterhalt der in Kilikien stationierten Reiterei aufgewendet wurde, der Rest an die königliche Zentrale selbst ging, und aus der Satrapie Ägypten kam eine große Menge Korn ein, das für „die Perser, die in Leukonteichos in Memphis wohnen, und für ihre Soldtruppen“ verwendet wurde. (III 91, 3) Man hat sich also vorzustellen, daß riesige Lieferungen sowohl an Geldmitteln als auch an Naturalien in der königlichen Zentrale als „Eingänge“ zumindest verbucht werden mußten, um dann als „Ausgänge“ den Stellen zugewiesen zu werden, an denen sie benötigt wurden. Mit ‚Import‘ und ‚Export‘ hat das nichts zu tun, aber diese Worte stehen ja im Grunde auch gar nicht im griechischen Text, sondern die viel allgemeineren ‚das Eingeführte‘ bzw. ‚Ausgeführte‘. Zu Hof, Verwaltung und

Wirtschaftsleben im Achämenidenreich knapp und instruktiv Richard N. Frye, 1965, S. 94–116, zu den Satrapen S. 106 ff.

Schneiders Vermutung ist mehr als 150 Jahre später glänzend bestätigt worden durch das, was wir inzwischen über die Verwaltung mykenischer Paläste wissen, deren Vorbilder in den Palästen und Tempelverwaltungen Kleinasiens gesucht werden. Die Tontafelarchive von Knossos bezeugen, daß hier Naturalien (wie z. B. Wolle) aus ganz Kreta eingingen, um dann als Rohprodukte zur weiteren Verarbeitung wieder ausgegeben zu werden, so daß von ‚distributiver' Verwaltung gesprochen wird. Siehe dazu S. Hiller/O. Panagl, *Die frühgriechischen Texte aus mykenischer Zeit. Zur Erforschung der Linear-B Tafeln. Erträge der Forschung*, Bd. 49, Darmstadt 1976, 2. Auflage 1986. Der Text der Oikonomik bestätigt diese Verwaltungsform auch für das Perserreich. Ob andere zeitgenössische Königreiche dem gleichen Prinzip folgten, läßt sich nicht belegen, wohl aber mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten. Zur königlichen ‚Redistributionswirtschaft' in der Persis siehe auch Josef Wiesehöfer, 1993, S. 109 ff. (siehe gleich u.).

Aperghis gelangt zu dem Schluß (S. 120): „In my interpretation, one is not dealing here just with tribute sent to the king, but with the more general interaction between the royal and satrapal economies, that is, everything that moved between the two. One should visualize a part of the ‚royal' economy within every province and the goods in question were simply able to move into it (eisagogima) or out of it (exagogima) from the other economies in the same province" und bezieht sich damit auf seine Deutung von 45 b 16 ‚mit einander gemeinsam' = to interact, (s. o.). Das entspricht inhaltlich letztlich der von mir vorgeschlagenen Deutung.

45 b 26–28 „Ausgaben": Ausgaben entstanden der Zentrale in erster Linie durch den Aufwand des Königs selber sowie die Lebensbedürfnisse der Mitglieder seines Hofes, d. h. der Hof ist insofern direkt einem großen Oikos zu vergleichen, vgl. dazu Richard N. Frye, 1965, S. 102 ff. und C. Tulpin, „The Administration of the Achaemenid Empire", S. 137 ff. (siehe gleich u.). Nach Schneider (S. 27) erhielten alle niederen Hofbeamten Sold in Naturalien, die höheren Beamten dagegen Anweisungen auf Ortschaften und Städte; zum Ausmaß der Aufwendungen bei Alexander verweist er auf Polyaen IV 3,32. – Sparmaßnahmen stehen an erster Stelle, was an sich schon interessant ist und zu vielen Beispielen der Sammlung paßt, obwohl es keines vom Großkönig gibt. Die Frage, ob in Geld oder in Naturalien gezahlt werden soll, hängt eng mit der Art der ‚Eingänge' zusammen, vgl. o. Gohlke verstand allerdings den letzten Satzteil, der in den Handschriften verschieden überliefert ist, anders und übersetzte: Festsetzung der Kaufkraft des Geldes. Man denkt an das mehr als siebenhundert Jahre jüngere Preisedikt des Diokletian, aber zu der gerade ermittelten Funktion der königlichen Oiko-

nomie und der Größe des Perserreichs paßt eine derartige Maßnahme, zu der zwar vorübergehend, wie die Beispiele zeigen, Städte greifen konnten, überhaupt nicht.

45 b 27 „Naturalien“: Aperghis erläutert (S. 122, wohl schon mit Blick auf seleukidische Verhältnisse): „The goods given to meet expenses in place of coinage would normally be a commodity such as grain, for example as part of a soldier's pay. But this is too restrictive. One should envisage the king providing other than commodities in some cases, for example a land grant to an official in lieu of salary or a tax remission to a community, with the proviso that the community undertake to support a temple or royal cult, which may earlier have incurred actual expenses on the part of the king.“

Zum Perserreich immer noch lesenwert die Darstellung von E. Meyer, *Geschichte des Altertums* IV 1, 4. Auflage, Stuttgart 1944, S. 14–89, in der Quellenkunde, S. 3–13, nimmt Meyer auf die *Oikonomika* nicht Bezug; ebenso weiterhin wichtig André Andreades, 1965, III 1, „Die Finanzwirtschaft des Großkönigs“, S. 94–106. Sehr instruktiv C. Tulpin, „The Administration of the Achaemenid Empire“, in: I. Carradice (Hg.), *Coinage and Administration in the Athenian and Persian Empires. The Ninth Oxford Symposium on Coinage and Monetary History*, Oxford 1987, S. 109–166; leider ohne genaue Quellenangaben, aber mit vielen Belegen aus der persischen Überlieferung Josef Wiesehöfer, 1993. A. Kuhrt, *The Ancient Near East, c. 3000–333 B. C.*, London/New York, 1995, 2 Bde., Kapitel II 13: „The Achaemenid Empire“, S. 647–701, S. 676 ff.: „The structure of the Achaemenid empire“.

Kapitel 1.4 – Der Satrap (1345 b 28–46 a 5)

Inhalt: Der ganze Paragraph ist der Verwaltung durch einen Satrapen gewidmet, besteht aber lediglich in einer Aufzählung der verschiedenen Arten von Einkünften, die nur ganz knapp erläutert werden. Aperghis diskutiert (S.127 f.) die Reihenfolge der Aufzählung und gelangt zu dem Schluß, daß sie einer Gewichtung entspreche. Da eine derartige Gewichtung – „land and agriculture, natural resource extraction from the king's private properties (mostly), trading activity at market centres served mainly by water, tolls and trading activity by land, animal husbandry and people“ – nicht für ganz verschiedene Reiche zutreffen könne, sei es klar, daß der Autor von Buch II nur ein ganz spezifisches Land im Auge habe.

Aus der Sicht der königlichen Verwaltung ist die des Satrapen eine reine Beschaffungsinstanz – Schneider nennt sie (S. 27) die „Einkünftewirtschaft κατ' ἐξοχήν“ –, und so ist auch für den Satrapen selber die wichtigste Kennt-

nis diejenige der Herkunft dessen, was er abzuliefern hat. Eine große Verständnisschwierigkeit liegt darin, daß nicht klar ist, ob die den Provinzen auferlegten Tribute *alle* Abgaben an die königliche Kasse umfaßten und also sozusagen die Summe der sechs Einnahmequellen des Satrapen darstellten oder ob sie nur einen Teil darstellten, neben dem noch andere Abgaben existierten. Zur Tätigkeit des Satrapen siehe Xenophon, *Oikonomikos* IV 11, zitiert o. S. 545; Richard N. Frye, 1965, S. 106 ff. Nach Frye (S. 114) mußte der Satrap die Steuern erheben und an den Zentralschatz senden, „while supplementary taxes filled his own treasury which actually was the same as the central treasury though perhaps somehow subdivided". Ebendort auch zu den Arten von Steuern. Siehe auch Wiesehöfer, 1993, S. 145 ff.

45 b 29–31 „von der Erde [...]": Van Groningen (1933) hält diese erste Aufzählung für einen späteren Zusatz und scheidet sie aus, was sich weder verifizieren noch falsifizieren läßt.

45 b 31 „die erste": Der Verfasser zählt die verschiedenen Arten konsequent durch. Ob sich aus der Tatsache, daß er die erste Art auch die *bedeutendste* nennt, eine durchgehende Hierarchie der Wichtigkeit ableiten läßt, muß offenbleiben. Daß in der sechsten Art das *Sonstige* zusammengefaßt wird, spricht m. E. eher dagegen. Siehe aber Aperghis, o. S. 548.

45 b 32 „der Erde": Armstrong und Wartelle sprechen hier von *Landwirtschaft*, vgl. allerdings I 1343 a 26 f., wo bei der Aufzählung der Erwerbsarten die Landwirtschaft (georgike) als gerecht an erster Stelle genannt wird, während der Erwerb „von der Erde" (ἀπὸ τῆς γῆς) an zweiter Stelle steht und erläutert wird als derjenige „vom Bergbau und was es sonst derartiges gibt" (siehe den Kommentar zur Stelle), also die Art, die hier in Buch II als zweite Einnahmequelle des Satrapen aufgeführt ist (siehe u.). Die Terminologie der Verfasser stimmt also nicht überein, und der Verfasser von Buch II versteht hier nur „die Erträgnisse des anbaufähigen Landes" (Schneider, 1907, S. 29). Schneider erkannte in der Formulierung „von der Erde" „die von Dareios I. eingeführte allgemeine Steuer". Bei Herodot heißt es an der betreffenden Stelle (III 89, 1) aber nur, Dareios habe „die Steuern" (foroi/φόροι) festgesetzt, worauf eine Aufzählung der Satrapien mit der jeweiligen Höhe des ihnen jeweils auferlegten Tributs folgt, so daß es sich doch wohl eher um die Beträge handelt, die sich aus allen sechs Arten von Einkünften zusammensetzten. Vgl. dazu Frye, 1965, S. 106, der betont, daß die Satrapienliste des Herodot nicht das gesamte Reich umfasse, sondern nur die Satrapien, die festgesetzte Beträge abzuliefern hatten, und daß sich im Laufe der Zeit in der Aufteilung der Satrapien größere Veränderungen ergeben hätten. (Vgl. dazu Arrian, *Anabasis* I 17, 1, wo Alexander dem Satrapen des hellespontischen

Phrygien befiehlt, denselben Tribut wie unter Dareios zu zahlen, was sich also nicht von selbst versteht.) Daß das ganze Land an sich, also der Grund und Boden letztlich Besitz des Königs ist, bzw. des Gottes, als dessen Stellvertreter der König regiert, ist ein allgemeines Kennzeichen von Königsherrschaft und Grundlage für jede Bodensteuer, siehe dazu auch Wiesehöfer, 1993, S. 55. Die Berechtigung der Interpretation von Armstrong und Wartelle ergibt sich m. E. aus der vom Verfasser hinzugefügten Erläuterung.

45 b 32 f. „Ertragssteuer“: Siehe dazu u. zu 46 b 2. Böckh hatte „Grundsteuer“ übersetzt, worin ihm Riezler folgte, der (S. 11) feststellt, daß es sich bei den beiden vom Autor angeführten griechischen Bezeichnungen für die Einkünfte ‚aus der Erde‘, ekforion (ἐκφόριον) und dekate (δεκάτη), um Ausdrücke für die Grundsteuer handele, daß aber in Ägypten nach Aussage der Ostraka (Ulrich Wilcken, *Griechische Ostraka aus Aegypen und Nubien. Ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte*, 2 Bde., Leipzig/Berlin 1899, Bd. I, S. 185) ekforion den Pachtzins der Domänen bedeute, was auf außerägyptische Verhältnisse allerdings nicht zutreffe. Schneider setzt sich (S. 28 f.) mit dem ägyptischen Befund eingehend auseinander, weil er die Frage aufwerfe, ob es sich bei dieser Steuer um einen ständigen Bodenzins gehandelt habe oder um den „beweglichen Zehnten, der sich nach dem jeweiligen Erträgnis regelt“. Wie es dem eindeutigen allgemeingriechischen Sprachgebrauch entspricht (siehe nur Herodot IV 198, 2), gelangt auch Schneider zu dem Ergebnis, daß es sich bei beiden Bezeichnungen um eine Ertragssteuer gehandelt habe, wogegen auch eine Stelle bei Appian (*bellum civile* V 2) nicht spreche, in der Mark Anton es als besondere Milde der Römer hervorhebt, daß sie in Kleinasien nur die bewegliche Ertragssteuer eingetrieben hätten. Die Milde habe eben darin bestanden, daß nichts geändert worden sei. Der Unterschied besteht also nur in den beiden griechischen Bezeichnungen, die für dieselbe Sache gebräuchlich sind und die der Verfasser seinen Lesern zum besseren Verständnis mitteilt, und aus diesen wird klar, daß es sich um Erträge aus der Landwirtschaft handelt, zumal die Dekate auch im Zusammenhang mit der fünften Einnahmequelle, der Viehzucht, wieder auftaucht (siehe u.). Vgl. auch den Einwand Armstrongs, der fragt, welcher Unterschied sonst zu der vierten Einnahmequelle bestehen solle, wo von den Boden- und Marktsteuern die Rede ist (vgl. u.). Michael Rostovtzeff greift (1941, S. 444) das vermeintliche Problem aber wieder auf und bedauert, daß die Oikonomik-Passage nichts beitrage zu einem besseren Verständnis des Systems der land-taxes im Perserreich und in seinen Nachfolgestaaten. Auch Natali sieht einen Unterschied zwischen ekforion, was er als terminus technicus zur Bezeichnung der Bodensteuer auffaßt und mit „imposta fondiaria“ übersetzt (auch Wartelle übersetzt mit „impôt foncier“), und dekate, „che indica quella parte prelevata dalla produzione nel suo complesso e che evidentemente varia col variare di questa“, die er also als

Ertragssteuer von dem ekforion absetzt. So auch Aperghis (S. 123): „Ps.-Aristotle may simply be trying to distinguish between the two forms that the revenue from land could take, the one based on a fixed assessment (*ekphorion*), the other on a proportion of the agricultural harvest (*dekate*)."

45 b 34 „von den Spezialprodukten": Schon Böckh übersetzte idios mit: „besonderes Erzeugnis des Landes". Obwohl Riezler selbst (S. 11) bemerkt, daß in Griechenland im allgemeinen öffentlicher Besitz mit koina oder demosia (κοινά, δημόσια, so z. B. noch Xenophon, *Poroi* 3, 12: δημόσια καταγώγια, vgl. 14 zu den Schiffen) bezeichnet wird, versteht er, unter Verweis auf die Bezeichnung der Privatkasse der Ptolemäer als idios logos, unter idia Staatsdomänen und führt für diese Bedeutung schon in der Polis-Zeit Anaximenes, *Rhetorik an Alexander* 39, 1446 b16–20, an, wo als bedeutendste Geldeinnahme die von den *eigenen* – nach Riezler also *städtischen* – Einkommen und Besitzungen (ἀπὸ τῶν ἰδίων προσόδων καὶ κτημάτων) genannt wird. Leider scheint Riezler aber den Anaximenes nicht ganz gelesen und deshalb die Stelle 3, 1425 b 18–31 übersehen zu haben, an der diese städtischen Besitzungen etwas näher besprochen werden, vgl. dazu u. zu 46 a 6. Auf diese Stelle verweist auch Schneider (S. 29 f.), weil dort für die bedeutendste Einnahmequelle einer Polis dieselbe Formulierung gewählt sei und es sich dabei nur um die städtischen Domänen gehandelt haben könne (was aber nicht zwingend ist, siehe u.). Auf die Herkunft des Verfassers dürfe man aber deswegen keine Schlüsse ziehen, sondern man müsse annehmen, „daß allmählich ἴδιος dieselbe Bedeutung wie κοινός oder δημόσιος erhielt, was um so leichter war, als bei der Exklusivität der Polis der Begriff des ‚eigenen' Besitzes gegenüber dem Fremden stark hervortreten mußte". Einen Beleg dafür gibt es nicht, und zumindest bei Xenophon in den *Poroi* taucht nur der Begriff demosia für den öffentlichen Besitz auf. Vgl. u. zu 46 a 6, zu den entsprechenden Einkünften in der Polis. Daß es königlichen Privatbesitz an Ländereien, besonders die berühmten Paradeisa waren bekannt (vgl. Xenophon, *Oikonomikos* IV 20 ff.), neben solchem von Satrapen und Privatleuten gab, ist nicht zu bezweifeln (siehe z. B. Ch. Tulpin, „The Administration of the Achaemenid Empire", S. 133 ff., und Wiesehöfer, 1993, S. 109 ff.), aber ob die Einkünfte daraus so bedeutend waren, daß sie hier an zweiter Stelle Erwähnung verdienten, ist fraglich. Zieht man noch einmal die Satrapienliste des Herodot heran (III 89, 2 ff.), so sind dort königliche Domänen in den Satrapien nirgends erwähnt, sondern es gibt nur die allgemeinen Tribute, die überwiegend in Silber zu zahlen sind, aber auch in Goldstaub, wie im Falle Indiens (94, 2), in Pferden (Kilikien, 90, 3), Korn (Ägypten, 91, 2) oder verschnittenen Knaben (Babylonien und Assyrien, 92, 1), das heißt doch wohl: in den jeweils besonderen Landeserzeugnissen. Nur die Einnahmen aus der Fischerei auf dem Moirissee (91, 2) werden getrennt aufgeführt und lassen an

eine königliche Domäne denken, die hier allerdings aus der Zeit der Pharaonen übernommen sein kann. Auch Rostovtzeff, der sich, wie er selbst sagt, hinsichtlich der idia zu einer Auffassung als Staatsdomäne erst später bekehrt hat (1941, S. 444), verweist auf Ägypten, wo Bergwerke, Steinbrüche, Salzvorkommen, Wälder, Seen usw. Privatbesitz des Königs gewesen seien und von ihm ausgebeutet wurden. Und: „I see no reason to suppose that it was otherwise in Persia and in the empire of Alexander". Dagegen spricht aber die gerade herangezogene Herodot-Stelle, die eben die Einnahmen aus der Fischerei als Besonderheit erhalten hat. Schneider weist selbst darauf hin, daß es in Persien Bergwerke gegeben hat, die mit Steuern belastet waren, was sich aus dem grundsätzlichen Königsrecht am Boden ergibt, aber gerade gegen Domänenbetrieb spricht. Die Auffassung dieser Einnahmequelle als derjenigen aus den jeweils besonderen Landeserzeugnissen scheint mir deshalb sowohl hier, als auch im Zusammenhang mit der Polis (siehe u.) vom Sprachlichen und von der herodoteischen Überlieferung her überzeugender, es sei denn, man verstünde unter „Domäne" lediglich einen Rechtsanspruch, nicht aber einen „staatlichen" Eigenbetrieb. Armstrong und Wartelle übersetzen ebenfalls im Sinne von ‚besonderen Landeserzeugnissen'. Wenn Natali hier Privatdomänen des Satrapen erkennen will („domini propri del satrapo"), so gibt es dafür keinerlei Anhaltspunkte, und er liefert auch keine Belege. Im Zusammenhang des Textes liegt dem Verfasser doch wohl nur daran zu zeigen, aus welchen Quellen der jeweilige Satrap die seiner Satrapie auferlegte Tributzahlung, die ja von Dareios in Talenten festgelegt worden war (wobei ich allerdings überzeugt bin, daß sich diese Festsetzungen im Verlauf der Zeit verändert haben), eintreiben konnte oder mußte. Es ist aber festzuhalten, daß eine eindeutige Klärung dieser Frage nicht möglich ist. Aperghis übersetzt: „The second revenue is that produced from private property" und diskutiert die *idia* eingehend (S. 123–125) mit dem Ergebnis, daß sie sich auf „the king's personal property" beziehen müßten. „The obvoius question arises as to why natural resources owned be the king should be included in the satrapal economy. This is the same as asking why royal land was also included in that economy and not mentioned in ps.-Aristotle's royal economy. In the case of the Seleukids, the answer is simply that the satrapal administration was responsible for both, as will be seen in numerous examples in chapters 8, 9 and 13." Die Gefahr des Zirkelschlusses ist hier sehr deutlich.

45 b 35 „gerade vorhanden ist": Seiner Deutung entsprechend erläutert Schneider das mit „sonstige Metalle, außerdem Edel- und Halbedelsteine, Perlen, deren Verarbeitung eine große Rolle spielte, Marmor, tonige Erde u.s.w." (1907, S. 30). Die schon mehrfach herangezogene Herodot-Überlieferung spricht, wie gesagt, gegen diese Auffassung.

46 a 1 „Handelsplätzen“: Die Textüberlieferung ist nicht eindeutig, es kann sich um die Handelsplätze (Emporion) handeln oder um die Waren (Emporia). Riezler meint, wegen des Gegensatzes zu der nächsten Gattung von Einkünften müßten die Seezölle gemeint sein. Alle anderen Übersetzer denken an die großen Handelsplätze, die z. B. bei Herodot (I 165; II 178 über Naukratis), Thukydides (I 100) und, für Athen bzw. den Piräus, bei Isokrates, *Panegyrikos*, or. IV 42, erwähnt sind und die Johannes Hasebroek, 1928, S. 98, 129, 173 und 176 f., behandelt, vgl. u. zu 46 a 7. So auch Aperghis (S. 125), allerdings mit dem Zusatz: „An *emporion* or market centre, however, was not necessarily on the sea, although in the classical Greek world this would almost always have been the case. In Hellenistic Asia, any large inland city might have been an *emporion* particularly those situated on major river systems, for example Seleukeia-Tigris or Antioch-Orontes. What is to be understood here, probably, is large-scale trading activity in cities, more often than not the result of transport of goods by water, rather than the usual market of a town or village.“ Am ausführlichsten umschreibt Rostovtzeff (1941, S. 444) diese Einkünfte als die, „which the satraps collected for the king from the internal and foreign commerce of their respective satrapies in the form of customs duties, harbour dues, payments connected with fairs, duties levied at the frontiers of the satrapies“. Das bringt ihn allerdings in Schwierigkeiten mit der nächsten Art.

46 a 1 f. „Boden- und Marktsteuern“: Nach Böckh „die Zölle auf dem Land (besser: im Land, über das Land hin) und Marktgefälle“(1886, I, S. 370), was Schneider (S. 31) erläutert als „Weg- und Brückenzölle, Abgaben an die Marktpolizei“. Schneider verweist auch auf die Benützung des Flußwassers zum Fischfang und zur Bewässerung, vor allem unter Berufung auf Herodot III 117, wo von einer Ebene „in Asien“ die Rede ist, die seit der Eroberung durch die Perser dem König gehöre. Dieser habe die Ausgänge der sich zur Ebene öffnenden Bergschluchten durch Staumauern verschließen lassen und so das Wasser der Flüsse, aus denen die Ebene ihre Bewässerung erhielt, aufgestaut. Nur auf ausdrückliche Bitten der Bevölkerung – durch „lautes Klagegeschrei“ – lasse der König im Sommer jeweils eine der Schleusen für gewisse Zeit und gegen Sonderbezahlung öffnen. „Vom Hörensagen weiß ich, daß der König für das Öffnen der Schleusen viel Geld verlangt, noch zu den normalen Abgaben.“ Ob der Verfasser von Buch II hiervon wußte, läßt sich natürlich nicht sagen, Schneiders Hinweis macht aber klar, von wie vielen Möglichkeiten der Steuererhebung wir nichts wissen. Unter den Marktsteuern versteht Rostovtzeff (1941, S. 445) Steuern „on transactions such as are carried out as a rule in the marketplace of cities and villages“ (also nicht in den großen, internationalen Handelsplätzen) „all kind of taxes on sales, taxes on the registration of documents“, usw. Gohlke faßt in seiner Übersetzung die bei-

den Gebiete zusammen: „die von den Markterträgen der Landwirtschaft", was wenig überzeugend ist. Aperghis schlägt vor (S. 126), „Bodensteuer" als Steuer zu verstehen, die auf über Land (kata gen) transportierte Güter erhoben wurde. „First a product was transported by land and subjected to tolls along the way and then it was sold in an market, where a sales tax was collected. If this is the correct interpretation, it would make for a clear distinction between commercial traffic by water in the third source of revenue and by land in the fourth." Auch Steuern auf Landverkäufe könnten seiner Ansicht nach in dieser vierten Einkunftsart enthalten sein.

46 a 2 f. „Viehzucht": Vgl. Beispiel 20.e., das von den Manipulationen der Viehsteuer durch Dionysios I. berichtet, leider auch nicht eindeutig klar. Aperghis (S. 126) übersetzt: „from herds and flocks", und schreibt zu epikarpia und dekate: „As with the tax on agriculture, what one probably has here is a tax on animal husbandry mirroring that on agriculture, which might be either a fixed amount (*epikarpia*) or a proportional amount of a herd or flock (*dekate*)."

46 a 3 „Ertragssteuer": Die Bedeutung des Wortes epikarpia ist hier unklar. Böckh verstand „Abgaben vom Viehstand oder Blutzehnten, worunter nicht etwa Weidegeld für das Recht auf gemeinen Triften Vieh zu halten, sondern eine Vermögenssteuer vom Vieh selbst zu verstehen ist". Schneider vermutet (S. 31 f.) aufgrund der Tatsache, daß die Viehsteuer mit zwei Namen genannt wird (siehe u.), „daß ursprünglich nur für jedes neugeborene Stück Vieh eine Abgabe erhoben wurde (fructuum accessio, ἐπικαρπία, vgl. ἐκφόριον); später wurde dann auf den ganzen Viehstand als festen Bestandteil des Vermögens eine Steuer, δεκάτη, gelegt und daneben für jedes neugeborene Stück eine besondere Zulage, speziell ἐπικαρπία genannt, eingetrieben". Deshalb heiße es im Text auch, diese Viehsteuer werde epikarpia *und* dekate genannt, wie bei der sechsten Einkunftsgattung (gleich unten), und nicht, wie bei der ersten aus der Landwirtschaft (45 b 32 f.), die Steuer heiße *bei den einen* ekphorion, *bei den anderen* dekate. Rostovtzeff kann sich nicht entscheiden, verweist aber darauf, daß der für die Weideabgabe sonst gebräuchliche Begriff (ennomia) hier fehlt, was er vermutungsweise damit erklärt, daß die Weiden grundsätzlich königlicher Besitz gewesen und deshalb in der zweiten Einkunftsart, die er ja als die von königlichen Domänen auffaßt, mit inbegriffen gewesen seien.

Das Wort epikarpia wird im Griechischen sowohl speziell für den Ernteertrag (z. B. Platon, *Gesetze* XII 7, 955 d) als auch ganz allgemein für die Einträglichkeit von Erwerbstätigkeiten gebraucht. (Siehe z. B. Aristoteles, *Pol.* I 11, 1258 b 24) Im Sinn von the profits on the full grown animals erscheint es nach Liddell-Scott bei Antiphanes, Frg. 20, T. Kock, *CAF* II S. 12.

Die Bedeutung als Weidenutzungsabgabe ist ungebräuchlich und erscheint bei Liddell-Scott nur mit Verweis auf diese Oikonomik-Stelle. Die Begriffe epikarpia und dekate sind, wie Schneider richtig gesehen hat, hier nicht synonym gebraucht und bezeichnen einerseits eine Abgabe auf die „natürliche Frucht" des Viehs, das neugeborene Tier, andererseits eine allgemeine prozentuale Steuer auf den gesamten Viehbestand, die man sich entstanden denken kann aus der Beobachtung, daß, anders als bei den Feldfrüchten, Vieh ja auch noch über Milch, Fleisch und Häute Erträge einbrachte. Die allgemeine Viehsteuer wies demnach zwei verschiedene Formen auf. Eine Weidenutzungssteuer würde ich, anders als Rostovtzeff, in der vierten Kategorie der Einkünfte unter den Bodensteuern suchen. Vgl. Beispiel 14.a. der Sammlung, wo von Kondalos berichtet wird, er habe Jungvieh, das ihm beim Durchziehen des Landes als Geschenk dargebracht worden sei, registrieren und dann vom jeweiligen Geber weiter aufziehen lassen, bis er bei einem späteren Aufenthalt in dem Gebiet sowohl das aufgezogene Stück Vieh als auch die epikarpia eingezogen habe. Das heißt, er betrachtete das Tier einerseits immer noch als Geschenk, andererseits als steuerpflichtigen Ertrag der Viehhaltung.

46 a 4 „Kopf- und Gewerbesteuer": Die Begriffe bezeichnen (wie o. a 3, jeweils τε καί) zwei verschiedene Arten von Steuer, einerseits die Kopfsteuer, die jedem Einwohner auferlegt wurde, andererseits eine Gewerbesteuer. Nach Riezler (S. 11) sind sie gemeinsam genannt, „weil die Veranlagung eine gleiche war". Eine Kopfsteuer wird in Beispiel 14.d. (Kondalos, 48 a 32, dazu Böckh, 1886, I 371, vgl. u. S. 598) und in 25.a. (Chabrias, 51 a 8, allerdings als „Steuer auf die Körper" bezeichnet, was wohl bedeutet, daß hier auch die Sklaven mit einbezogen wurden, vgl. u. zur Stelle) als Sonderabgabe erwähnt, eine Gewerbesteuer in Beispiel 3.a. (46 b 23 f.) in Höhe von einem Drittel der Einkünfte für Byzanz. Wilcken (*Griechische Ostraka aus Aegypen und Nubien. Ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte*, 2 Bde., Leipzig/Berlin 1899, Bd. I, S. 248 f.) sah in dem Chabrias-Beispiel (u. 25) wie in dem des Kondalos den Beleg dafür, daß es im Perserreich keine allgemeine ständige Kopfsteuer gegeben habe, was Paul Schneider (1907, S. 31 f.) zu widerlegen versuchte mit dem Hinweis darauf, daß es sich bei dem Kondalos-Beispiel um eine „bizarre, eines grotesken Humors nicht entbehrende Geschichte von Kondalos" handele. Wenn es auch witzig erscheint, daß eine Abgabe, die als Ersatz für die Ablieferung des Haupthaars dienen soll, ‚Kopfsteuer' genannt wird (siehe dazu aber Böckh, der, S. 371 f., darauf hinweist, daß Kondalos nach Barbarensitte eine Pro-Kopf-Steuer zustand und daß er statt der Haare eben auch die Köpfe hätte fordern können), wüßte ich nicht, wie der Autor diese Abgabe sonst hätte bezeichnen sollen, und ich kann nicht einsehen, warum ständige Kopfsteuer, von den Griechen für so typisch für

Barbaren gehalten, und Sonderabgabe ‚pro Kopf', nicht neben einander sollten bestehen können. – Das für die zweite Abgabe ‚von Menschen' hier gebrauchte Wort (χειρωνάξιον) taucht, worauf Schneider (S. 32 f.) hinweist, in der griechischen Literatur nur an dieser Stelle auf, häufiger dagegen auf ägyptischen Ostraka, wo es weniger Gewerbesteuer als Betriebslizenz bedeutet, wie Rostovtzeff (1941, S. 445) versteht und Natali übersetzt. Wartelle schreibt „taxe sur l'artisanat". – Aperghis (S. 127) setzt sich mit der Textvariante *apo ton allon* (‚from the others', Loeb) und *apo ton anthropon* (‚from the people', van Groningen) auseinander: Am Ende einer Liste von Einkünften sei eine Art ‚et cetera' durchaus zu erwarten. Allerdings sei es problematisch, daß dann ‚Kopf- und Gewerbesteuer' dieses ‚et cetera' spezifiziere. Er stimmt deshalb van Groningens Textkorrektur zu: „An instruction manual is designed to be specific, and so, once land and animals had been dealt with in terms of a fixed or proportional tax, what remained where people." Das *cheironaxion* erklärt er als „particular form of head tax on a certain category of the population, the artisans".

Rostovtzeff bemängelt (S. 445), daß in dem gesamten Paragraphen 4 die an den König zu zahlenden Tribute nicht erwähnt seien. Aber es geht dem Autor mit der Aufzählung der sechs verschiedenen Einkünfte doch darum aufzuzeigen, woher die Gelder stammten, welche die Satrapen als Tribute abliefern mußten. Wer die Verwaltung einer Satrapie übernehmen wollte, mußte diese Geldquellen kennen und so gut wie möglich ausnutzen. Offen bleibt allerdings die Frage, ob die Tribute die Gesamtabgaben umfaßten, wie es die Darstellung von Buch II nahe legt, oder ob es neben den bei Herodot genannten Tributen noch andere Abgaben an die königliche Kasse gab, was aus einzelnen Quellenzeugnissen hervorgehen könnte. Siehe auch André Andreades, 1965, III 2, Die Einkünfte der Satrapen, S. 107–116, und Christopher Tulpin, „The Administration of the Achaemenid Empire", S. 145 ff.

Kapitel 1.5 – Die Polis (1346 a 5–8)

Inhalt und Vorbemerkung: Entsprechend ihrer Einschätzung als ‚leichteste' Verwaltung (45 b 15, S. 540) handelt der Verfasser die städtische Verwaltung sehr schnell ab. Für das Verständnis der Voraussetzungen, von denen der Autor von Buch II bei seinen Darlegungen ausging, ist es nützlich zu wissen, wie sich die Einnahmen griechischer Poleis im allgemeinen gestalteten. A.Böckh, der sich im Rahmen seiner Darstellung „Von den ordentlichen Einkünften des athenischen Staates" (1886, I, S. 366 ff.) einleitend allgemein zu den Arten der öffentlichen Einkünfte in hellenischen Poleis äußert, stellt fest, daß grundsätzlich persönliche Steuern der Vorstellung von der Polis-Freiheit widersprachen. Er verweist auf Demosthenes, or. XXII *Gegen Androtion*

54, dem zufolge in einer freien Demokratie nur das Vermögen, nicht „der Körper" besteuert werden durfte. Aber auch das Vermögen der Bürger wurde nur im Notfall oder in der ehrenvollen Form der Leiturgie besteuert, eine unmittelbare Steuer von Eigentum, außer von Sklaven, gab es ebensowenig, wie eine regelmäßige Grundsteuer oder eine Ertragsabgabe (den Zehnten bzw. die Dekate). Die beliebtesten und einträglichsten Einnahmequellen stellten öffentlicher Besitz, indirekte Steuern und Gerichts- und Strafgelder dar. Für Athen faßt Böckh (S. 367) zusammen: „Alle ordentlichen athenischen Einkünfte können wir daher auf folgende vier Klassen zurückführen: Gefälle (τέλη), theils von Domänen mit Einschluß der Bergwerke, theils Zölle und Accise und einige Gewerbe- und Personensteuern auf Fremde und von Sklaven; Strafgelder (τιμήματα) nebst Gerichtsgeldern und Einkünften von eingezogenen Gütern (δημιόπρατα); Tribute der Verbündeten oder Unterthanen (φόροι), und ordentliche Staatsleistungen (λειτουργίαι ἐγκύκλικοι)." So ziemlich alle diese Arten finden sich nach Böckh wieder bei Aristophanes in den *Wespen*, Vers 657 ff., wo es heißt: „Sieh, rechne nur einmal so obenhin, an den Fingern nur – ohne die Steine:/ Wieviel an Tribut von den Städten im Jahr wohl summa sumarum uns eingeht./ Dann ferner die Zöll' und die Hafengefäll' und die vielen Prozentchen und Sporteln,/ Bergwerke, dem Staate verfallenes Gut, Pachtzinsen und Marktgebühren:/ Das alles zusammengerechnet trägt uns zirka zweitausend Talente." Damit stimme auch die Darstellung des zweiten Buchs der *Oikonomika* im wesentlichen überein (S. 369 f.). Hält man sich mit Böckh vor Augen, daß also die unmittelbare Besteuerung des Bodens, der Gewerbetätigkeit oder gar des Leibes, von Notfällen unter Selbstbesteuerung abgesehen (dafür liefert die Beispielsammlung dann Belege), für die Griechen als tyrannisch galt, so wird deutlich, wie stark viele der Beispiele der Sammlung von dem abwichen, was ein Polisbürger sich zur Geldbeschaffung innerhalb der Bürgerschaft selbst einfallen lassen konnte. Sehr instruktiv zum Gesamtverständnis der städtischen Verwaltung sind auch Xenophons *Poroi*, jetzt besonders gut zugänglich in Eckart Schütrumpf, 1982. Beachtung verdient im Zusammenhang mit der *Oikonomik* II, daß Xenophon bei seinen Überlegungen zur Finanzierung seiner Vorschläge (3, 11) auch Satrapen als Handelspartner und eventuelle Darlehensgeber erwähnt. Die Kontakte und dementsprechend die Kenntnisse über die Situation der Satrapen können also nicht ganz oberflächlich gewesen sein. Rostovtzeff, der die städtische Verwaltung am Beispiel der Insel Kos behandelt (1941, S. 241–247), gelangt (S. 445) zu dem Ergebnis, daß die Aufzählung der städtischen Einkünfte durch den Autor von Buch II korrekt sei. Siehe auch Johannes Hasebroek, 1928, S. 171–181.

46 a 6 „Spezialprodukten": Vgl. dazu o. zu 45 b 34. Wer dort ‚staatliche Domänen' verstanden hat, übersetzt natürlich auch hier in demselben Sinne

und denkt dabei z. B. an die Silberbergwerke vom Laureion in Attika. Aber diese wurden ja nicht von der Stadt direkt selbst betrieben, sondern verpachtet, so daß die Einkünfte daraus eigentlich unter der Rubrik Steuern, Zölle, Pachteinnahmen erscheinen müßten. In Buch I 1343 a 27 wird der Erwerb aus Bergwerken und dergleichen an zweiter Stelle des naturgemäßen privaten Erwerbs genannt (vgl. den Kommentar zur Stelle), und bei Xenophon, *Poroi* 4, 14, ist es zunächst privater Reichtum, der aus den Bergwerken erwächst. Die Stadt soll nach seinen Vorschlägen (4, 17) eigene Sklaven kaufen und diese an Bergwerksunternehmer verpachten, um Reichtum aus dem Bergbau zu erzielen. Sicher gehören Metallvorkommen zu den Spezialprodukten einer Stadtgemeinde, aber ebenso z. B. Öl, das in Beispiel 16.a. (Klazomenai) eine Rolle spielt, oder Marmor, den Xenophon in seiner Beschreibung der natürlichen Beschaffenheit (physis) Attikas (*Poroi* 1, 2–6) erwähnt, in der Absicht zu zeigen, „daß unser Land die natürlichen Voraussetzungen besitzt, um die größten Einkünfte zu ermöglichen“ (Übersetzung E. Schütrumpf). Aus der eigenen Stadt und nicht von anderen, z. B. von verbündeten Städten, seinen Unterhalt zu gewinnen, ist für Xenophon nämlich die gerechteste Art des Erwerbs für eine Polis (1, 1); vgl. dazu I 1343 a 28 f. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, was Anaximenes zu den Geldverhältnissen in der Stadt zu sagen hat (*Rhetorik an Alexander* 3, 1425 b 18–31): „Zuerst soll man prüfen, ob ein städtischer Besitz darniederliegt und keine Einkünfte abwirft, es sei denn, es handele sich um eine Stiftung für die Götter. Ich denke daran, daß etwa städtisches Gelände (τόπους δημοσίους) vernachlässigt ist, das man an Bürger verkaufen oder vermieten könnte, um Einkünfte für die Stadt zu gewinnen. Dieser Weg nämlich ist der gemeinnützigste. Geht dies nicht, dann muß man Einkünfte durch Steuern erreichen oder dadurch, daß den Armen bestimmt wird, ihr Leben in den Gefahren einzusetzen, den Reichen ihr Geld und den Handwerkern die Waffen.“ (Übersetzung Paul Gohlke) In der gleichsam resümierenden Kurzfassung dieser Ausführung am Schluß, 39, 1446 b 16–20, heißt es dann, Geldmittel gewinne man am besten aus den eigenen Einkünften und Besitztümern (ἀπὸ τῶν ἰδίων προσόδων καὶ χρημάτων, Gohlke übersetzt hier mit ‚Gemeindearbeit und -besitz‘). Von städtischen „Domänen“ ist hier überhaupt nicht die Rede, eher ist schon der Krieg eine Einnahmequelle. Vgl. auch Isokrates, or. VII 117, wo als Quellen des athenischen Wohlstands Landwirtschaft, Handel und der Bergbau in den Silberminen von Laureion genannt sind, wobei ja doch immer an Privatbesitz gedacht ist.

46 a 7 „Handel“: Es können Handelsplätze gemeint sein, vgl. dazu o. zu 46 a 1. Xenophon äußert sich in den *Poroi* auch ausführlich über die Bedeutung des Handels für Athen und seinen Reichtum (Kapitel 3) und schlägt vor (3, 3), die Beamten der Handelsbehörde (ἐμπορίου ἀρχή) durch die Aussetzung

von Preisen zu verbesserter Tätigkeit anzuregen. *Emporion* wird hier als Freihafen für den Großhandel zur See zu verstehen sein, der vom Territorium der Polis getrennt war und Sonderbestimmungen in Hinblick auf Geldverkehr, Zoll und Handelsrecht unterlag. Der Verfasser von Buch II kann aber auch den Handel allgemein, emporia, im Auge gehabt haben, von dem es bei Aristoteles (*Pol.* I 11, 1248 b 21 ff.) heißt, er sei der wichtigste Teil der auf Umsatz beruhenden Chrematistik und bestehe aus den Arten Seehandel, Binnenhandel und Kramhandel.

46 a 7 „Durchgangszöllen“: Die Textüberlieferung ist nicht eindeutig. Die meisten Forscher folgen dem Vorschlag Böckhs (1886, I, S. 370, Anm. b), διαγογῶν zu lesen (vgl. Polybios IV 52, und Strabon IV 192), zumal Durchfuhrzölle, wie Böckh schrieb, besonders für Städte geeignet seien, da sie die Bürger nicht trafen. Schneider verweist (S. 33 f.) außerdem auf Beispiele für Durchgangszölle in einem Vertrag zwischen Amynthas, König von Makedonien, und den Chalkidiern (W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, Bd. I, 3. Aufl. 1915, ND Hildesheim 1969, Nr. 135) und in Ägypten (Strabon XVII 813). Siehe auch Hasebroek, 1928, S. 175 f. Armstrong versteht allerdings Gewerbesteuern darunter und Natali Brücken- und Wegegeld.

46 a 8 „regelmäßigen Spezialabgaben“: Wörtlich: im Kreise umlaufende, reihumgehende Einkünfte (ἐγκυκλίων). Auch hier ist verschieden interpretiert worden. Böckh schrieb (S. 370): „von den gewöhnlichen Dingen. Bei diesem vieldeutigen Ausdruck hat man teils an den Census, teils an die ordentlichen Liturgien gedacht, oder durch Verbesserungen nachhelfen wollen; offenbar aber ist darunter der gewöhnliche Verkehr im Lande verstanden, wovon indirekte Steuern erhoben werden.“ Er dachte dabei an Wege- und Marktzölle, in Anlehnung an die vierte Kategorie der Einkünfte in einer Satrapie (46 a 1 f.). Von ägyptischen Befunden herkommend verstand Ulrich Wilcken dagegen (*Ostraka* I, S. 182 f.) „eine Verkehrssteuer, die die Veränderungen im Besitzstand der Bevölkerung belastet“, z. B. beim Kauf von Mobilien und Immobilien, Häusern, Bauplätzen, Sklaven usw., und Kurt Riezler schloß sich diesem Vorschlag an (1907, S. 11): „eine Steuer, die den Besitzwechsel, also Kauf und Verkauf etc. belastete“. Schneider setzte sich (S. 34 ff.) intensiv mit dem Problem auseinander, verwies u. a. auf die *Athen. Politeia* (26, 2), wo von „im Kreise herumgehenden Ämtern“ (ἐγκυκλίους) die Rede ist, und gelangte, wie vor ihm bereits verschiedene andere Forscher, zu dem Schluß, der Verfasser der *Oikonomik*stelle könne nur an die Leiturgien gedacht haben. Diese Auffassung hat sich aber gegen die Argumentation van Groningens (S. 42 f.) nicht durchsetzen können, der, auf den Wortgebrauch in Inschriften aus Delos und Milet (aus dem Jahr 200/199 v. Chr.) gestützt,

zu dem Ergebnis gelangte, es handle sich um eine allgemeine Bezeichnung für Steuern und Hoheitsrechte von geringem Umfang, die teils den Hafen, teils Fischerei, teils auch Verkehrsmöglichkeiten betreffen. Van Groningen verweist auf das Beispiel 4.d. (47 a 14 ff., Hippias), bei dem es sich um die gleichen Zahlungen handele, nur seien sie dort an den Tempel gegangen, nicht an die öffentliche Kasse. Leiturgien dagegen können nach van Groningen in diesem Textzusammenhang gar nicht auftauchen, weil es sich bei ihnen, wie bei den ebenfalls fehlenden Eisphorai, um Sonderabgaben gehandelt habe, während der Verfasser von Buch II hier nur die regulären Einkünfte einer Stadt aufzähle. Wartelle übersetzt mit „redevances spéciales régulières", Armstrong mit „every-day transactions" (allerdings mit der Variante: „regular public services", falls Leiturgien gemeint seien), Rostzovtzeff umschreibt (S. 445) mit „various taxes connected with the business transactions of the inhabitants of the city", Natali schreibt „tasse diverse". Van Groningens Hinweis auf den Grundtenor der Aufzählung, die nur die regelmäßigen Einkünfte im Auge hat, wäre ausschlaggebend für die Interpretation, wenn es nicht in Athen regelmäßige Leiturgien gegeben hätte, siehe dazu André Andreades, 1965, S. 310 ff. Es ist aber gut möglich, daß der Autor diese hier am Ende mit verschiedenen anderen regelmäßigen Abgaben zusammenfaßte, die sich in den verschiedenen Städten auf verschiedene Bereiche bezogen haben mögen. Siehe auch Andreades, 1965, III 4, „Die Finanzwirtschaft der Stadtstaaten", S. 133–205.

Kapitel 1.6 – Der Privatmann. Grundregel (1346 a 8–16)

Inhalt: Der Verfasser wendet sich abschließend dem Privatmann zu und erläutert kurz die in 1.2, 45 b 16 gegebene Charakterisierung dieses Bereiches als ‚geringfügigsten' und ‚vielseitigsten', wobei er hier die Reihenfolge umkehrt. Als wichtigste Einkommensquellen zählt er Landwirtschaft, sonstige Erwerbstätigkeiten und Geld auf. Damit ist die Behandlung des Gegenstandes grundsätzlich abgeschlossen, und der Autor schließt eine Grundsatzregel an, die in allen Bereichen beachtet werden muß, daß nämlich die Ausgaben die Einnahmen nicht übersteigen dürfen. Ein Zusatz, der sehr viel zur allgemeinen Verurteilung der ganzen Schrift in der modernen Forschung beigetragen hat.

46 a 9 „unregelmäßig": Vgl. o. zu 45 b 14–18, S. 538 ff.

46 a 9 f. „ein einziges Ziel": Vgl. o. zu 45 b 14 f. Die Größe und Einfachheit der königlichen Verwaltung dort korrespondiert mit der Unregelmäßigkeit und Geringfügigkeit der privaten. Van Groningen verweist (1933, S. 28 f.)

auf Aristoteles, wo es heißt, das Ziel (σκοπός) des Tyrannen sei die Lust, das eines Königs das Gute (*Pol.* V 10, 1311 a 4). Hier gehe es allerdings nicht um dergleichen Allgemeinaussagen, sondern um eine in erster Linie praktische Kennzeichnung: „il est nécessaire, indispensable, dit l'auteur, que l'administration financière du roi ait un seul, celle du particulier plusieurs ‚objectifs'". Wenn die menschliche Gesellschaft sich erhalten wolle, dürften nicht alle Menschen die gleiche Betätigung ausüben, ihre direkten Bemühungen gelten dementsprechend verschiedenen Objekten und damit Zielen. Deshalb stelle sich die private Oikonomik in einer großen Zahl von verschiedenen Aspekten dar, was durch die Ausführungen des Aristoteles im ersten Buch der *Politik* bestätigt werde. Armstrong übersetzt sehr einleuchtend: „it is difficult to reduce this to rules".

46 a 10 „unbedeutendste": Vgl. o. zu 45 b 16, S. 538 ff.

46 a 12 „Landwirtschaft": Im Text steht auch hier wieder ‚von der Erde', wie o. 45 b 29 und 32, vgl. den Kommentar dort. Siehe auch Buch I, 2, 1343 a 26 ff., wo die Landwirtschaft unter den Erwerbsarten an erster Stelle steht, weil sie naturgemäß und gerecht sei. (Vgl. den Kommentar zur Stelle) Hier geht es jetzt aber um die finanzielle Bedeutung der Erwerbsquellen, und da ist natürlich in agrarischen Gesellschaften die Landwirtschaft die wichtigste. Riezler (S. 12) weist außerdem auf die Sicherheit des Grundbesitzes hin.

46 a 13 „sonstigen Erwerbstätigkeiten": Das im Text überlieferte Wort *enklema* (ἔγκλημα) ist im Gerichtsverfahren üblich und bedeutet *Beschwerde*, weshalb man an Gerichtsgelder gedacht hat, was aber in den Zusammenhang natürlich überhaupt nicht paßt. Es sind deshalb verschiedene Textänderungen vorgeschlagen worden, siehe Schneider (1907, S. 37) und van Groningen (1933, S. 44), wo sie sich im einzelnen aufgezählt finden. Durchgesetzt hat sich van Groningens Auffassung, die sich aber bereits bei Schneider findet, es fehle hier ein bisher nicht gefundenes Wort, das Gewerbe und Handel zusammenfassend bezeichne, denn das seien die einzigen neben Landwirtschaft und Geldhandel übrigbleibenden Einkommensquellen, die für die private Finanzverwaltung in Frage kämen.

46 a 13 „vom Geld": Wörtlich heißt es *vom Silber*. Es ist nicht klar, ob damit nur der Geldhandel an sich gemeint ist oder auch der naturgemäße, eigentliche Groß- und Kleinhandel, die sonst in der Aufzählung nicht erscheinen. Van Groningen gelangt (S. 45) zu dem einleuchtenden Schluß, daß diese ‚natürlichen' Geldeinnahmen, ohne die ein Handel nach Aristoteles ja nicht möglich wäre (*Pol.* I 9, 1257 a 40 ff.), vom Autor den Einkünften aus der Landwirtschaft und aus den sonstigen Erwerbstätigkeiten zugerechnet wor-

den sind. Schneider (S. 37) formuliert sehr schön: „Man beachte, mit welcher Ruhe der Verf. das Geldgeschäft als eine Haupteinnahmequelle anführt; es ist dies entschieden die Anschauungsweise des nüchternen Praktikers gegenüber der traditionellen Theorie von der Unnatur des reinen Geldgeschäftes." Siehe dazu die Ausführungen des Aristoteles zur naturgemäßen und unnatürlichen Erwerbskunst im Rahmen der angewandten Erwerbskunst *Pol.* I 10 und 11, 1258 a 19–59 a 36, siehe auch Einleitung II, S. 185 ff. Es scheint mir charakteristisch für Buch II der *Oikonomik*, daß der Autor zwar einerseits immer wieder auf aristotelische Begriffe und Ordnungsformen zurückgreift, andererseits aber die Anforderungen der Praxis diesen ganz selbständig überordnet.

46 a 13–16: Der Verfasser beendet seinen Überblick über die verschiedenen Einkunftsarten mit einem allgemeinen Hinweis, der sehr komprimiert formuliert ist, Riezler spricht (S. 12) von ‚notizbuchartiger Zusammenziehung'.

46 a 13 f. „Abgesehen davon": Es ist unklar, ob das Pronomen τούτων sich als Neutrum auf alles Vorhergehende bezieht, wie Riezler, oder als Maskulinum nur auf die Einkünfte, wie van Groningen meint.

46 a 15 „nicht nur nebenbei": Vgl. Aristoteles, *Pol.* VII 10, 1330 b 11, im Zusammenhang der Wasserversorgung der Stadt: „[...] so muß man auch auf diesen letzten Punkt eine mehr als beiläufige Sorge wenden." (Übersetzung Susemihl/Kullmann)

46 a 15 f. „vor allem in der privaten": Worauf ταύτῃ sich bezieht, läßt sich nicht klären. Armstrong übersetzt „which is best considered at this particular point"; van Groningen, dem ich folge, gelangt nach eindringlicher Analyse zu dem Schluß, sinngemäß müsse es heißen: „En dehors de ces revenus, il y a encore une question de toute première importance, celle de l'équilibre du budget; elle est commune à toute les économies, mais intéresse spécialement l'économie privée".

46 a 16 „Ausgaben nicht größer": Vgl. I 1344 b 28 f. mit Kommentar. – Schon bei Theognis findet sich (921 f.) der Rat: „[...] ist es am besten, man richtet den Aufwand/ Nach dem Besitzstand ein [...]." Siehe auch, ausführlicher und in Zusammenhang mit der richtigen Arbeit in der Landwirtschaft, aber letztlich den gleichen Gedanken spiegelnd, Xenophon, *Oikonomikos* XX 21: „Wenn nämlich einerseits die Ausgaben in vollem Umfang aus dem Hause gehen, andererseits die Arbeiten demgegenüber nicht mit Gewinn abgeschlossen werden, dann darf man sich nicht mehr darüber wundern, wenn sich anstelle des Überschusses eine Notlage einstellt." Diese Aussage des Autors, die von

den modernen Betrachtern als ausgesprochen naiv angesehen wird und besonders zu dem allgemeinen Kopfschütteln über die Banalität der Schrift beigetragen hat, wird dagegen in der Antike später (Anonymus (Olympiodoreus), *Prolegomena philosophica*, cod. Paris 1939 f. 51a) neben dem Verhältnis zwischen Ehemann/Ehefrau, Vater/Kinder und Herr/Sklave als wesentlichster Punkt der aristotelischen Oikonomika hervorgehoben: *Aristoteles Pseudepigraphus*, hg. v. Valentin Rose, Leipzig 1863, Nr. 168 (XXXIII συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικός 1). Und auch Bryson hebt diesen Punkt im ersten, dem „Geld" gewidmeten Kapitel seiner *Oikonomia* ausdrücklich hervor, siehe Einleitung IV, S. 269. Er nennt unter den fünf Dingen, die zur Beschützung des Besitzes notwendig seien, an erster Stelle, daß die Ausgaben nicht größer als die Einnahmen sein dürfen. Der Druck auf griechische Bürger, sich für städtische Aufwendungen oder für die Angelegenheiten von Freunden zu verausgaben, war sehr groß, vgl. Xenophon, *Oikonomikos* II 2 ff., aber z. B. auch Hypereides, or. I 16, wo es heißt, der Sprecher habe (die für die athenische Reiterei notwendige) Pferdezucht über seine Möglichkeiten hinaus und in einem größeren Umfang, als sein Besitz ihm erlaubte, betrieben. Und in einem Fragment des Menander (507) heißt es, wegen seiner Großzügigkeit wohlbeleumdet zu sein, bringe bald Unglück, nämlich Armut. Siehe insgesamt hierzu Kenneth J. Dover, 1974, S. 176 ff. Ulrich Meyer, 1998, S. 68, zeigt, daß das Problem auch noch, wenn auch unter entsprechender Verlagerung der Umstände, bei Hieronymos präsent ist (*Epistulae* I 52, 9, 2, S. 431), insofern die bischöflichen Einnahmen nicht immer die zur Armenhilfe notwendigen Ausgaben deckten. Das Thema wird in der Hausväterliteratur immer wieder behandelt und taucht z. B. auch noch bei Leon Battista Alberti auf (*Vom Hauswesen*, übersetzt von Walther Kraus, Zürich/Stuttgart 1962, S. 210 f.) und bei Tasso (*Die Einkehr*, S. 69, in der Übersetzung von Staiger).

Kapitel 1.7 – Sonderbetrachtung von Satrapie und Polis (1346 a 17–24)

Vorbemerkung: Schneider nennt dieses Kapitel (S. 38) „praktische Anweisung", aber es bleibt im Grunde ebenso schematisch wie die vorhergehenden, die ja auch keine „Theorie" entwickelt haben, nur richtet der Autor den Blick jetzt auf die konkrete Situation eines ‚Finanzverwalters', wobei es interessant ist, daß er hier nicht vom Satrapen selbst spricht, sondern von dem, der sich in einer Satrapie betätigen will. Das erinnert an die Rolle der griechischen Feldherrn oder Söldnerführer, die in den Beispielen häufiger als Ratgeber in persischen Satrapien auftauchen. Das Kapitel wirkt fast wie eine lebendige Szene aus einem Unterricht für angehende Satrapie- und Stadt-

verwalter. Ob es im Peripatos einen Unterricht dieser wirklich praktischen Art gegeben hat, ist uns nicht überliefert, aber aus dieser Philosophenschule sind einige bekannte praktische Politiker hervorgegangen, wie Demetrios von Phaleron, Phokion oder Hermeias von Atarneus. Van Groningen weist darauf hin, daß der Verfasser an der königlichen und privaten Oikonomia am wenigsten interessiert sei, und auch die städtische stehe erst an zweiter Stelle.

Der Text ist wieder korrupt, und es gibt verschiedene Lesarten (dazu van Groningen, S. 47 f.), der Sinn jedoch ist insgesamt klar.

46 a 18 f. „tätig sein“: Vgl. u. 46 a 30, in demselben Sinn. Bei Xenophon, *Oikonomikos* X 9, verwendete die Ehefrau Sorge auf ihr Aussehen, ehe sie von ihrem Mann eines Besseren belehrt wurde. Zur Bedeutung des tätig-Seins vgl. auch I 1345 a 12 ff.

46 a 19 „alles das“: Während die meisten Übersetzer hier an die vorher aufgezählten Einkünfte denken, versteht van Groningen das, was den jeweiligen Einkünften zugrunde liegt, also „terres arables, mines et autres possessions productives, commerce avec l’extérieur et dans l’intérieur des terres, élevage, industrie“, weil andernfalls die zweite Aufgabe des angehenden Verwalters (siehe u. 46 a 21 ff.) keinen Sinn ergebe. Die erste Aufgabe eines Verwalters ist es also, wie der Verfasser schon anfangs betont hatte (1.1, 1345 b 8, siehe den Kommentar), sich genaue Kenntnisse der Gegebenheiten des Landes, mit dem er befaßt ist, zu verschaffen. Auch van Groningen betont, daß der Verfasser nicht daran denkt, diese Untersuchung selbst durchzuführen, sondern daß er lediglich auf diese praktische Aufgabe hinweist. Der öfters geäußerte Vorwurf der mangelnden Durchführung seines Programms ist dem Autor also nicht zu machen, und auch die Schlußfolgerung, die nicht eingelöste Ankündigung stelle ein Indiz dafür dar, daß Kapitel 1 und 2 des Buches II ursprünglich nicht zusammengehörten (so noch Johannes Engels, 1993, S. 14), ist damit hinfällig. Vgl. dazu insgesamt Einleitung III, S. 214 ff.

46 a 20 „als vorhanden erweist“: Der Text weist eine Lücke auf, die in diesem Sinne zu schließen ist.

46 a 20 f. „Danach aber“: Van Groningen meint, dies sei nicht so sehr in zeitlichem Sinne zu verstehen, sondern lediglich in logischem, denn in der Praxis gehe beides Hand in Hand.

46 a 21 ff. „welche Einkünfte […]“: Die zweite Aufgabe besteht also dann im Umgang mit den Einkünften. Vgl. Aristoteles, *Rhet.* I 4, 1359 b 18–33:

„Wer also über den Haushalt beraten will, muß die Einkünfte des Staates kennen und wissen, wie hoch sie sind, damit, wenn etwas fehlt, Hinzufügungen gemacht werden können, und wenn zu gering veranschlagt wurde, vermehrt werden kann. Weiterhin muß er alle Ausgaben des Staates kennen, damit Überflüssiges abgeschafft und zu große Ausgaben verringert werden, denn man wird nicht nur dadurch reicher, daß man zum eigenen Besitz noch hinzutut, sondern auch dadurch, daß man die eigenen Ausgaben beschränkt. Das läßt sich aber nicht nur aus der Kunde der zu Hause herrschenden Zustände erkennen, sondern man muß auch Kenntnis besitzen über das, was bei den anderen sich vorfindet, um über diese Dinge beraten zu können." Die Stelle liefert zugleich den Anhaltspunkt für 1.8 und die folgende Beispielsammlung (siehe gleich u.), und es ist kaum vorstellbar, daß sie dem Autor nicht vor Augen gestanden haben sollte. Siehe aber auch schon Xenophon, *Mem.* III 6, 5 f., wo Sokrates den jungen Glaukon, der sich um den Staat verdient machen möchte, befragt: „Würde er denn nicht reicher sein, wenn ihm mehr Einkünfte zuwüchsen? Sicherlich, entgegnete jener. So sage uns doch, fuhr er fort, woher dem Staate jetzt Einkünfte zufließen und wie groß sie etwa sind? Denn offenbar hast du doch schon Überlegungen darüber angestellt, um den Ausfall zu decken, wenn einige der Einkünfte schwächer fließen, und um Ersatz zu schaffen, wenn sie ganz ausbleiben. Beim Zeus, erwiderte Glaukon, das habe ich allerdings noch nicht bedacht. Allein, wenn du das verabsäumt hast, so sprach er weiter, dann nenne uns doch die Ausgaben des Staats; denn offensichtlich machst du dir Gedanken darüber, davon die überflüssigen Ausgaben zu streichen. Nein, beim Zeus, sagte jener, auch dazu hatte ich noch keine Zeit. So werden wir es also, meinte er daraufhin, noch aufschieben, den Reichtum des Staates zu mehren; denn wie sollte es möglich sein, daß jemand, der die Aufwendungen und die Einkünfte nicht kennt, sich darum bemüht?" Vgl. die Nachricht über das Vorgehen des älteren Kyros bei Xenophon, *Anabasis* I 9, 19, zitiert u. S. 594, zu Beispiel 11. Die Problematik war also schon alt, verändert hatte sich wahrscheinlich lediglich die Tradierungsform des Wissens (vgl. dazu Einleitung II, S. 118–137).

Kapitel 1.8 – Zusammenfassung, Überleitung (1346 a 25–31)

Inhalt: Dieser Paragraph stellt die Überleitung zur Beispielsammlung dar. Wer von den Interpretatoren annahm, daß Kapitel 1 und 2 nicht von demselben Verfasser stammen, wies diesen Paragraphen entweder dem Autor von Kapitel 2 oder einem dritten Verfasser zu, der die beiden Kapitel getrennt vorgefunden und dann zusammengefügt habe; vgl. dazu Einleitung III, S. 216 ff. Diese Hyperkritik ist inzwischen weitgehend aufgegeben.

46 a 25 „Teilgebiete“: Vgl. zu 1.1, 45 b 10.

46 b 26 „bisher“ – wörtlich: „von den früheren (Leuten)“: Diese Formulierung spielt für die Datierung des Buches oder zumindest der Beispielsammlung eine entscheidende Rolle, weil die in den Beispielen genannten Personen also „früher“ anzusetzen sind, folglich die zuletzt genannte den terminus post angeben muß. Eindeutig stammt kein Beispiel aus der Zeit nach Alexander dem Großen, aber was bedeutet „früher“? Für Niebuhr war es aufgrund dieser Angabe klar, daß Aristoteles selbst nicht als Autor in Frage kam, und daran zweifelt auch niemand mehr (obwohl doch eher aus anderen als Datierungsgründen), aber sowohl die Vertreter einer frühen Datierung (also noch an das Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr.) als auch die Verfechter jeder späteren Datierung berufen sich unter anderem auf diese Formulierung. Woraus wieder nur erhellt, wie dehnbar griechische Zeitangaben sind. Außerdem will der Autor in seinem Zusammenhang ja überhaupt keine Datierung geben, sondern nur „historische“, also als Tatsachen beglaubigte Verfahren zur Belehrung zusammenstellen. Sehr geschickt spricht Isager (1988, S. 78) von precedentia, was dem *bisher* in etwa entspricht. Es gibt, soweit ich sehe, in der Schrift keine Angabe, die nicht im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts v. Chr. gemacht worden sein kann. Und der Autor wollte nur sagen, man müsse sammeln, was *bisher* in Fragen Geldbeschaffung *bekannt* geworden sei. Insofern könnte er also auch mündliche Überlieferung von und über Zeitgenossen mit aufgenommen haben. Ich sehe keine Möglichkeit für eine darüber hinausgehend genauere Datierung.

46 a 27 „Geld aufzubringen“: Darunter wird allgemein nicht die regelrechte Geldeinnahme verstanden, wie sie bei der normalen Verwaltung anfällt, die vorher besprochenen Einkünfte also (πρόσοδοι), sondern in Absetzung davon, aufgrund der Beispielsammlung, Geldbeschaffung mit außerordentlichen Maßnahmen in überwiegend außerordentlichen Situationen; siehe z. B. van Groningen, S. 48 f., der den Text gegenüber den Handschriften leicht änderte, indem er statt des überlieferten ἤ, das an die Geldbeschaffung (πόρος χρημάτων) anschließt, εἰ [τε] schrieb, so die Satzteile parallelisierte und den zweiten Teil im Sinne von faire preuve d'adresse en matière financière verstand. Darin folgten ihm die anderen Übersetzer. Engels (1993, S. 17 ff.) betont dagegen die Disjunktion *oder* und glaubt, mit dem zweiten Teil werde wieder an die Paragraphen 1–6 und damit an die reguläre Haushaltsführung angeknüpft, weil das hier für *verwalten* gebrauchte Verb (διοικεῖν), dazu noch in Verbindung mit dem Adverb technikōs (τεχνικῶς), terminus technicus sei, unter dem man Ende des vierten und Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. „jedenfalls im Kontext eines Traktates wie des vorliegenden die reguläre Administration der Finanzen durch die Dioiketen“ verstanden habe. Dioikesis

„im Sinne einer Techne, eines eigenen ‚Fachs' mit eigenem Fachwissen" habe mehr umfaßt „als das schnellstmögliche Beschaffen von Geld in Notlagen mit allen möglichen Mitteln" (siehe gleich u. zu „gekonnt"). Sieht man sich die Beispiele daraufhin genau durch, so fällt auf, daß der Verfasser es jedesmal in bestimmten Formulierungen besonders betont, wenn die Maßnahme in einer ausdrücklichen Notsituation erfolgte: als sie in Geldnot waren, als sie kein Geld hatten, als es eine Hungersnot gab, als die Söldner den Sold forderten usw. Etwas weniger als die Hälfte der Beispiele, rund 35, sind so gekennzeichnet. Daneben stehen rund 25 Beispiele, in denen, ohne daß der Autor dies explizit hervorheben würde, eine gegebene Situation geschickt zum Vorteil der handelnden Person ausgenutzt wird; besonders Kleomenes (Beispiel 33) scheint hierin ein Meister gewesen zu sein. Schließlich habe ich rund 15 Beispiele gezählt, in denen es um längerfristige Maßnahmen geht. Hier ist der Tyrann Hippias (Beispiel 4) offenbar vorbildlich ebenso wie Kondalos, der Unterfeldherr des Mausolos (Beispiel 14). Daneben gibt es noch einige Beispiele, die sich nicht eindeutig in ein Schema einordnen lassen, und auch bei den von mir einer ‚Gattung' zugewiesenen läßt sich zum Teil sicher über die Zuordnung streiten. Aber soviel ist klar, daß die Beispiele tatsächlich in ihrem Gehalt nicht einheitlich sind: teils geht es um direktes, einmaliges „aus-dem-Boden-Stampfen" von Geld, teils wird etwas „eingerichtet", das über längere Zeiträume hin neue oder höhere Einkünfte erbringen soll.

46 a 27 „‚gekonnt'": Ich bezweifle sehr, daß Engels recht hat, wenn er das ‚technisch' (τεχνικῶς) des Textes als einen Verweis auf fachwissengerechtes Handeln verstehen will. Das einzige Beispiel für eine auch modernen Anforderungen entsprechende Finanzneuregelung, das Engels deshalb auch besonders bespricht (S. 19), könnte das des Kallistratos (2.22) sein, der eine Erhöhung der Einnahmen aus den Hafenzöllen in Makedonien durch eine grundsätzliche Änderung der Verpachtungsvorschriften erreichte. Aber ich sehe nicht, wie finanztechnische Einzelmaßnahmen, die das Einzelne (καθ' ἕκαστον) betreffen, in ein fachwissenschaftliches Schema, das mit dem Allgemeingültigen (καθ' ὅλου) befaßt ist, hätten gebracht werden können. (Vgl. Aristoteles, *Poet.* 9, 1451 a 36–b 11, siehe gleich u.) Wie im Kriegswesen blieb zur Überlieferung der hergebrachten, erfolgreichen Verfahrensweisen, die eben nicht schematisch zu erfassen waren, so nur eine Beispielsammlung übrig. So entstand die Sammlung von Buch II, und deshalb blieben die militärischen Strategematasammlungen bis in die Kaiserzeit eine feststehende literarische Form. Die ‚Techne' hatte aber bei den Griechen immer auch die Bedeutung des Listigen, Gewitzten, siehe dazu R. Zoepffel, „Die List bei den Griechen", siehe o. zu 45 b 10, S. 534, und in diesem Sinne scheint mir das Wort hier, zumindest auch, gebraucht zu sein. *Gekonnt* klingt zwar eher

umgangssprachlich, drückt aber auch für uns das Doppeldeutige des Wortes aus und widerspricht m. E. nicht grundsätzlich der Atmosphäre von Buch II. – Zum Wesen des Beispiels siehe auch gleich u. zu Kapitel 2.

46 a 28 „der Rede wert": ein Begriff (ἀξιόλογον), der von Anfang an das Auswahlprinzip der Forschung, der Historie, die dann auch zur Geschichtsforschung wurde, bestimmte, und so ist es kein Wunder, daß dieses Wort ‚historia' in einem Atemzug damit auftaucht. Siehe dazu Hermann Strasburger, „Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung", *Sb. Wiss. Ges. Univ.*, Frankfurt/M., Bd. 5, 1966, Nr. 3, 3. Aufl. Wiesbaden 1975, S. 24 ff. = *Studien zur Alten Geschichte*, Bd. II, Hildesheim/New York 1982, S. 962–1016, hier S. 980 ff.

46 a 29 „nicht unnütz": Vgl. Aristoteles, *Pol.* I 11, 1259 a 33 ff., zitiert Einleitung III, S. 220 ff.

46 a 30 „paßt nämlich": Das hier gebrauchte Wort (ἐφαρμόσει) taucht bei Aristoteles (*EN* II 7, 1107 a 27 f.) in einem ähnlichen Zusammenhang auf, insofern es um das Einzelne im Gegensatz zum Allgemeinen geht: „Dies darf man aber nicht nur allgemein (καθ' ὅλου) feststellen, sondern muß es auch dem Einzelnen (καθ' ἕκαστα) anpassen", und dieses Einzelne ist laut Aristoteles (*Poet.* 9, 1451 b 6 ff.) eben Aufgabe des ‚Historikers'. Mit dem Überleitungsparagraphen bewegt sich der Verfasser also vollständig im Bereich aristotelischer Terminologie, und es ist keineswegs einzusehen, wieso hier nicht ein Peripatos-Mitglied der Schülergeneration, sondern ein späterer Textredaktor am Werke gewesen sein soll.

Kapitel 2 – Die Beispielsammlung (1346 a 32–1353 b 27)

Vorbemerkung: Die Anordnung der insgesamt 82 Beispiele (Signe Isager, S. 77, spricht von 77 Beispielen, ohne nähere Erläuterung) erfolgt in 41 Kapiteln über die handelnden Personen oder Gruppen, deren Namen stichwortartig stets am Anfang eines Abschnitts stehen. Stammen mehrere Beispiele von ein und derselben Person/Gruppe, werden sie unter diesem Namenslemma gesammelt. Eine Ausnahme bildet ein Anhang am Schluß der Sammlung, in den bereits vorher genannte Personen noch einmal getrennt aufgenommen sind; siehe dazu gleich u. Die überwiegende Mehrheit der Beispiele liefern Satrapen und Söldnerführer des 4. Jahrhunderts v. Chr. Diese Personengebundenheit erklärt sich einerseits aus dem Adressatenkreis der Schrift (vgl. o. zu 1.7), stellt andererseits aber auch eine Art historischer Beglaubigung dar und betont sowohl den personalen Vorbildcharakter, auf den Hartmut

Wilms, 1995, für Xenophon und Isokrates hingewiesen hat (siehe Einleitung II, S. 168 ff. u. 205), wie vielleicht das Interesse am „ersten Erfinder" (πρῶτος εὑρετής), das ganze Schriften zu diesem Thema hervorbrachte. Daß das hier bereitgestellte Wissen sich nicht in ein verallgemeinerndes Schema pressen ließ, war Mitgliedern des Peripatos besonders klar, hatte doch der ‚Meister' in der *Poetik* (siehe o. zu 46 a 30) den Unterschied zwischen Allgemeingültigem in der Dichtung und Einzelnem in der Historie besonders betont (siehe dazu R. Zoepffel, „Historia und Geschichte bei Aristoteles", *Sb. Akad. Heidelberg*, phil.-hist. Kl. 1975, 2, Heidelberg 1975). Offenbar ging der Sammler, wie andere Autoren ähnlicher Schriften auch, davon aus, daß die Mitglieder der Adressatengruppe so viel mit dem jeweils angegebenen Namen assoziieren konnten, daß sie in der Lage waren, Persönlichkeit und Umgebung des Beispiels zu beurteilen und daraufhin die Anwendbarkeit im eigenen Umkreis abzuschätzen.

In der Abfolge der Namen zeigt sich eine mehr oder weniger chronologische Ordnung, wenn es auch sehr häufig kaum möglich ist, die Beispiele näher zu datieren, ja gelegentlich auch umgekehrt versucht wird, aus der Reihenfolge ein Datierungsindiz für eine Begebenheit zu gewinnen, was äußerst problematisch ist. Nach allem, was wir über antikes Geschichts- und Zeitverständnis wissen, halte ich es für ziemlich ausgeschlossen, daß ein Sammler verstreut gesammelte Beispiele selbständig in eine chronologische Reihenfolge gebracht hat. Dazu interessierte eine exakte Datierung viel zu wenig. Allerdings scheint die Sammlung trotzdem grob chronologisch geordnet zu sein. Dies wirft Probleme hinsichtlich der Quellen auf, aus denen geschöpft wurde, und hinsichtlich der Form früher Beispielsammlungen, von denen wir leider viel zu wenig wissen (siehe dazu Einleitung III, S. 220 ff.). – Auffällig ist am Schluß der Sammlung, ab Beispiel 36 (siehe u. S. 632) oder 37, ein Nachtrag, in dem bereits vorher aufgeführte Persönlichkeiten noch einmal mit einem Beispiel vertreten sind: Dionysios I. in Beispiel 20 und 41, Chabrias in 25 und 37, Antimenes 34 und 38, Kleomenes 33 und 39. Otto Schlegel weist (1909, S. 71 f.) darauf hin, daß die Beispiele 37, 38 und 39 jeweils ein verbindendes *und* (τε) enthalten, und findet folgende Erklärung: Der Epitomator, dessen Existenz er aufgrund der von ihm beobachteten Kürzungen im Text für wahrscheinlich hält, habe zuerst nur eine Auswahl von Beispielen aus der Ursammlung exzerpiert „und dann, als er in seinem Buche am Schluß noch Platz hatte, noch einige Beispiele nachgetragen". Beispiel 41 dagegen gehöre wahrscheinlich gar nicht mehr zu dem Nachtrag des Epitomators selbst, sondern sei „wohl von anderer Hand auf dem letzten Stückchen freien Raumes hinzugefügt". Dieser Rekonstruktionsversuch wirft natürlich die Frage auf, wie diese Autoren denn überhaupt gearbeitet haben. Schlegel scheint anzunehmen, der Autor habe für seine Skizzen eine Buchrolle zur Verfügung gehabt. Xenophon erwähnt (*Anabasis* VII 5, 14) als Strandgut bei

Salmydessos viele Klinen, Kisten, beschriebene Buchrollen und sonst alles, was die Reeder in hölzernen Behältern mitführen. Böckh (1886, I, S. 61 f.) hält den Zusatz „beschrieben", der nicht in allen Handschriften überliefert ist, für sehr verdächtig, es sei wahrscheinlicher, daß unbeschriebene Rollen als Fabrikat in Massen ausgeführt wurden, nicht aber z. B. die Schriften Platons. Unbeschriebene Buchrollen wären also Handelsgut gewesen, wobei sich natürlich die Frage nach dem Umfang dieser Rollen stellt: Waren sie alle gleich oder alle verschieden? Und mußte, wer eine Schrift verfassen wollte, beim Kauf von vornherein wissen, welchen Umfang diese haben würde? Siehe zu Fragen dieser Art Hermann Strasburger, „Umblick im Trümmerfeld der griechischen Geschichtsschreibung", in: *Historiographia Antiqua*, Commentat. Lovanienses in honorem W. Peremans, Leuwen 1977, S. 3–52 = *Studien zur Alten Geschichte*, Bd. III, Hildesheim 1990, S. 169–218, hier S. 179 ff. Es könnte durchaus auch sein, daß der Verfasser zunächst mit einzelnen Papyrusblättern arbeitete, die erst später zu einer Buchrolle zusammengeklebt wurden. Wie auch immer, der Nachtrag muß entstanden sein, weil der Autor noch Beispiele über bereits behandelte Personen fand, als die Sammlung schon abgeschlossen war, so daß kein Platz mehr an der eigentlich zu diesem Beispielgeber gehörenden Stelle übrig war und der Sammler selbst, oder ein anderer Benutzer der Sammlung, diese nachträglichen Funde auf dem letzten Blatt nachtragen mußte. Zu dieser Frage sowie zu einer Gesamtbeurteilung der Sammlung im Hinblick auf Form, Historizität, Quellenfrage, Kompetenz des oder der Sammler, Adressatengruppe und Verhältnis zu anderen Beispielsammlungen, siehe Einleitung III, S. 220 ff. Ich habe zur Benennung der Persönlichkeit/en, der/denen wir die vorliegende Sammlung verdanken, das Wort *Sammler* gewählt, um eine Verwechslung mit dem *Epitomator* zu vermeiden, von dem sonst häufig die Rede ist und der dann nicht als der ursprüngliche Autor angesehen wird, sondern als ein späterer, der aus einer vollständigeren Schrift eines, von Wilcken so genannten „Ursammlers" die uns vorliegende exzerpiert habe (vgl. dazu Einleitung III, S. 221).

Für das Verständnis der Bedeutung der Sammlung ist es wichtig zu wissen, von welchen Grundvoraussetzungen und für natürlich gehaltenen Lebensgewohnheiten ein griechischer Polis-Bürger ausging, wenn er darüber nachdachte, woher Einkünfte für öffentliche Aufgaben zu erlangen seien, siehe deshalb zu den allgemeinen Einkünften griechischer Poleis o. S. 556 f., unter 1.5.

Zu sechs Beispielen liegen Parallelberichte des Polyaen vor: 13.a. – Polyaen VII 23, 1; 20.i. – V 2, 21; 23.a. – III 10, 1 und 14; 23.d. – III 10, 9 und 10 (mit einer Dublette in III 10, 5); 24.a. – VII 21, 1; 25.b. – III 11, 5. Sie werden im Kommentar jeweils näher behandelt.

1. Kypselos von Korinth (1346 a 32–b 6)

Nach Vertreibung der Herrscherfamilie der Bakchiaden herrschte Kypselos rund dreißig Jahre lang als Tyrann über Korinth (ca. 657–620 v. Chr., das Datum des Herrschaftsantritts ist umstritten). Wichtigste Quellen: Herodot V 92 (in tyrannenfeindlichem Zusammenhang) und Nikolaos von Damaskus (Jacoby, *FGrHist* Nr. 90, F 57, nach Ephoros). Polyaen, *Strategemata* V 31, zur Ausschaltung der Bakchiaden bei der Herrschaftserringung, uninteressant in wirtschaftlichem Zusammenhang, aber ein Beleg dafür, daß Kypselos in verschiedenen Situationen als beispielhaftes Vorbild angesehen werden konnte.

Literatur: H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967, S. 15 ff., 522 ff.; L. de Libero, *Die archaische Tyrannis*, Stuttgart 1996, S. 138–150; J. B. Salmon, *Wealthy Corinth*, Oxford 1984, S. 196; G. Zörner, *Kypselos und Pheidon von Argos. Untersuchungen zur frühen griechischen Tyrannis*, Diss. Marburg 1971.

Zu großen Dankopfern nach der Erringung der Herrschaft vgl. schon Homer, *Od.* III 373 ff.: Aigisthos, gewissermaßen der Urtyrann, „verbrannte viele Schenkel auf der Götter heiligen Altären und hängte viele Weihestücke auf, Gewebe wie auch Gold, da er ein großes Werk vollendet, auf das er nie gehofft hatte in dem Gemüte". Andererseits ist es auch schon im Epos üblich, daß Könige Auslagen, die ihnen bei der Erfüllung religiöser Verpflichtungen (Opfer, gastliche Aufnahme von Fremden usw.) entstanden sind, vom Volk wieder eintreiben (siehe z. B. *Od.* XIII 13 ff.). Man könnte das als den Ursprung der Eisphora als eines Beitrags der Bürger zu einem ganz speziellen Zweck ansehen. Wenn die Tyrannen von Korinth tatsächlich, wie die von Sikyon, den Titel „Basileus" führten (siehe Zörner, S. 153 ff., dagegen Berve, S. 17), könnte der Eindruck beabsichtigt sein, sie hätten Weihungen im Namen der Stadt für die Befreiung von den Bakchiaden und deren ungerechter Herrschaft vorgenommen (so Zörner, S. 168 f.), was dann wieder die Bürger zu ihrer Forderung nach Umbenennung der Weihung des goldenen Kolosses (siehe u.) berechtigte.

46 b 2 „den zehnten Teil" – Der ‚Zehnte', die Dekate (siehe Koch, s. v., *RE* IV 2, 1901, Sp. 2423 f.) tritt in verschiedenen Formen auf, die gleichermaßen uralt zu sein scheinen. Einerseits ist die Dekate eine Leistung für das Nutzungsrecht an einem Stück Land an dessen Eigentümer (Privatperson, Heiligtum, Gemeinde) und beläuft sich auf zehn Prozent des Ernteertrags (vgl. o. zu 45 b 32 f.). Peisistratos von Athen betrachtete sich als Sieger und deshalb offenbar als Eigentümer des gesamten Landes, denn er erhob die Dekate von allen Grundstücken (siehe *Athen. Politeia* 16, 4). Ein zweite Form der Dekate ist die Weihung von zehn Prozent des Beuteerlöses nach einem Sieg.

Pausanias gebraucht das Wort ‚dekatai' (I 28, 2) für Kunstwerke, die als Weihgeschenke aus der Beute aufgestellt wurden. Die Athener pflegten ein Zehntel der Athena, ein Fünfzigstel den übrigen Göttern zu weihen (Demosthenes, or. XXIV 120).

Eine Parallelüberlieferung liegt bei Agaklytos (Jacoby, *FGrHist* 411 F 1) aus dessen Schrift über Olympia vor. Danach ist eine goldene Kolossalstatue, die auch bei Platon (*Phaidros* 236 b, weitere Erwähnungen bei Jacoby im Kommentar zu Agaklytos) als Weihgeschenk der Kypseliden erwähnt wird, dem Zeus von Kypselos geweiht worden, der gelobt habe, falls er die Herrschaft über Korinth erringe, den Gesamtbesitz der Stadt bis zum zehnten Jahr zu opfern. Nach Eintreibung des zehnten Teils des geschätzten Vermögens habe er den Koloß geweiht. Aristoteles (*Pol.* V 11, 1313 b 20 ff.) zählt als eine der Maßnahmen von Tyrannen zur Machterhaltung die absichtliche Verarmung der Untertanen auf (so schon Platon, *Staat* VIII 567 a), „damit die Leibwache besoldet werden kann und sie, mit der Sorge um ihren täglichen Erwerb beschäftigt, keine Muße haben, Verschwörungen anzustiften. Beispiele solchen Bemühens sind die Pyramiden in Ägypten, die Weihgeschenke der Kypseliden, der Bau des Olympieions seitens der Peististratiden [...], ferner aber auch solche hohen Einkommensteuern wie die in Syrakus auferlegten, wo unter Dionysios der Fall eintrat, dass die Staatsbürger in fünf Jahren ihr ganzes Vermögen in Steuern ausgaben." (Übersetzung Susemihl/Kullmann, vgl. den Kommentar zur Stelle von Eckart Schütrumpf und Hans-Joachim Gehrke, in Schütrumpf/Gehrke IV–VI, 1996, S. 584 ff.) Dieselbe Überlegung fand sich bei Theophrast (Frg. 609 Fortenbaugh; Schütrumpf/Gehrke IV–VI, 1996, S. 585, sehen hierin sogar die Quelle für Aristoteles). – Salmon (S. 196) hält, wie de Libero (S. 145 f.), das Beispiel für ahistorisch. Nach van Groningen, S. 51, der als Lehre, die aus dem Beispiel zu ziehen sei, Zahlung in Raten und Ansammeln der Einzahlungen (Zeus hat Zeit) ansieht, ist es trotzdem ahistorisch, denn Korinth hätte mehr als ein oder zwei Jahre lang derartig große Erhebungen nicht überstanden und eine Besteuerung in Form einer Eisphora (vgl. dazu u. S. 588 f., Beispiel 5, 1347 a 18–24) habe es zur Zeit des Kypselos noch nicht gegeben. Nach Édouard Will, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris 1955, S. 484 f., kann es sich höchstens um eine zehnprozentige Steuer auf das Einkommen, nicht auf das Kapitel gehandelt haben. Das entspricht dann allerdings nicht mehr einer Weihung des Gesamtbesitzes. Kurt Riezler (1907, S. 12 f.) sieht das Hauptgewicht des Beispiels in den Worten *mit dem Rest befahl er zu arbeiten*. „Nur eine vorkapitalistische Zeit kann das als besondere Feinheit empfinden." Der Koloß in Olympia habe zusammen mit der tatsächlichen Tradition von den Arbeitszwangsgesetzen der Kypseliden (Stellenbelege bei Schütrumpf/Gehrke IV–VI, 1996) zu dieser Anekdote geführt. Strikt dage-

gen wendet sich Peter Schneider (1907, S. 41) der Arbeitszwanggesetze in Griechenland für eine Absurdität hält, besonders griechischen Aristokraten gegenüber. Nach dem Sturz der Tyrannis forderten die Korinther, die Weihungen des Kypselos und der Kypseliden in Delphi und Olympia auf den Namen ihrer Stadt „umzubenennen", was ihnen in Delphi für das berühmte Schatzhaus gestattet wurde, in Olympia für den Koloß nicht (Stellen bei Jacoby im Kommentar; vgl. auch Herodot I 14). Die Anekdote kann sich auch aus diesem Streit und aus der Fremdenführertradition der Heiligtümer entwickelt haben. In welcher Quelle der Sammler sie fand, läßt sich nicht feststellen, siehe dazu grundsätzlich Einleitung III, S. 231 ff. – Nach Salmon ist die *Oikonomik*-Stelle der einzige Beleg für Steuern unter Kypselos (die sonstige Überlieferung berichtet nur, daß der Sohn und Nachfolger Periander weniger von der Bevölkerung eingetrieben habe), die Angabe der Kypselos-Artikel in verschiedenen Lexika, Kypselos habe die Finanzen der Stadt durch die Einführung der Eisphora, einer Sondersteuer, reorganisiert, ist so kaum haltbar.

Vgl. Beispiel 21.a, S. 613.

2. Lygdamis von Naxos (1346 b 7–12)

Im Kampf gegen die Oligarchen in Naxos unterlegen und mit seinen Parteifreunden verbannt, half er unter anderen dem Peisistratos, aus dessen zweiter Verbannung wieder nach Athen an die Herrschaft zurückzugelangen (Herodot I 61, *Athen. Politeia* 15, 2). Im Gegenzug eroberte Peisistratos Naxos und überließ die Stadt dem Lygdamis, der eine Tyrannis aufrichtete (Herodot I 64; *Athen. Politeia* 15, 3).Wahrscheinlich um 524 v. Chr. wurde er von den Spartanern vertrieben.

Literatur: H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967; L. de Libero, *Die archaische Tyrannis*, Stuttgart 1996, S. 235–243.

46 b 7 f. „deren Besitz": Helmut Berve (S. 78) denkt an Grundbesitz, den die Verbannten aus der Ferne hätten erwerben dürfen, was er wohl von den Bedingungen des Ostrakismos in Athen abgeleitet hat. Das ist aber äußerst unwahrscheinlich, weil mit dem Landbesitz ja Rechte verbunden waren, die ein Verbannter eben nicht haben konnte. Loretana de Libero (S. 237) bleibt bei der Vorstellung von Landbesitz und hält deshalb das Beispiel für undurchführbar und unglaubwürdig, es entspreche dem Tyrannentopos des 4. Jahrhunderts v. Chr. Es hat sich aber sicherlich um den beweglichen Besitz gehandelt (z. B. Wertgegenstände, aber auch Sklaven oder wertvolle Tiere, in diesem Sinne auch Riezler, S. 13), der für die Vertriebenen einen besonderen, „emotionalen" Wert hatte. Lygdamis gelangte dadurch auch noch in den Besitz des Geldes, das die Verbannten auf der Flucht mit sich genommen, versteckt oder anderswo, z. B. bei Freunden, deponiert hatten. Van Groningen ver-

weist auf Isokrates, or. XXI, *Gegen Euthynous* 2, wo berichtet wird, daß Nikias, der die Verfolgung durch die 30 Tyrannen fürchtete, sein Haus verpfändet, seine Sklaven aus Attika fortgeschickt, seine Möbel in das Haus des Sprechers gebracht und drei Talente Silber in die Obhut des Angeklagten gegeben habe. Vgl. die Beispiele 11, 20.d., 28, bei denen es immer um das Hervorlocken verborgener Gelder geht. Zur Veräußerung konfiszierter Güter siehe auch André Andreades, 1965, S. 176 f.

46 b 9 „Weihgeschenke": De Libero hält auch diese Nachricht für fragwürdig und nur dem Interesse der Autoren des 4. Jahrhunderts an der Prachtentfaltung der Tyrannen verdankt. Aber es finden sich hier zwei für antike Leser durchaus nachahmenswerte Maßnahmen: die in Auftrag gegebenen, noch unfertigen Weihgeschenke (Statuen, Reliefs, wertvolle Metallgegenstände wie Kessel usw.) können entweder in Werkstätten oder wenigstens bei Sklaven in Arbeit gewesen sein, die den Vertriebenen gehört hatten (so wohl Gohlke, der *in ihren Werkstätten* übersetzt, siehe Lykurg, *Gegen Leokrates* 22 ff., Robert John Hopper, 1982, S. 153), oder die Vertriebenen hatten anderen Handwerkern das Material (Marmor, Metall) zur Bearbeitung zur Verfügung gestellt. Wenn es den Vertriebenen das Geld wert war, die den Göttern einmal versprochene Weihung auch nach der Vertreibung noch aufzustellen, gelangte Lygdamis wieder an Mittel, die ihm sonst verloren gewesen wären (vgl. Beispiel 11, 20.d., 28), ohne einen Frevel gegen die betreffenden Götter zu begehen. (Wer dann allerdings die Handwerker für die bereits geleistete Arbeit bezahlte, bleibt offen.) – In der Anbringung des Käufernamens sieht Wartelle merkwürdigerweise ein Mittel, den sakralen Charakter aufzuheben und dadurch einen Verkauf überhaupt erst zu ermöglichen. Die unfertigen Weihgeschenke hätten noch nicht den Göttern und nicht mehr den Handwerkern gehört, sondern Lygdamis habe sie als Besitz der Verbannten betrachtet. Riezler (S. 13) meint, Lygdamis habe „das Recht, Weihgeschenke unter Namensnennung zu weihen, zu Geld" gemacht. Die Angabe des Weihenden ist aber keine Ausnahme, sondern, wie die vielen Weihinschriften zeigen, das Übliche. Mir scheint, der Vergleich mit Beispiel 19, wo die Ephesier die Anbringung eines Stifternamens auf den Säulen des Artemistempels verkaufen, zeigt, daß Lygdamis hier der gleichen Strategie gefolgt ist. Das konfiszierte Eigentum gehört dem Herren der Stadt, der es möglichst günstig zu Geld macht, ohne, in diesem Fall, den Göttern etwas, das für sie bestimmt war, zu nehmen.

3. Die Byzantier (1346 b 13–47 a 3)

Wegen ihrer strategisch günstigen Lage konnte die 660/659 v. Chr. gegründete Stadt den Bosporus und den Getreidehandel aus dem Schwarzen Meer kontrollieren und erlangte dadurch große Bedeutung, die sie aber auch im-

mer wieder zum umkämpften Objekt der verschiedenen Machtinteressen machte.

Riezler (S. 15) weist völlig zu Recht darauf hin, daß für eine Datierung nur das erste Beispiel aussagefähig ist, weil verschiedene Beispiele unter demselben Lemma versammelt werden, unabhängig von ihrer chronologischen Einordnung. Für die ersten in a angeführten Maßnahmen hält er eine Datierung zwischen Lygdamis und Hippias für durchaus möglich, erwägt aber, ob nicht schon die Einführung des Bankmonopols in eine davon getrennte andere Situation gehört. Die übrigen Beispiele stehen jeweils auf einer anderen Zeitstufe, was der Sammler deutlich anzeigt, aber eine Datierungsmöglichkeit ist hier nicht gegeben. Riezler stellt fest, daß alle Maßnahmen gleichermaßen ernsthaft und praktisch und ohne jede Beimischung von Anekdotenhaftem seien. „Wenn das als Fingerzeig für die Einheitlichkeit der Quelle gilt, so dürfte, da mindestens vier verschiedene Zeitstufen berührt werden, eine Stadtchronik oder wahrscheinlicher die Politie der Byzantiner des Aristoteles in Betracht kommen." Vgl. Otto Schlegel (1909, S. 29 f.), der betont, der Sammler habe seine Quelle kurz und ohne Pointe, möglichst unberührt übermittelt.

Literatur: B. A. van Groningen, „De rebus Byzantiorum", *Mnemosyne* 53, 1925, S. 211 ff.

a (1346 b 13–26)

46 b 13 f. „Landbesitz der öffentlichen Heiligtümer": Schon in den homerischen Epen ist die Zuweisung von Landbesitz an Gottheiten belegt. Im Sakralrecht wurde unterschieden zwischen dem eigentlichen Tempelbezirk und dem davon abgetrennten Landbesitz der Gottheit. Der heilige Bezirk im engeren Sinne durfte nur für die Aufstellung von Weihgeschenken und Ehrendekreten genutzt werden, nicht aber für Landwirtschaft, Hausbau oder Bestattungen. Der Landbesitz der Gottheiten wurde im allgemeinen von der öffentlichen Tempelverwaltung, wie andere Staatsländereien, für Kultzwecke verpachtet. Siehe dazu S. E. Alcock and R. Osborne (Hg.), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1994.

46 b 14 „verkauften": Das im Text gebrauchte Verb bedeutet allgemein: Sie gaben weg. Der ganze Abschnitt ist wegen der Unklarheit oder des Fehlens der den genauen Inhalt der Maßnahme entscheidenden Verben schwer verständlich bzw. verschieden interpretierbar. Der Autor konnte sich diese Kürze leisten, weil der Leser vom allgemeinen Kontext her wußte, was jeweils unternommen wurde. André Andreades, 1965, S. 177, nimmt, mit Verweis auf Riezler (1907, S. 13) und Schneider (1907, S. 44) an, man habe das fruchtbare Land bei gleichzeitiger Vorauszahlung der Pachtsumme nur verpachtet, bei dem unfruchtbaren Land könne es sich (nach Georg Busolt, *Griechische Staatskunde* I (= *Handbuch d. Altertumskunde* IV 1.1), 3. Aufl., München

1920, S. 619, Anm. 3) um einen Verkauf mit Rückkaufrecht (prasis epi lysei/ πρᾶσις ἐπὶ λύσει) gehandelt haben. Da Verpachtung aber das Übliche war und es sich wohl auch in den anderen Fällen um Verkauf von Staatseigentum handelt, nehme ich an, daß es sich in der Notsituation um Verkauf mit sofortiger Wirkung gehandelt hat. Daß die Stadt später die Besitzungen eventuell zurückkaufen konnte, bleibt davon unberührt.

46 b 14 „Einkünfte erbrachte": Zu den „produktiven" und „unproduktiven" Besitztümern vgl. o. Buch I, 1344 b 27–29.

46 b 15 „religiösen Gemeinschaften": Ursprünglich neben und außerhalb der Staatskulte bestehende Vereinigungen zur Verehrung von Gottheiten, die einzelnen Gruppen besonders nahe standen. Aus ihnen entwickelten sich dann auch Interessen- und Lebensgemeinschaften. Aristoteles zufolge (*EN* VIII 11, 1160 a 19 f.) scheinen einige Gemeinschaften „um des Vergnügens willen zu bestehen, so die Kultgenossenschaften und Vereine, die des Opfers und der Geselligkeit wegen da sind". Den natürlichen Anlaß zur Gründung derartiger Vereinigungen kann man, wie Schlegel (S. 23) mit Hinweis auf Ziebarth schreibt, in dem Bedürfnis von Fremden und Metöken sehen, deren Rechte in der neuen Heimat beschränkt waren und die deshalb nicht in eine Phratrie aufgenommen werden konnten. Aber auch die Akademie Platons war als Kultverein angelegt. Siehe E. Ziebarth, *Griechisches Vereinswesen*, Leipzig, 1896; E. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909; Stöckle, *RE* Suppl. 4, 1924, Sp. 155–211.

46 b 15 „Landsmannschaften": patriotika hiera (πατριωτικὰ ἱερά) waren nach Stephanos von Byzanz bei Dikaiarch erwähnt. Armstrong versteht darunter Vereinigungen für den Ahnenkult; Schneider gelangt (S. 45 f.) nach eingehender Untersuchung zu dem Ergebnis, es müsse sich um Phratrien gehandelt haben, und so übersetzt auch Wartelle. Eine Gliederung der Bürgerschaft in Phylen und Abteilungen (Hekatostyes), wie sie für die Mutterstadt Megara und andere megarische Kolonien charakteristisch war, ist auch für Byzanz belegt, von Phratrien ist nicht die Rede, aber die Organisation, wenn vielleicht auch nicht die politische Bedeutung dieser Gruppierungen, wird ähnlich gewesen sein wie in Athen.

46 b 17 f. „(wiesen sie) … (zu)": Das Verb fehlt im Text. Schlegel (S. 24) vermutet dem Sinn entsprechend: Sie gaben als Entschädigung, nimmt aber an, daß dieses nur für die Kultvereine gelte, nicht für die ‚Phratrien', bzw. ‚Landsmannschaften'. Wartelle ergänzt auch hier *verkauften sie*, was dann eine doppelte finanzielle Belastung dieser Körperschaften bedeuten würde, die so keine Entschädigung für die Enteignung erhielten. Man versteht auch nicht, war-

um die Stadt die betreffenden Besitzungen dann nicht gleich an die betreffenden Vereinigungen verkaufte. Wir können allerdings nicht mehr sagen, welche Landstücke wertvoller waren. Zu Säulenhallen, Markthallen, Theater als städtischem Besitz, der vermietet wurde, siehe Andreades, 1965, S. 145, der S. 177 auch auf die *Rhetorik an Alexander* (3, 1425 b 18–31, zitiert o. zu 46 a 6) zum Verkauf städtischer Grundstücke verweist. Siehe dazu auch Mogens Herman Hansen (Hg.), „The Polis as an Urban Centre and as a Political Community", Symposion August 29–31, 1996, *Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Bd. 4, Copenhagen 1997, S. 68, Anm. 53, sowie S. 83, Anm. 305.

46 b 19–23 „(verkauften sie)": Das Verb fehlt wieder, Armstrong ergänzt „they claimed as public property", was die rechtliche Grundlage für sowohl Verpachtung als auch Verkauf der genannten Örtlichkeiten bzw. Rechte darstellt. Wartelle nimmt auch in diesem Fall einen Verkauf an, was angesichts der üblichen Verpachtung auch eher einleuchtet. Gohlke versteht, daß nur die Verkaufsstände, auch die Stände der Taschenspieler usw., verpachtet worden seien, während der Grund und Boden staatlich blieb. Riezler (S. 13 f.) faßt den ganzen Abschnitt zusammen und nimmt an, die Vereinigungen seien „durch die noch übrigen Staatsdomänen, Fischrecht, den Salzverkauf; außerdem durch die Abgaben der Gaukler, Wahrsager, Arzneiverkäufer und ähnlicher Gewerbe, für die man eine Steuer von einem Drittel des Arbeitsertrages einführte", entschädigt oder sichergestellt worden (vgl. auch Johannes Hasebroek, 1928, S. 167). Insgesamt kommt Riezler zu dem Ergebnis, „es handelt sich also hier einerseits um Verkauf und Verpachtung der Staatsdomänen, andererseits um eine Zwangsanleihe, für die zum Teil Domänen und Rechte des Staats, zum Teil die Erträge einer neu zu erhebenden Gewerbesteuer verpfändet wurden", was auch an anderen Orten belegt sei. Auch Schneider (S. 46 ff.) will hier wie in allen übrigen Fällen die Kultgesellschaften als Zielgruppe der städtischen Maßnahmen sehen: In der Notlage seien ihnen als den kapitalkräftigeren Genossenschaften alle erwähnten Abgaben jetzt zu einer höheren Pachtsumme überlassen worden, die Kultgenossenschaften seien so „komplette (sic) Steuerpächtervereine" gewesen. Schlegel zufolge beginnt mit den Worten *Plätze, die zum Handel geeignet sind*, eine neue Finanzmaßnahme, die mit den vorher genannten Entschädigungen nichts mehr zu tun hat, was einleuchtet. Der Text ist aber zu bruchstückhaft und für unsere Bedürfnisse ungenau formuliert, um hier zu Sicherheit zu gelangen. Andreades, S. 158, schreibt zum Fischereirecht usw., die *Oikonomika* sagten, die Byzantier „hätten vom Meere die Fischerei, von den Salzpfannen den Salzverkauf verjagt", und deutet das als eine monopolisierte Ausbeutung dieser beiden Bereiche (unter Verweis auf seinen Abschnitt „Monopole", S. 198 ff., hier 191), und er zieht die Schlußfolgerung, antike Monopole seien in der Regel vorübergehend und auf den Verkauf beschränkt gewesen.

– Zur Staatspacht siehe auch eine neue Inschrift von Kolophon: Roland Étienne/Léopold Migeotte, „Colophon et les abus des fermiers des taxes", *BCH* 122, 1998, 1. Études, École Française d'Athènes, Athènes 1999, S. 143–157, mit weiterer Literatur zu Staatspacht und Verwandtem.

46 b 23 „Zahlung eines Drittels": Entsprechend der Deutung, die Rechte seien verkauft worden, handelt es sich hier um den Kaufpreis, dessen Bemessung in diesem Zusammenhang für antike Leser wohl interessant war. Es ist aber ebenso gut möglich, daß es sich um eine Gewerbesteuer handelte (vgl. o. zu 46 a 4), die, wie Schneider (S. 49) betont, von Fremden, zu denen ja vor allem die hier genannten Personen gehörten, erhoben wurde (zu Stellung und Bedeutung der Fremden in der Polis siehe Hasebroek, 1928, S. 42 ff.). Die Höhe dieser Steuer wäre dann allerdings erstaunlich, vgl. van Groningen (S. 59) und man versteht nicht, wieso diese Steuer erst jetzt neu erhoben worden sein soll.

Michel M. Austin/Pierre Vidal-Naquet übersetzen/interpretieren (1984, S. 266, Text 91) die strittige Passage so: „Den Angehörigen der *thiasoi* verkauften sie anderes Land, und zwar beim *gymnasion* oder der *agora* oder dem Hafen, soviel in öffentlichem Besitz stand. Ebenso verfuhren sie in bezug auf die Plätze auf der *agora*, an denen jemand etwas verkaufen konnte, und sie verpachteten das Recht, das Meer zu befischen, sowie das Recht, mit Salz zu handeln. Von denen, die sich als Zauberkünstler und Seher und Verkäufer von Medizin betätigten oder als etwas anderes dieser Art, ordneten sie an, daß der dritte Teil der Einkünfte als Steuer abzuführen sei."

46 b 24 f. „einzigen Bank": wörtlich einem einzigen Wechseltisch (trapeza), siehe Hasebroek, 1928, S. 89 ff. zum Bankwesen. Bei der großen Menge der verschiedenen Poliswährungen waren spezialisierte Wechsler für den Handel unabdingbar. Die Stadt schafft hier ein Monopol, das sie wohl meistbietend verpachtet, und damit eine weitere Einnahmequelle. Zum Bankmonopol dieses Beispiels siehe Hasebroek (S. 169), der zum Vergleich ein Gesetz der Stadt Olbia heranzieht (Wilhelm Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, Bd. I, 3. Aufl. 1915, ND Hildesheim 1969, Nr. 218, wahrscheinlich Anfang des 4. Jahrhunderts v. Chr.), in dem es heißt: „Wer Gold- oder Silbergeld wechseln will, der hat es beim Stein im Ekklesiasterion zu wechseln. Wer anderswo wechselt, wird bestraft, und zwar: wer Geld verkauft, mit dem Verlust des verkauften Geldes, wer Geld kauft, mit dem Verlust des gekauften Geldes." Vgl. auch (Hasebroek, S. 171) das athenische Münzgesetz von 420 v. Chr. für die Bundesgenossen im Delisch-Attischen Seebund, das nach Hasebroek das älteste staatliche Wechselmonopol beinhaltet. Robert J. Hopper, 1982, S. 139, verweist auf diese Stelle zum Beleg für seine Überlegung, daß die Notwendigkeit einer Echtheitskontrolle der Münzen „den

Gedanken an ein (staatliches?) Monopol für Geldwechsel" nahegelegt habe. Das entspricht der Situation der Byzantier gerade nicht: Sie handeln aus dem Bedürfnis nach Einnahmen. – Ulrich Wilcken hatte (1901, S. 189, Anmerkung 3) unter der Voraussetzung einer chronologischen Anordnung der Beispiele (siehe dazu Einleitung III, S. 224 ff.) aus der Positionierung dieses Beispiels zwischen Lygdamis und Hippias auf eine Datierung um 527 v. Chr. geschlossen. Dagegen wandte sich schon E. von Stern (1916, S. 427 ff.), der derart komplizierte Maßnahmen erst im 4. Jahrhundert v. Chr. für möglich hält und das Beispiel dementsprechend datiert; die Nachlässigkeit des Epitomators sei Ursache der falschen Einordnung. B. A. van Groningen (1933, S. 60 f.) und F. M. Heichelheim (1958–1970, Bd. II, S. 74) treten wieder für eine frühe Datierung ein, Heichelheim nimmt das Beispiel sogar als Beleg dafür, daß das erste Auftauchen von „beruflichen Privatbanken im griechischen Raum" auf 524 v. Chr. zu datieren sei (Artikel „Bankwesen", *Der Kleine Pauly*, Bd. I, München, 1979, Sp. 819 f.). Es ist bemerkenswert, daß der wohl beste Kenner des griechischen Bankwesens, Raymond Bogaert (*Grundzüge des Bankwesens im alten Griechenland*, Leiden 1986, S. 119 f.) dieser Datierung folgt, selbst gegen die von ihm angeführte Tatsache, daß byzantinische Silbermünzen erst von 416 v. Chr. an belegt sind. Seiner Ansicht nach stelle Byzanz einen so wichtigen Handelsknotenpunkt dar, daß es dort auch ohne eigene Währung zu einem lebhaften Geldhandel mit dem entsprechenden Geldwechsel habe kommen müssen, und er vergleicht dazu die Entwicklung im republikanischen Rom. – Schneider verweist (S. 50) auf eine Inschrift aus Mylassa aus dem Jahr 209–211 n. Chr. (W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum. Supplementum: Orientis Graeci inscriptiones selectae*, 2 Bde., Leipzig 1903–1905, II Nr. 515, S. 160 ff.), wo ebenfalls die „Staatsbank" an einen einzigen Pächter vergeben war und die Strafen für Verstöße näher aufgeführt sind. Zur Pacht eines Wechselgeschäfts siehe auch Demosthenes, or. XXXVI 6.

b (1346 b 26–29)

46 b 28 „als sie nun in Geldnot": Aus der Wiederholung des Hinweises auf akute Geldnot ist zu schließen, daß es sich nicht um dieselbe Situation wie in Beispiel a handelt. Wieder geht es um den Verkauf städtischer Rechte, dieses Mal um den des Bürgerrechts. Zur gesetzlichen Voraussetzung vgl. das Bürgerrechtsgesetz des Perikles von 451/450 v. Chr. (*Athen. Politeia* 26, 4, dazu der Kommentar von Mortimer Chambers in: Aristoteles, Werke Bd. 10 I, Berlin 1990, S. 263 ff., vgl. auch A. Boegehold, „Perikles' Citizenship Law of 451/50 B. C.", in: ders./A. C. Scafuro (Hg.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore u. a., 1994, S. 57–66). Eine Frau hatte an sich kein Bürgerrecht, war sie doch keine rechtsmündige Person (vgl. Einleitung V, S. 382 u. 338 zur Stellung der Frau), aber sie mußte nach dieser gesetzlichen Rege-

lung ihrerseits wiederum von einem Bürger der Stadt abstammen. Die Texte verwenden in diesem Zusammenhang denn auch nicht den terminus technicus für „Bürger" (polites/πολίτης), sondern das Wort „Städter" (astys/ἀστύς). – Zur Verleihung des Bürgerrechts, die im allgemeinen höchst selten vorkam, und den damit verbundenen Privilegien siehe D. Whitehead, „Norms of Citizenship in Ancient Greece", in: A. Molho/K. Raaflaub/J. Emlen (Hg.), *City States in Classical Antiquity*, Stuttgart 1991, S. 135–154, bes. S .143 ff.

46 b 29 „dreißig Minen": André Andreades weist (1965, S. 194 f.) auf ähnliche Unternehmungen hin, die inschriftlich für Olympia, Tritaia, Ephesos und andere Orte belegt sind. Die Preise schwankten erheblich: Olympia verlangte mit einem Talent gegenüber Byzanz das Doppelte, Ephesos dagegen, im Jahr 286 v. Chr., nur den zehnten Teils eines Talents, d. h. sechs Minen. Zur Währung und den Versuchen, die Kaufkraft zu berechnen, siehe Einleitung V, S. 368 f.

c (1346 b 29–33)

46 b 29 „an Getreide fehlte": Die Versorgung der Bürger mit dem Grundnahrungsmittel Getreide war eine der Hauptaufgaben der Polis (Hasebroek, 1928, S. 116–124, mit verschiedenen Beispielen von Verträgen zur Sicherung der Versorgung). Die Athener z. B. hatten ein Gesetz, demzufolge zehnmal im Jahr auf einer festgesetzten Hauptversammlung die Volksversammlung darüber abstimmen mußte, ob über die Getreideversorgung beraten werden müsse (*Athen. Politeia* 43, 4); sie losten jährlich zehn Getreideaufseher aus, die darüber zu wachen hatten, „daß das weiße Getreide auf dem Markt zu einem gerechten Preis käuflich ist, zweitens, daß die Müller das Mehl in entsprechendem Verhältnis zum Kaufpreis des Getreides verkaufen und die Brotbäcker das Brot zum Kaufpreis des Mehls und nach dem Gewicht, das die Getreideaufseher festsetzten". (51, 3) Schließlich hatten die Aufseher über den Handelsplatz dafür zu sorgen, „daß die Händler von dem in den Getreidehafen importierten Getreide zwei Drittel in die Stadt liefern". (51, 4, Übersetzung Peter Dams; vgl. jeweils den Kommentar von M. Chambers, vgl. o.) Die Stadt griff also massiv in diesen Bereich des Handels ein; siehe dazu Hasebroek, 1928, Kapitel III A: „Die Handelspolitik im Dienste der Nahrung", S. 102–163; S. 155 zum Eingreifen der Athener in den Getreidehandel der Bundesgenossenstadt Methone; 158 ff. besonders zum Getreidehandel; zu Beispiel 3.c. S. 156; S. 163 der Plan der Städte Teos und Lebedos aus dem Jahr 303 v. Chr., die regelmäßige Versorgung der Bürger dadurch zu sichern, daß ein Staatsfonds ausgeschieden und an einen Privatmann als Vorschuß für ein Jahr gegeben werden solle zur Besorgung des Einkaufs, der Aufspeicherung und des Verkaufs des Getreides; Hopper, 1982, S. 83 ff., vgl. auch P. Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*,

Cambridge 1988; F. Kudlien, „Über-, Unter- und Selbstkostenpreis im antiken Handel", *Laverna* 10, 1999, S. 99–113; S. 103 ff. zur Preistreiberei bei der Versorgung der Städte mit den Grundnahrungsmitteln und zu Preiskontrollen durch die „Obrigkeit"; K. Shipton, *Leasing and Lending. The Cash Economy in Fourth Century Athens*, *Bull. of the Institute of Class. Studies*, Suppl. 74, Univ. of London 2000. Van Groningen verweist (S. 65) darauf, daß griechische Städte normalerweise im Falle eines Getreidemangels einen oder mehrere Getreidehändler mit dem Auftrag aussandten, im Ausland das Fehlende aufzukaufen. Besonders patriotische Bürger konnten auch einer Notlage zuvorkommen und der Stadt eine Ladung Getreide zukommen lassen.

Die Gebiete am Schwarzen Meer, besonders Südrußland, waren für ihre Fruchtbarkeit berühmt und galten als eine der antiken „Getreidekammern". Die Byzantier nutzten also die strategisch äußerst günstige Lage ihrer Stadt aus, um fremde Schiffe dazu zu zwingen, ihren Hafen anzulaufen. Vgl. dazu schon Herodot VI 5 und 26 (während des Ionischen Aufstands) und Demosthenes, or. V 25 *Über den Frieden*, sowie besonders or. L 6 *Gegen Polykles*, wo es, um 362 v. Chr., um die exakt gleiche Situation geht, daß Byzanz, ebenso wie Kalchedon und Kyzikos, wegen Getreidemangels im eigenen Land die Schiffe aus dem Schwarzen Meer zwingt, seinen Hafen anzulaufen. Nach Otto Schlegel (1909, S. 26) sei dieses aber auch das einzig Gewaltsame am Vorgehen der Byzantier, daß sie die Kaufleute hindern, an die Plätze zu fahren, zu denen sie wollten, wobei er übersieht, daß ihnen wegen der Seedarlehensverträge unter Umständen hohe Strafen drohten, wenn sie ihre Ladung anderswo absetzten, als im Vertrag vorgesehen (vgl. Hasebroek, 1928, S. 183, siehe auch S. 7 ff. und den Index). Austin/Vidal-Naquet bieten deshalb (S. 268) folgende Deutung: Um zu erreichen, daß die Kaufleute, die ein ganz anderes Ziel als Byzanz hatten, ihr Getreide dennoch an die Byzantier verkauften, habe die Stadt „ihnen einen zusätzlichen Gewinn von 10% (eigentlich eine Art Zins), berechnet auf den normalen Verkaufspreis", zugestanden. Das Vorgehen der Stadt ist wegen der Knappheit der Formulierung für uns wieder äußerst unklar. Schneider gelangt (S. 53 f.) zu folgender Gesamtparaphrasierung: „Die Stadt zwang zuerst einfach die Kaufleute zum Einlaufen in den Hafen und zum langsamen Klein-Verkauf des Getreides, ohne ihnen irgend eine Entschädigung zu gewähren dafür, daß sie ihre Vorräte nicht an die bestimmten Plätze liefern konnten. Als dies auf die Dauer nicht mehr anging, machten sie den unmutigen Händlern den Vorschlag, die gesamte Fracht ihrer Schiffe gewissermaßen als Kapital zu betrachten, das sie der Stadt für die Zeit ihrer Anwesenheit im Hafen geliehen hätten und für das sie Zinsen nach einem sonst üblichen Fuße erhalten würden. Indem so die Kaufleute zweifachen Gewinn zogen (1. durch den jedenfalls hohen Getreidepreis, 2. durch die gewährte Rente) konnten sie mit dem Vorschlag nur

zufrieden sein; die Stadt brachte die Ausgabe durch Eintreibung der Kaufsteuer wieder ein; die Bevölkerung endlich mußte das Getreide teurer bezahlen als sonst, war aber auch von der Nahrungsklemme befreit." Riezler nimmt an (S. 14), die Stadt habe das Getreide gekauft, aber nicht in bar gezahlt. Als der Zahlungstermin dann gekommen sei (so versteht er *als die Zeit verging* – χρόνου γενομένου) habe man den protestierenden Kaufleuten zehnprozentige Zinsen gezahlt, die man durch den Preisaufschlag einbrachte. „Daß der Staat das Getreide auf Kredit aufkaufte, hat der Epitomator weggelassen." Was auch immer wer auch immer (zum Unterschied zwischen Epitomator und Sammler siehe o. S. 570) weggelassen hat, er konnte damit rechnen, daß die zeitgenössischen Leser es aus eigener Kenntnis ergänzen konnten.

Zu dem gewaltsamen Vorgehen der Byzantier gegen die durchsegelnden Schiffe siehe grundsätzlich Hasebroek, 1928, S. 124 f.: „Der griechische Staat steht im Prinzip der Umwelt gegenüber in schroffer politischer Isolierung. Die gesamte Umwelt ist im Prinzip für ihn Feindesland. Ihre politische Autarkie, ihre Autonomie und ‚Freiheit' glaubt die Polis nur durch möglichsten Abschluß nach außen hin wahren zu können. Es fehlt der griechischen Staatenwelt auch in den Zeiten des Höhepunkts ihrer Entwicklung jeder Solidaritätsgedanke." Vgl. S. 140 ff., wo Hasebroek auch auf Xenophon, *Mem.* III 6, verweist: „‚Die Bereicherung auf Kosten der Feinde, wenn jemand stärker ist' und folglich ‚die Fähigkeit zum Kriege zu raten oder abzuraten', stellt Sokrates bei Xenophon in seinem Gespräch mit Glaukon in ein und dieselbe Kategorie mit einer Vermehrung der regulären Einkünfte und Verminderung der regulären Ausgaben als normale Ziele staatsmännischer Tätigkeit." Und S. 125: „Piraterie und Kaperei auf dem Meere geschehen unter Protektion und Legitimierung des Staates und sind für alle Zeiten der griechischen Geschichte ein anerkannter Beruf, eine zu Recht bestehende Institution. Noch Aristoteles (*Pol.* I 8, 1256 b) rechnet den Raub als eine Art Jagd mit zu dem unmittelbaren natürlichen und mithin jedem Hausvater wohl anstehenden Erwerb, und es ist bezeichnend, daß auch das attische Vereinsrecht Kapereigesellschaften berücksichtigt." Vgl. auch S. 133 zu Asylieverträgen. Während der Blütezeit des Delisch-Attischen Seebundes kontrollierte die athenische Flotte die Durchfahrt durch den Bosporus, und die Athener erhoben einen zehnprozentigen „Sundzoll" (siehe z. B. Hopper, 1982, S. 88). – Zu einer anderen Art, mit Getreidemangel umzugehen, siehe Beispiel 16.a., zu Kaperrechten Beispiel 10.

d (1347 a 1–3)

47 a 1 „Metöken": in der Stadt seßhafte und rechtlich geschützte Fremde, die hauptsächlich im Handel, aber auch im Handwerk (vgl. Einleitung V, S. 367 f.) tätig waren (siehe, grundsätzlich immer noch sehr lesenswert, Hasebroek, 1928, S. 21–42), aber, da sie kein Bürgerrecht besaßen, vielen Einschränkun-

gen unterlagen, z. B. wie hier, keinen Grundbesitz erwerben durften. Dieses Recht auf Enktesis verkauft die Stadt hier als ein Einzelrecht aus dem Bündel der Privilegien, die mit dem Bürgerrecht verbunden waren. Vgl. Xenophon, *Poroi* II 6 f., mit dem Kommentar von Eckart Schütrumpf, 1982; A. S. Henry, *Honours and Privileges in Athenian Decrees*, Hildesheim 1983, S. 204–224; E. Lévy, „Métèques et droit de résidence", in: R. Lonis (Hg.), *L'Étranger dans le monde grec*, Nancy 1987, S. 47–67.

4. Hippias von Athen (1347 a 4–17)

Als Sohn des Tyrannen Peisistratos von Athen herrschte er von 527–514 v. Chr. gemeinsam mit seinem Bruder Hipparchos, dann, nach dessen Ermordung, allein bis zum Sturz der Tyrannis, 511 v. Chr. Hippias galt zunächst nicht als schlechter Tyrann, siehe Herodot V 62–65, 91–96; VI 102–107; *Athen. Politeia* 17–19.

Literatur: H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967; L. de Libero, *Die archaische Tyrannis*, Stuttgart 1996, S. 116–134.

a (1347 a 4–8)

Vgl. *Athen. Politeia* 50, 2, wonach es in Athen zehn Straßen- und Baupolizeibeamte gab, die u. a. verhinderten, „daß die Straßen bebaut werden oder daß Zäune auf die Straße reichen, daß freischwebende Abflußrinnen mit Mündung auf die Straße angebracht werden und daß Fensterflügel sich zur Straße öffnen lassen" (Übersetzung P. Dams). Die Maßnahme an sich ist klar und zu vergleichen mit dem Verkauf von stadteigenen Flächen bei den Byzantiern (3 a, o.), die Historizität der Nachricht ist umstritten, vgl. gleich u. Polyaen (III 9, 30) berichtet die gleiche Maßnahme von Iphikrates, der in einer Notlage die Athener dazu überredet habe, in die öffentlichen Straßen vorragende Gebäudeteile entweder abzuschlagen oder zu verkaufen, so daß von den Hauseigentümern, die vermeiden wollten, daß ihre Häuser unbrauchbar würden, viel Geld eingekommen sei. Es braucht sich nicht um eine Dublette der Erzählung zu handeln, sondern Iphikrates könnte ja schon von Hippias gelernt haben. Dagegen Schneider, S. 55, der es für ausgeschlossen hält, daß Iphikrates eine derart unpopuläre Maßnahme vorgeschlagen haben sollte, und an eine Verwechslung der Vorlage des Polyaen denkt. Schlegel verweist (S. 17) zur Einordnung der Maßnahme in allgemeingriechische Verhaltensweisen auf eine Inschrift von Paros (*Inscr. Graec.* XII 5, 1, 107), auf Platon, *Gesetze* VI 779 c, und Plutarch, *Solon* 23, 10, sowie auf zahlreiche Inschriften, in denen es um die Grenze der Straßen bzw. Wege geht, und vergleicht mit dem Vorgehen des Kondalos (Beispiel 14.b.).

Antike Wohnhäuser, leider nur der klassischen Zeit, sind untersucht worden von W. Hoepfner und E.-L. Schwandner, *Haus und Stadt im klassischen*

Griechenland. Wohnen in der klassischen Polis, Bd. I, 2. Auflage München 1994. Ihre Rekonstruktionen der Ansichten demokratischer Stadtanlagen, in denen hippodamische Typenhäuser vorherrschen (S. 39, Abb. 31: Piräus; S. 87, Abb. 64: Olynth; S. 187, Abb. 177: Abdera), lassen keinerlei praktische Möglichkeiten für eine Inanspruchnahme öffentlichen Straßenraums durch die Hausbauten erkennen, aber das sagt nicht so viel aus, weil Rekonstruktionen aufgehender Stockwerke grundsätzlich sehr spekulativ sind. Ein – nun allerdings wieder späterer – unteritalischer Krater (S. 155, Abb. 147) zeigt eine Tür mit einem weit in die Straße hinein vorkragenden Vordach. Nach weiterem Bildmaterial müßte gesucht werden. Zu Problemen der Frankfurter Stadtverwaltung mit vorkragenden Gebäudeteilen siehe noch J. W. v. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Buch I, Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, hg. v. Erich Trunz, Bd. 9, 7. Auflage, München 1974, S. 15 f.

b (1347 a 8–11)

Der Text ist wieder äußerst knapp formuliert, so daß die Maßnahme nicht eindeutig rekonstruiert werden kann. Wartelle glaubt (S. 54), „Hippias a pu remettre peu à peu la même monnaie en circulation, au moins provisoirement, en bénéficiant d'une différence sur la valeur nouvelle attribuée à cette monnaie."

47 a 10 „zusammengebracht waren": Riezler übersetzt (S. 15): „Als man mit ihm über die Prägung einer neuen Münze verhandeln wollte." Auch Schneider, S. 56, denkt hier an die Athener, die zusammengekommen seien, was aber für die Deutung der Maßnahme nebensächlich ist. Diese erklärt Riezler (S. 15 f. mit Verweis auf S. 62 f. zu Geld und Münzwesen allgemein) folgendermaßen: Die Peisistratiden hätten, wie das auch sonst in griechischen Städten vorkam, eine Münzverschlechterung vorgenommen, die dazu führte, daß der Münzwert, da sie gesetzliches Zahlungsmittel waren, über dem Metallwert stand. Diese Eigenschaft des gesetzlichen Zahlungsmittels habe Hippias den Münzen genommen, woraufhin ihr Wert sofort auf den Metallwert sank, zu dem er sie einlöste. Bei der Einlösung zahlte Hippias den eingelieferten Metallwert nach dem alten Nominalwert wieder aus, „d. h. er profitierte die Differenz des Nennwertes zum Metallwert des gesamten Betrages der umlaufenden Münzen". Schlegel zieht (S. 19 f.) eine Geschichte über Leukon, Archon von Bosporos (Polyaen VI 9, 1, vgl. u. zu Beispiel 8) sowie Dionysios (Beispiel 20.h.) heran und kommt zu dem Ergebnis, daß die Maßnahme bei Hippias nur verständlich werde, wenn dieser nur einen bestimmten Münztyp eingefordert hätte.

Die Historizität des Beispiels ist sehr umstritten. Helmut Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen* I, S. 69 f. und II, S. 560 f., akzeptiert die Nachricht, und ihm folgten R. T. Williams, „The ‚Owls' and Hippias", *Num. Cron.*, ser. 7, 6, 1966, S. 9–13, O. Longo, „Politica urbanistica dei Pisistratidi. Il

condono del tiranno", *Magna Grecia* 23, 9/10, 1988, S. 1–6, und St. Link, *Landverteilung und sozialer Frieden im archaischen Griechenland. Historia Einzelschrift* 69, Stuttgart 1991, S. 39 f. Dagegen hat sich sehr vehement ausgesprochen D. M. Lewis, „The Tyranny of the Pisistratidae", *Cambridge Ancient History* IV, Cambridge 2. Aufl. 1988, S. 287–302. S. 290, erklärt Lewis den *Sinn* des Berichts folgendermaßen: Hippias entwertet die athenischen Münzen und bestimmt einen Preis, zu dem er die alte Währung annimmt. Man glaubt, er werde neue Münzen prägen, aber er gibt die alten wieder aus. Man müsse verstehen, daß er sie unter Preis eingezogen habe. Es habe danach also keine neuen Münzen gegeben. Dagegen bestehe allerdings Grund zu der Annahme, daß die berühmten athenischen Münzen mit der Eule der Athena unter den Peisistratiden eingeführt worden seien. Insgesamt aber seien die von Hippias überlieferten Finanztricks größtenteils trivial und anachronistisch. Auch K.-W. Welwei, *Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Großpolis*, Darmstadt 1992, spricht sich (S. 253, Anm. 306) gegen eine Historizität aus, und de Libero meint (S. 127), der vermögende Oikosherr Hippias habe es gar nicht nötig gehabt, sich mit solchen Trivialitäten aufzuhalten, was mir ihrerseits eher weltfremd erscheint und jedenfalls griechischer Erfahrung mit dem Geldbedarf von Tyrannen nicht entspricht. Riezler spricht (S. 16) von übertriebenen Anekdoten mit einem tyrannenfeindlichen tendenziösen Anstrich. Van Groningen dagegen meint (S. 72), Hippias habe in diesem Fall den Prozentsatz, der dem ‚Staat' bei einer Münzausgabe zustand, für sich gewonnen. Zum offenbar nicht ganz seltenen Problem von Veränderungen im Währungssystem siehe z. B. Aristophanes, *Weibervolksversammlung*, Vers 842 ff., wo von einem Kupfergelddekret die Rede ist und es heißt: „Denn von verkauften Trauben/ Bracht' ich das Maul voll Kupfermünzen heim:/ Nun ging ich auf den Markt, um Mehl zu kaufen,/ Und wie ich schon den Mehlsack unterhielt,/ Da rief der Herold aus: ‚Die Kupfermünzen/ Sind abgeschätzt, es gilt nur Silbergeld.'"

c (1347 a 11–14)

47 a 12 „Leiturgie": ursprünglich jede Tätigkeit eines Bürgers für die Allgemeinheit, auch die Übernahme eines Amtes. J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, 2. Aufl., Paderborn 1994, S. 246 ff. (Das Finanzwesen der Stadt), datiert die Leiturgie als eine von den Adligen erbrachte für die Gemeinschaft notwendige finanzielle Leistung bereits in den Adelsstaat vor Solon. Im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. spielte sie gerade im Rahmen der Demokratie, die keine direkte Dauerbesteuerung der Bürger kannte, als (mehr oder weniger) freiwillige Leistung der Reichen, die damit ihr Ansehen und ihren politischen Einfluß in der Stadt steigern konnten, eine bedeutende Rolle, und das System wurde immer weiter „bürokratisiert", als im 4. Jahrhundert die Bela-

stungen ständig größer wurden und das Interesse der Oberschicht an der städtischen Politik sank (zur Leiturgie als Last siehe auch Buch I, 1343 b 20). In einem Antidosis genannten Verfahren konnte ein Bürger, der sich mit dem Hinweis, ein Mitbürger sei reicher als er und deshalb eher zu einer Leiturgie verpflichtet, der Verpflichtung entziehen wollte, zu einem Vermögenstausch mit diesem aufgefordert werden. (*Athen. Politeia* 56, 3 und 61; vgl. M. R. Christ, „Liturgy avoidance and *antidosis* in classical Athens", *TAPhA* 120, 1990, S. 147–169) Zum Verkauf von Leiturgien siehe auch Eckart Schütrumpf, 1982, S. 49 und 63. – Bei den hier aufgezählten Leiturgien handelt es sich um die Ausrüstung eines Kriegsschiffes (Trierarchie), die Stellung als Befehlshaber eines von den Phylen (regionalen Bezirken Athens) zu stellenden Reiterkontingents (Phylarchie, *Athen. Politeia* 61, 5) und die Ausstattung eines Chors für die heiligen Feste (Choregie). Abgesehen von der finanziellen Belastung sind sie alle mit einem nicht unerheblichen zeitlichen Aufwand verbunden, der u. U. als noch bedrückender empfunden wurde: vgl. Beispiel 31 und, von der Mentalität her, auch 37. Hippias läßt sich also die Befreiung von einer Leiturgie bezahlen, und Schneider (S. 57, dem van Groningen folgt) nimmt sogar an, Hippias habe hiermit zum Wohle der Bürger eine Art Reform durchführen wollen, was erst späterer Tyrannenhaß in eine volksfeindliche Maßnahme uminterpretiert habe. Stein des Anstoßes bei allen Deutungen, die von der Historizität der Maßnahme ausgehen, ist die Erwähnung der Trierarchie, von der man aufgrund eines Berichts in der Schrift *Athen. Politeia* (22, 7, siehe auch Herodot VII 144) annimmt, erst Themistokles habe sie eingeführt. (H. Strasburger, Artikel „Trierarchie", *RE* VII A 1, Stuttgart 1939, Sp. 106–116; Sp. 107: Die singuläre Notiz der *Oikonomik* sei deshalb auszuschalten oder nicht wörtlich zu nehmen, mit Verweis auf H. Hommel, Artikel „Naukraria", *RE* XVI 2, Stuttgart 1935, Sp. 1949 f.) Es geht aber in den Darstellungen bei Herodot und in *Athen. Politeia* keineswegs um ein allgemeines Flottengesetz (und Mortimer Chambers schreibt in seinem Kommentar, S. 246 f., davon auch nichts), sondern darum, wie die Einnahmen aus den Silberminen vom Laureion verwendet werden sollen: Um eine Kriegsflotte für den bevorstehenden Krieg gegen die Perser bauen zu können, verhindert Themistokles eine Verteilung der Einnahmen an das Volk und läßt den hundert reichsten Athenern je ein Talent *leihen*, ohne Angabe des Verwendungszwecks. Bei für die Allgemeinheit erfolgreicher Verwendung sollte *die Stadt für die Ausgaben aufkommen*, andernfalls müßten die Empfänger das Geld zurückzahlen. Mit einer Trierarchie, deren Kosten der *Trierarch* vollständig *selber* zu tragen hatte, ist das kaum zu vergleichen, weshalb dieses Argument gegen eine Historizität der dem Hippias zugeschriebenen Maßnahme ebenso wenig stichhaltig ist wie die Behauptung, Themistokles habe mit diesem Verfahren die Trierarchie eingeführt. Bleicken, siehe o., S. 137 f., meint, der einzelne Empfänger eines Talents habe gegebenenfalls bei einem etwaigen Fehl-

betrag etwas dazulegen müssen, und dieses System sei dann vervollkommnet worden. Einen Anhalt an den Quellen hat diese Auffassung allerdings nicht. Schwerer wiegt der Einwand, daß nach Herodot (III 44) der erste Einsatz von Trieren überhaupt nicht vor das Jahr 525 v. Chr. datiert werden kann und daß die ersten Trieren in Athen wohl erst im Zusammenhang mit dem Flottenbau des Themistokles gebaut worden sind, so daß der Name *Trierarchie* vorher nicht gut denkbar ist. Van Groningen ist der Ansicht (S. 73), man dürfe den Wortgebrauch nicht buchstäblich nehmen und verweist, worin Wartelle (S. 54) ihm folgt, auf die schon vor Solon bestehenden Naukrarien, „Schiffsbesorgschaften", die für die Stellung von Schiffen zuständig waren. (*Athen. Politeia* 8, 3, siehe dazu den Kommentar von Chambers, S. 176 f., vgl. Böckh, 1886, I, S. 636 f., und Johannes Hasebroek, 1931, S. 55–58) Der Naukraros, der Verantwortliche für eine Naukrarie, habe eine regelrechte Leiturgie geleistet (dagegen: V. Gabrielsen, „The Naukrariai and the Athenian Navy", *C&M* 36, 1985, S. 21–51). Der Sammler hätte dann also nur den zeitgenössischen Begriff eingesetzt; vgl. Hommel (siehe o.), der von „anachronistischer Ausdrucksweise" spricht. Dagegen ist der Begriff Phylarchie alt und weist nach Riezler (S. 16) gerade auf eine alte Überlieferung.

d (1347 a 14–17)

Das Heiligtum der Athena beherbergte, zumindest später, den Staatsschatz der Athener und stellte insofern eine Art Staatskasse dar. Es handelt sich also um eine religiös verbrämte Steuer auf Tod und Geburt. Ob dahinter auch der Versuch zu sehen ist, die Bevölkerung Athens auf das zentrale Heiligtum zu orientieren, ob also auch eine politische Motivation anzunehmen wäre, muß offen bleiben. Ähnliche Opfer gab es auch bei der Vorstellung eines Kindes in der Phratrie. Göttling (S. 103) stellte die Hypothese auf, Hippias habe eine Art Standesamt einführen wollen; dem widerspricht van Groningen (S. 72), der seinerseits an einen Beitrag für den Tempelbau dachte. Es ist aber auch möglich, daß aus diesen Beständen dann die Kosten für die Athenafeiern bestritten wurden. Den Sammler haben diese Unsicherheiten der Deutung nicht interessiert, weil für ihn und seine Zuhörer nur die Schaffung einer Geldeinnahmequelle interessant war.

47 a 17 „einer Kindes": Ob unter dem Wort für *Kind* (paidarion/παιδάριον) Jungen *und* Mädchen zu verstehen sind, läßt sich nicht mehr entscheiden, höchstens im Hinblick auf den Wunsch nach möglichst hohen Einnahmen. Otto Schlegel (1909, S. 21) weist darauf hin, daß auch für Rom derartige Abgaben an die Eileithyia und Libitina überliefert sind, die auf Servius Tullius zurückgeführt wurden: Dionysios von Halikarnass, *Antiquitates Romanae* IV 15, 5. Ob es sich hier um eine Übertragung von einem Tyrannen auf den anderen handelte, wäre noch zu untersuchen.

5. Die Athener in Potideia (1347 a 18–24)

47 a 18 „siedelnden Athener“: Es handelt sich um athenische Bürger, die in athenischen Besitzungen außerhalb Attikas mit einem Stück Land (kleros) ausgestattet wurden, deshalb Kleruchen genannt. Sie behielten das attische Bürgerrecht, weshalb sie eben als *Athener* bezeichnet werden konnten, und blieben auch Mitglieder der attischen Bürgergruppierungen Demos und Phyle.

47 a 18 „Potideia“: eine ursprünglich korinthische Kolonie, war im Anschluß an die Perserkriege, an denen die Stadt auf hellenischer Seite teilgenommen hatte, Mitglied des Delisch-Attischen Seebunds. Nach einem Abfall wurde die Stadt 430/29 v. Chr. nach langer Belagerung von den Athenern zurückerobert; der Bevölkerung gewährte man freien Abzug, der Ort wurde mit tausend attischen Kleruchen neu besiedelt. Nach Athens Niederlage bei Aigospotamoi (405 v. Chr.) wurde die Stadt selbständig, dann aber 364 v. Chr. durch Timotheos erobert und wiederum mit attischen Kleruchen besiedelt. Schon 356 v. Chr. eroberte Philipp II. von Makedonien die Stadt, der die übrigen Einwohner in die Sklaverei verkaufte, die attischen Kleruchen aber nach Athen zurückschickte. Für eine Datierung kommen also die Jahre zwischen 429 und 405 v. Chr. oder zwischen 364 und 356 v. Chr. in Frage, Näheres läßt sich nicht sagen.

47 a 20 „Wohnsitz“: griechisch *Demos*. Für uns ist es unklar, ob es sich um den jeweiligen attischen Wohnsitz handelt, dessen Mitglied der einzelne Kleruche ja blieb, oder ob die Bevölkerung für die Verwaltung von Potideia wieder nach Demen eingeteilt war und nur diese hier gemeint sind. Es ist zwar klar, daß in diesem Beispiel nicht die Sondersteuer für den Krieg, die sog. Eisphora, Grund für seine Auswahl war, sondern die Art der Vermögensschätzung als Grundlage für die Besteuerung. Offensichtlich sollen alle Bürger erfaßt werden, denn auch denen, die überhaupt keinen Grundbesitz haben, wird eine Kopfsteuer auferlegt. André Andreades, 1965, S. 349, definiert die Eisphora als „eine außerordentliche Steuer auf das Vermögen zur Abhilfe einer bestimmten, dringenden nationalen Notlage“; vgl. van Groningen, „De tributo quod εἰσφορά dicitur“, *Mnemosyne* 56, 1928, S. 395 ff.; R. Thomsen, „Eisphora: A Study of Direct Taxation in Ancient Athens“, *Humanitas* III, Kopenhagen 1964, siehe auch A. H. M. Jones, „Taxation in Antiquity“, in: P. A. Brunt (Hg.), A. H. M. Jones, *The Roman Economy. Studies in the Ancient Economic and Administrative History*, Oxford 1974, S. 151–186.

47 a 22 „geschätzt werden“: Die Deutungen der Übersetzer gehen auseinander. Böckh, der grundsätzlich bei Besitzdeklarationen eine „Nachschätzung“ annahm, durch welche die Angaben der zunächst erfolgenden Selbstschätzung

auf ihre Richtigkeit überprüft wurden (1886, I, S. 594), versteht die Besonderheit der Regelung hier darin, daß besonders die Ärmeren „mit Sicherheit nachschätzen konnten, ob einer richtig eingeschätzt sei“ (S. 621). Gohlke übersetzt: „damit die Armen unter der Grenze bleiben konnten“, nimmt also an, daß es um einen Schutz der Armen ging. Ähnlich versteht Armstrong: „so that the poor might propose a reduced assessment“. Wartelle dagegen schreibt: „de façon que même les gens de condition modeste pussent établir cette estimation“, was eben im Hinblick darauf, daß auch den völlig Grundbesitzlosen eine Kopfsteuer auferlegt wird, eher sinnvoll ist. Riezler (S. 16) erklärt sehr überzeugend: „Eine neue Art von Census, wonach ein jeder nicht in seinem eigenen δῆμος eingeschätzt werden sollte, sondern jedes Besitzstück in dem δῆμος, in dem es lag, sollte auch die Einschätzung der Armen ermöglichen. Auf diese Weise sollte wohl für die Verwaltung die Kontrolle erleichtert werden.“ Das würde noch besonders einleuchten, wenn es sich um eine Besteuerung nur der Kleruchen in Potideia handelte, zu der aber ihre Besitzungen in Athen mit herangezogen werden sollten. Eine ausführliche Untersuchung liefert van Groningen, S. 77–80, der gerade auf die anderen, alteingesessenen Bewohner in einer Kleruchie und die Metöken hinweist und meint, der Vorteil für die athenischen Kleruchen habe darin bestanden, daß diese hier zur Zahlung mit herangezogen worden seien. (Andreades, 1965, S. 350, nimmt allerdings an, daß Metöken wohl immer zur Zahlung von Eisphora herangezogen worden seien.) Dann wäre das Beispiel allerdings auf Kleruchieverhältnisse begrenzt und damit schwer übertragbar. Hier fehlt uns wieder einmal der historische Kontext zur Erklärung dieser Besonderheit des Beispiels. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß der Sammler selbst nicht hätte sagen können, in welchem Verhältnis die Kleruchie Potideia in Steuerfragen zur Heimatstadt Athen stand und für welchen Krieg die Bürger das Geld brauchten. Das war bei der großen Vielfalt von Verfassungen im griechischen Raum mehr oder weniger unmöglich, aber für die Lehre, die aus diesem Beispiel zu ziehen war, das der Sammler doch wohl im Rahmen eines weitläufigeren Berichts, in dem die Athener in Potideia auftauchten, gefunden hatte, war das auch gleichgültig. Schlegel verweist (S. 32) auf die pseudo-demosthenische Rede *Gegen Pythokles* (or. L 8), wo es darum geht, daß der Sprecher Apollodor in drei verschiedenen Demen Besitzungen hatte und von allen dreien für eine Sondersteuer (προεισφορά) vorgeschlagen worden war.

47 a 24 „von jedem“: Der Schluß ist korrupt, aber es kann im Zusammenhang nur gemeint sein, daß die Steuer aufgrund der neuen Art der Schätzung von jedem einzelnen, auf die eine oder andere Art, gezahlt wurde.

6. Die Bürger von Antissa (1347 a 25–31)

Die Geschichte der Stadt, die an der Nordwestküste von Lesbos lag, ist so weitgehend unbekannt, daß es für eine Datierung keine Anhaltspunkte gibt. Wartelle nennt zwar den Abfall von Athen im Peloponnesischen Krieg (428/27 v. Chr.; Thukydides III 18, 1; 28, 3), meint aber, daß in einer derart kritischen Situation radikalere Maßnahmen nötig gewesen seien.

47 a 26 „Dionysien": Zu dem allen Ioniern gemeinsamen dreitägigen Dionysosfest, den Anthesterien, siehe Walter Burkert, 1977, S. 358–364.

47 a 28 „überredete": Der Name des Ratgebers, Sosipolis, „Retter der Stadt", ist nur in der lateinischen Übersetzung überliefert.

47 a 29 „zu geloben": Die Stadt, die eine Opfergemeinschaft ist (Burkert, S. 385), verschuldete sich quasi bei der Gottheit. Riezler nennt das (S. 17) sehr schön „eine zinslose Zwangsanleihe auf ein Jahr bei Dionysos". Vgl. dazu den Vorschlag des Perikles zu Beginn des Peloponnesischen Krieges, bei den Tempelschätzen der Stadt für die Kriegführung eine Art Anleihe aufzunehmen (Thukydides I 13). Van Groningen fragt (S. 81 f.), wer denn im folgenden Jahr die doppelten Ausgaben habe aufbringen sollen, die Stadt oder die Träger der Leiturgien des Jahres, betont dann aber selbst, daß diese ‚neugierige' Frage den Sammler bestimmt nicht mehr, wahrscheinlich aber auch schon die Bürger von Antissa zunächst nicht interessiert habe, da sie nach der Parole „qui vivra, verra" lebten.

7. Die Lampsakener (1347 a 32–b 2)

Lampsakos, günstig an der Ostküste des Hellespont gelegen, war seit 479 v. Chr. mit Athen verbündet, nach der athenischen Niederlage in Sizilien (412/11 v. Chr.) fiel die Stadt ab, wurde aber sofort wieder zurückerobert (Thukydides VIII 62). Nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges stand die Stadt erst unter spartanischer Schutzherrschaft, wurde dann durch die Perser unterworfen und erst ab 362 v. Chr. wieder frei. Danach erlebte sie wechselhafte Schicksale bis zur Eroberung durch Alexander d. Großen, 334 v. Chr. Wartelle schlägt als Datierung des Ereignisses 410/409 v. Chr. vor, als die Athener mit ihrer gesamten Flotte nach Lampsakos fuhren und den glorreichen Sieg bei Kyzikos errangen. Für den Sammler und seine Leser war die Datierung gleichgültig; mit Riezler (S. 17) ist hier seitens der Stadt eine geschickte Ausnutzung einer gelegentlichen Monopolstellung, hervorgerufen durch die plötzliche große Nachfrage, zu sehen. Die Verkaufssteuer, um die es sich ja letztlich handelt, muß von der Besatzung der fremden Flotte getragen werden, belastet also die eigenen Bürger nicht.

47 a 32 „die Ankunft … erwarteten“: Gohlke und Armstrong gehen davon aus, daß es sich um feindliche Schiffe gehandelt habe, aber das ergibt keinen Sinn, weil feindliche Besatzungen sich kaum an festgesetzte Preise halten, wenn sie eine Stadt eingenommen haben. Es gibt zwar den Fall, daß ein Belagerer, hier Timotheos (Beispiel 23.c.), den Bürgern der belagerten Stadt die Erzeugnisse des Umlandes verkauft, aber daß eine angegriffene Stadt die Angreifer mit Lebensmitteln versorgt, ist absurd. Es muß sich um ein befreundetes, zumindest aber neutrales Flottenkontingent gehandelt haben, dessen zahlreiche Besatzung (allein rund 170 Ruderer pro Schiff, dazu die Krieger) sich unterwegs beköstigen mußte (vgl. dazu z. B. Xenophon, *Hellenika* II 1, 25). Nur so konnte die Stadt die Situation ausnutzen und überhöhte Preise verlangen.

47 a 33 „Medimnos“: Zu Maßen, Gewichten, Münzeinheiten und Preisen siehe Einleitung V, S. 368 ff.

Zur Festsetzung von Grundnahrungsmittelpreisen vgl. o. Beispiel 3.c. und u. 17. Zum Fehlen einer allgemeinen unbeschränkten Handelsfreiheit bei den Griechen Böckh, 1886, I, S. 66 f., besonders gut Johannes Hasebroek, 1928, passim, zu diesem Beispiel S. 164 und 167.

8. Die Herakleoten (1347 b 3–15)

Herakleia am Pontos war eine megarische Kolonie. Durch ihren günstigen Hafen erlangte die Stadt eine Vormachtstellung im Schwarzmeerhandel, welche sie im vorliegenden Beispiel offensichtlich ausnutzt.

Die Stadt, d. h. die Bürgerschaft, organisiert ein städtisches Marktmonopol für die Versorgung ihrer eigenen Soldaten (ob es sich um Söldner oder Bürger handelt, ist nicht klar, zum Söldnerwesen vgl. Beispiel 10), von denen sie konkurrenzlos Preise verlangen kann. Die von der Stadt zentral aufgekauften Lebensmittel werden den Soldaten nachgeschickt, was nach Böckh (1886, I, S. 356) allgemein üblich war. Dadurch nimmt sie vor Ort die Mittel für die Soldzahlungen wieder ein: ein Kreislauf, der zumindest so lange dauern kann, wie Waren vorhanden sind. Die Bezahlung der Kaufleute sollte dann wohl entweder aus dem Kriegsgewinn oder aus den regulären Einkünften der Stadt nach Beendigung des Krieges erfolgen. Vgl. auch Hasebroek, 1928, S. 160 und 168.

Nach Wartelle scheint eine so große Unternehmung nur möglich bei dem gemeinsamen Kampf der Städte Herakleia am Pontos und deren Tochterstadt Herakleia auf der Krim gegen Leukon, den König des bosporanischen Reiches auf der Krim, d. h. zwischen 389/388 v. Chr., dem Regierungsantritt Leukons, und 365 v. Chr., als Herakleia nach heftigen Bürgerkriegen in die Gewalt des Tyrannen Klearchos fiel.

Polyaen erwähnt Leukon in seinen *Strategemata* öfters, und zwar VI 9 (vier Beispiele) sowie V 44, 1, in Zusammenhang mit dem auch in Buch II (29) herangezogenen Memnon von Rhodos, der um 353 v. Chr. Lampsakos beherrschte (vgl. den Kommentar dort), und auch bei Aeneas Tacticus erscheint er in dessen Buch über die Städteverteidigung (*Poliorketika* V 2). Es scheint, als ob diese Persönlichkeiten eine besondere Fundgrube für Exemplasammler darstellten.

9. Die Lakedaimonier (1347 b 16–19)

Riezler sieht (S. 18) in diesem Beispiel eine reine Anekdote, die er in Zusammenhang bringt mit der Rückkehr der von Polykrates vertriebenen samischen Aristokraten (Herodot III 46); Schneider verweist (1907, S. 67 f.) auf die Vertreibung durch die samischen Demokraten 405 v. Chr. Wartelle erwägt eine Datierung in die Zeit nach der spartanischen Niederlage bei Knidos 394 v. Chr., als die Seemacht der Spartaner vernichtet war. Daß es sich im modernen Sinne um eine Anekdote handelt, also um eine charakterisierende Geschichte ohne historische Authentizität im Detail, ist durchaus möglich. Van Groningen, der eher dazu neigt, sie für authentisch zu halten, meint, auch Zweifler müßten zugeben: „se non è vero [...]". Der Sammler sah aber offenbar darin ein u. U. verwendbares Beispiel, dem man entnehmen konnte, wo bzw. wie überall gespart werden kann. Van Groningen überlegt ganz konkret (S. 88 f.), wie man sich eine Durchführung der Sparmaßnahme vorzustellen habe, und gelangt zu der sehr einleuchtenden Lösung, daß neben den Ausgaben für die Syssitien, die natürlich sehr leicht einzutreiben waren, jedem Kleros eine Steuer in Höhe des Betrags einer Tagesration auferlegt worden sei (vgl. den Kommentar zu I 1344 b 30 f. zur lakedaimonischen Art der Besitzbewahrung). Die Geschichte taucht in der Überlieferung häufiger auf, so bei Plutarch, *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 64 B, der, um die Bescheidenheit eines wirklichen Freundes zu illustrieren, die Geschichte der Ladekaimonier erzählt, die der Bevölkerung von Smyrna in einer Notlage Getreide schickten und den Dank dafür mit dem Hinweis abwehrten, es sei nichts Besonderes gewesen, sie und ihr Vieh hätten nur einen Tag gefastet und den Betrag gesammelt. Schlegel weist darauf hin (S. 36), daß eine Beziehung Spartas zu Smyrna gar nicht habe bestehen können, da diese Stadt bereits 575 v. Chr. zerstört worden und erst unter Lysimachos „wieder namhaft sei". „Vielleicht haben spätere Sammler die Verwechslung verschuldet, Plutarch benutzt viele Sammlungen." Schon Böckh fragte, ob es sich um eine Wiederholung gehandelt haben könnte oder nur eine von beiden Geschichten wahr sei, und Schneider entscheidet sich (S. 68) für Wiederholung, was dem konservativen Charakter der Spartaner angemessen sei. Vgl. aber auch Polyaen, *Strategemata* I 46, wonach Agis den Spartanern in einer Hungersnot vorschlägt, einen Tag zu fasten. Schlegel nimmt (S. 36) an, daß es sich

hier um den älteren Agis handele, von dessen Kämpfen in der Peloponnes Strabon VIII 365, berichtet. Ob erprobtes Mittel oder Wanderanekdote, muß offen bleiben, solange es keine systematischen Untersuchungen zu derartigen Phänomenen gibt.

10. Die Bürger von Chalkedon (1347 b 20–30)

Chalkedon ist die spätere Namensform der Stadt Kalchedon. Auf der asiatischen Seite des Bosporos gelegen, ist sie bei Demosthenes, or. L 5, *Gegen Polykles*, zusammen mit Byzanz und Kyzikos genannt als die Städte, die bei einem Getreidemangel Schiffe zwingen, ihre Häfen anzulaufen, vgl. o. zu 3.c.

Die Stadt übernimmt von ihren Bürgern und Metöken die Syle, d. h. das Recht auf den direkten Zugriff auf Schiffsladungen und Schiffe, wie er im griechischen Seehandel den Gläubigern zustand im Fall, daß das Seedarlehen nicht zurückgezahlt wurde. (Siehe dazu E. Ziebarth, *Beiträge zur Geschichte des Seeraubs und Seehandels im alten Griechenland*, Hamburg 1929, S. 67 f., wo auch das Beispiel der Chalkedonier direkt herangezogen wird, allerdings fragte man nach Ziebarth die *Söldner*, ob *deren Heimatstadt* einen Syle-Anspruch habe, was reines Mißverständnis sein muß. Siehe auch P. Millett, „Maritime loans and the structure of credit in fourth-century Athens", in: P. Garnsey/ K. Hopkins/C. R. Whittaker (Hg.), *Trade in the Ancient Economy*, London 1983, S. 36–52, und L. Casson, „New Light on Maritime Loans: P. Vindob G 40822", *Zeitschr. f. Papyrologie u. Epigraphik* 84, 1990, S. 195–205.) Im Krieg wurde dieses Recht von ganzen Staaten gegeneinander ausgeübt, und auch einzelnen Bürgern wird ein Kaperbrief erteilt. Mit den unter diesem Vorwand eingebrachten Mitteln können die Forderungen der Söldner ad hoc befriedigt und so die Sicherheit der Stadt gewährleistet werden. Danach kann die Stadt in Ruhe die rechtlichen Grundlagen der Einzelfälle prüfen und bei ungerechtfertigter Klageerhebung Entschädigung aus den laufenden Einnahmen zahlen. Ob und gegebenenfalls wie die Bürger und Metöken entschädigt wurden, interessierte den Sammler offenbar nicht mehr, wichtig war vor allem die Behebung der akuten Notlage. Schneider resümiert (S. 70): „Die Anekdote ist ein schöner Beleg einer von allen Seiten anfechtbaren, nur in der griechischen Polis möglichen Operation, die geeignet war, einer augenblicklichen Not vielleicht abzuhelfen, dabei aber der Stadt nach außen hin böse Verwicklungen, nach innen eine schwere Schädigung des Privatkredits zuziehen mußte." Der Sammler hat die Problematik offenbar nicht so gesehen. Für die Antike war sicherlich die Frage wichtiger, ob man die Machtposition hatte, derartige Maßnahmen durchzusetzen, vgl. o. zu Beispiel 3.c. Die moderne Sichtweise verkennt die antike Grundsituation. Eine Datierung ist unmöglich.

Zur Praxis, Handelsschiffe zum Anlaufen des eigenen Hafens zu zwingen, vgl. Beispiel 3.c. mit dem Kommentar. Zum Söldnerwesen, durch das die Städte immer wieder in bedrohliche Situationen gerieten (vgl. Beispiel 8,

27), siehe M. Bettalli, *I mercenari nel mondo greco. Dalle origini alla fine del V sec. a. C.*, Pisa 1995; L. A. Burckhardt, *Bürger und Soldaten*, Basel 1996; D. Whitehead, 1991, S. 105–112.

11. Die Kyzikener (1347 b 31–34)

Vgl. o. zu Herakleia und zu Byzanz, Beispiel 3.c. Aus Geldmangel verzichtet die Stadt auf die politisch sicherere Hinrichtung der unterlegenen Reichen und versucht, entweder an das von ihnen rechtzeitig beiseite gebrachte Geld heranzukommen (denn deren übriger Besitz war sowieso an die Stadt gefallen) oder von Verwandten oder Gastfreunden in anderen Städten Summen für den Freikauf zu erlangen. Vgl. die Beispiele 2, 20.d. und 28, bei denen es auch immer darum geht, an sonst unzugängliches, verborgenes Geld heranzukommen. Um diese Kunst bemühte sich laut Xenophon, *Anabasis* I 9, 19, bereits der ältere Kyros auch in Friedenszeiten: „Sah er je einen vortrefflichen, gerechten Verwalter (oikonomon), der das ihm unterstellte Land in gehörigen Stand setzte und die Steuerkraft erhöhte, so nahm er ihm nie etwas weg, sondern wies ihm immer noch mehr zu. Daher mühten sie sich gerne für ihn und erwarben sich zuversichtlich Besitz, und was einer besaß, verheimlichte er vor Kyros am allerwenigsten. Denn die unverhohlen Reichen beneidete er offensichtlich nicht, aber er versuchte, das Vermögen derer, die es verheimlichen wollten, in die Hand zu bekommen." (Übersetzung W. Müri) Siehe auch André Andreades, 1965, S. 178.

12. Die Bürger von Chios (1347 b 35–48 a 3)

Der Schluß ist nicht ganz eindeutig. Wartelle übersetzt: „jusqu' au moment où elle (die Stadt) serait en état de restituer également le capital". Der Sinn bleibt sich gleich. Es handelt sich um eine Art Zwangsanleihe der Stadt bei ihren Bürgern. Riezler weist (S. 19) mit Recht darauf hin, daß es sich bei den Gläubigern vor allem um reiche Bürger und Metöken gehandelt haben muß, so daß die Ärmeren kaum betroffen waren, aber seinem Schlußurteil, dies sei ein radikaler Eingriff in den Privatkredit, „dessen Bedingungen auf lange Zeit schwer unter ihm leiden mußten", vor allem, wenn auch noch nicht fällige Schulden eingetrieben worden seien, ist insofern nicht zuzustimmen, als es sich ja um einen von den Bürgern in einer Notlage gemeinsam gefaßten Beschluß handelte, der den Gläubigern sogar Zinsen auf ihr Darlehen zugestand. Die Haushaltspolitik griechischer Städte ist nicht mit den Kategorien moderner Staatswirtschaft zu begreifen. Was sich vielmehr aus den Beispielen ergibt, ist der Haushaltscharakter griechischer Poleis, die im Verständnis ihrer Bürger – zumindest auch – eine Gemeinschaft (koinonia) ist wie andere Wirtschaftsunternehmen mit mehreren Partnern. In diese Richtung weist auch die vom Sammler erwähnte Veröffentlichungspflicht von Schulden. Man muß allerdings darauf achten, daß die Maßnahmen die Reichen nicht zu sehr bela-

sten, weil das zu inneren Unruhen führen könnte, sagt jedenfalls Aeneas Tacticus, *Poliorketia* XIV 2.

13. Mausolos von Karien (1348 a 4–17)

Mausolos herrschte 377–353 v. Chr. quasi souverän als Tyrann in Karien, war aber rechtlich als Satrap dem Perserkönig untertan. Während der Satrapenaufstände verfolgte er eine geschickte Politik zwischen den Parteien, die es ihm erlaubte, sein Gebiet zu vergrößern. Auch „innenpolitisch" nutzte er offenkundig die Situation einer möglichen Bedrohung durch den Perserkönig höchst geschickt zur Stabilisierung seiner Machtposition aus. Sein Grabmal in Halikarnass zählte zu den Sieben Weltwundern.

Zu seiner Rechtsstellung im Perserreich vgl. P. Frei, „Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich", in: P. Frei/K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1984, S. 7–43, hier S. 12 f.; zum Verhältnis des Mausolos zu Mylasa: S. 35, Anmerkung 58.

a (1348 a 4–11)

Es geht weniger um einen finanziellen, als um einen psychologischen Trick, von denen sich in der Sammlung noch eine ganze Anzahl weiterer findet. Die Beispiele 2, 11, 15, 20.a., 20.d.; 23.b., 24.a., 25.a., 27, 30, 31, 33.b., 40 gehen alle in eine ähnliche Richtung, was in Einklang steht mit dem allgemein hohen Ansehen der List bei den Griechen. Dazu R. Zoepffel, „Die List bei den Griechen", siehe o. zu 45 b 10, S. 534.

Vgl. auch Xenophon, *Anabasis* I 3, 13, das gleiche Strategem, hier allerdings eingesetzt, um die Soldaten zum Weitermarschieren zu bewegen. Klearch beruft eine Versammlung ein und stellt es den Soldaten anheim, ob man Kyros weiter folgen oder abziehen solle. „Darauf traten sie vor, die einen aus eigenem Antrieb, um zu sagen, was ihre Meinung war, andere wieder von ihm angestiftet, um darzulegen, wie groß die Notlage wäre." Vgl. auch I 4, 13 ff., wo ein griechischer Söldnerführer seinen Soldaten vorschlägt, bei Kyros dadurch besonderes Ansehen und seine Dankbarkeit zu gewinnen, daß man als erste Gruppe den Euphrat überschreitet und durch sein Vorbild die übrigen Griechen zum Nachfolgen veranlaßt. Es handelt sich also um ein durchaus übliches Verfahren der Menschenbeeinflussung.

Wartelle vermutet, daß es sich um eine Art von passivem Widerstand handelte, wenn Mausolos mit den Tributzahlungen wartete, bis der König ihn dazu aufforderte, und datiert den Vorfall deshalb in das Jahr 364, als Mausolos Kontakte mit den aufständischen Satrapen und dem Spartanerkönig Agesilaos aufnahm.

Polyaen berichtet (VII 23, 1) eine ähnliche List des Mausolos: Unter dem Vorwand, der Perserkönig wolle ihn absetzen, sammelte er von seinen Freunden, die an der angestammten Herrschaft festhalten wollten, große Geldmit-

tel ein. Für E. v. Stern (1916, S. 431) ergibt der Vergleich „ein günstiges Vorurteil für die Schlichtheit der Anekdotensammlung, aus der Ps.-Aristoteles geschöpft hat". Vgl. Einleitung III, S. 223 f. Was an allen diesen Berichten Anekdote ist, was historische Wirklichkeit, läßt sich nicht mehr entscheiden; für den Sammler war es gleichgültig. Zum Problem des „anekdotischen Charakters" der Sammlung siehe Einleitung III, S. 223 f., Anm. 74, u. S. 227 f.

b (1348 a 11–17)

Mylassa war zwar in der Tat der Herkunftsort des Mausolos (vgl. Diodor XV 90), aber er verlegte (nach Armstrong: 367 v. Chr., nach E. Olshausen, *Der Kleine Pauly*, Bd. 3, s. v. Mylasa: um 360) seine Residenz nach Halikarnass. Wartelle datiert das Ereignis zwischen 364, dem Zeitpunkt, zu dem Mausolos sich dem Satrapenaufstand angeschlossen habe, und dessen Ende, 361 v. Chr., was mit der Datierung der Residenzverlegung bei Olshausen nicht übereinstimmt.

48 a 11 „eine Volksversammlung": Mylasa, eine karische Niederlassung aus archaischer Zeit, hatte den Ionischen Aufstand unterstützt und war zwischen 450/449 und 440/439 v. Chr. nach Ausweis der Tributquotenlisten Mitglied des Delisch-Attischen Seebunds. Wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem Samischen Aufstand (440/439 v. Chr.) kehrte die Stadt unter persische Herrschaft zurück, behielt aber offensichtlich ihre alte politische Ordnung im Inneren.

48 a 17 „die Gottheit": Es könnte sich um den Zeus Karios handeln, dessen Heiligtum in der Nähe der ursprünglichen karischen Siedlung lag (Herodot I 171, V 37 und 121; Strabon XIV 23, 659). Vgl. auch Xenophon, *Agesilaos* II 27, wo neben Mausolos auch Tachos erwähnt ist.

14. Kondalos (1348 a 18–34)

Kondalos ist sonst nicht weiter bekannt, er hatte Beispiel 14.d. zufolge Lykien unter sich, das Mausolos erst gegen Ende seiner Regierungszeit, nach 361 v. Chr., eroberte. Van Groningen vergleicht (S. 103) seine Position mit der des Kleomenes in Ägypten (Beispiel 33.a.).

a (1348 a 18–23)

48 a 18 f. „durch das Land zog": Vgl. Richard N. Frye, 1965, S. 114, zu Geschenken für den König.

48 a 23 „Viehertragssteuer": Vgl. o. Kapitel 1.4, 1346 a 3, wo die Epikarpia als fünfte Einkommensquelle der satrapischen Verwaltung angeführt ist. Vgl. auch Aristoteles, *Pol.* I 11, 1258 b 24: allgemein Einkünfte. Im Sinn von „the

profits on the full grown animals“ nach Liddell-Scott bei Antiphanes, Frg. 20, T. Kock, *CAF* II S. 12,. Die *Oikonomik*stelle übersetzen Liddell-Scott mit „tithe paid for the pasture of cattle“.

Hier geht es nicht um die Behebung einer aktuellen Notlage, sondern um eine ziemlich dreiste Gewinnvergrößerung, die aber der 1.7, 1346 a 21 f. erhobenen Forderung entspricht: aus der einstigen Geste eines Geschenks bzw. einer Erstlingsgabe (vgl. Herodot III 97, o. S. 545) wird für den Geber eine zusätzliche Belastung, für den Empfänger, der das Tier ja nicht aufzuziehen braucht, ein doppelter Gewinn. Nach van Groningen allerdings (S. 100) gingen die Überlegungen des Kondalos dahin, daß der Geber in der Zwischenzeit ja Vorteile, wie Milch, Wolle, Junge, von dem Tier gehabt habe, und wie eine Geldsumme Zinsen bringe, so hier eben das Tier, so daß es nicht ungerecht gewesen sei, die Steuer zu verlangen, obwohl es unsympathisch sei, daß Kondalos aus einem Geschenk eine Steueraffäre gemacht habe. Um dieses beurteilen zu können, müßte man wissen, wie lange Kondalos wartete, bis er das jeweilige Tier abholte. – Eine Illustration zu diesem Beispiel liefert Aelian in seinen *Varia Historia* (I 31, es folgen noch zwei weitere Beispiele über Geschenke an den Perserkönig): „Ein Brauch, der in Persien besonders gepflegt wird, ist folgender: Wenn der Großkönig durch Persien reist, bringen alle Perser, entsprechend ihrem Vermögen, ihm etwas zum Geschenk dar. Doch da die Perser Landwirtschaft betreiben und mit eigener Hand den Boden bebauen, bringen sie keine luxuriösen, nicht einmal allzu kostbare Gaben, sondern ein Rind, ein Schaf, andere Getreide oder auch Wein. Wenn der König auf seiner Reise vorbeikommt, legt ein jeder ihm diese Gaben vor, die als Geschenk bezeichnet und von ihm als solches angenommen werden. Wer aber noch ärmlicher lebt, bringt Milch, Datteln, Käse und Früchte, wie sie die Jahreszeit bietet, und andere Erstlingsgaben, die ihr Land trägt.“ (Übersetzung Hadwig Helms) Die Satrapen und ihre Vertreter scheinen diese Sitte dann als Vertreter des Königs übernommen zu haben; vgl. U. Wilcken, *Ostraka* I, S. 389, wonach in Ägypten die Bevölkerung, wenigstens in der Ptolemäer- und Römerzeit, zu derartigen Geschenken und Wegabgaben (ὅδια) für die Beamten geradezu verpflichtet war. Vgl. auch Ch. Tulpin, „The Administration of the Achaemenid Empire“, S. 143, sowie Josef Wiesehöfer, 1993, S. 98 ff. Es wäre sehr erhellend zu wissen, was noch einen Autor wie Aelian so daran interessierte, daß er die Geschichte in seine Sammlung aufnahm.

b (1348 a 23–25)

48 a 25 „staatliche Einkünfte“ – Die Maßnahme entspricht dem Vorgehen des Hippias in Beispiel 4.a. Zu den Königsstraßen siehe auch Richard N. Frye, 1965, S. 102 f. Es ist wieder das Wort Epikarpia gebraucht, das gerade vorher und in 1346 a 3 auf die Einkünfte aus der Viehzucht beschränkt gebraucht ist. Der Text ist unsicher, der Sinn aber klar, zumal bei Aristoteles

selbst das Wort in allgemeinerem Sinn vorkommt (vgl. o.). Die Frage ist, ob beide Beispiele derselben Vorlage entnommen sind. Zum Problem der Umformulierung durch den Sammler siehe Einleitung III, S. 230 f.

c (1348 a 25–28)

48 a 26 „Torzoll“ – Wartelle übersetzt: „pour porter le corps hors de la ville“. Es ist aber doch wohl eher an ein Militärlager zu denken als an eine Garnison in einer Bürgerstadt. Unklar bleibt allerdings, wer den Torzoll bezahlte.

48 a 28 „darüber täuschen“: Durch Fälschung des Todesdatums konnten die Feldherrn, denen die Mittel für die Soldaten übergeben wurden (vgl. Beispiel 16.b. und 40), länger Sold oder Proviant einnehmen.

d (1348 a 28–34)

48 a 30 „Perücken“: Armstrong übersetzt „forelocks for his horses“, worin ihm Natali folgt. Die anderen Übersetzer lassen es offen, für wen die Perükken, die bei den Persern besonders bei Frauen beliebt gewesen sein sollen, angeblich bestimmt waren.

Bei diesem Beispiel ist offen, ob Kondalos im Interesse des Mausolos handelte oder sich selbst bereicherte. Ch. Tulpin, „The Administration of the Achaemenid Empire“, S. 146, spricht hier von Kopfsteuer, vgl. o. zu 46 a 4. Böckh (1886, I, S. 371) verwies auf die bei Barbaren sowieso übliche Kopfsteuer, die hier in abgeänderter Weise eingetrieben worden sei.

Die übrigen Beispiele entsprechen alle der Forderung, die in Kapitel 1.7, 1346 a 21 f., erhoben wird: neue Einkünfte zu schaffen, alte zu vergrößern. Ob Betrug/List dabei im Spiel ist, interessiert nicht weiter. Kurt Riezler hält die erste und vierte Maßregel für wertlose Anekdoten, „in denen sich keine Beigabe von praktischem Wert, sondern bloß die Freude am Absonderlichen“ ausdrücke, eine Einschätzung, die den antiken Lebensverhältnissen sicher nicht gerecht wird.

15. Aristoteles von Rhodos (1348 a 35–b 16)

Die Persönlichkeit ist sonst nicht weiter bekannt. Wartelle, der eine chronologische Anordnung der Beispiele für gegeben hält, möchte die Ereignisse in die Zeit um 360 v. Chr. legen, als Mausolos (vgl. o. Beispiel 13) nach den Satrapenaufständen mit verschiedenen ionischen Städten in Konflikt geriet. Aristoteles könnte dann (eine Art) Statthalter des Mausolos gewesen sein. Armstrong sieht in ihm eine Person, die im Prokloskommentar zu Platons *Timaios* genannt ist und erwähnt eine Münze aus Phokaia mit seinem Namen, beides ohne Beleg.

a (1348 a 35–b 9)

Das Beispiel ist eindeutig und erinnert entfernt an Beispiel 13.a.: Unter der Vorspiegelung falscher Tatsachen und mit geschickter Ausnutzung der jeweiligen psychologischen Motivation entlockt man anderen Leuten Gelder, wobei hier deren Hoffnung auf Sieg, dort ihr Ehr- bzw. Schamgefühl instrumentalisiert wird. Diese Konstellation taucht immer wieder auf. In diesem Fall wird betont, daß trotz des Betrugs, der im Spiel ist, alle Betroffenen letztlich von den Maßnahmen profitieren.

b (1348 b 9–16)

Der Text ist sehr schlecht überliefert und vielfach emendiert worden. Der Sinn ist aber im allgemeinen klar: Durch Manipulationen in der Rechtsprechung in einer für die Betroffenen mißlichen Lage, die sie zu Konzessionen bereit macht, nimmt Aristoteles Geld ein. Zur Situation vgl. Lysias, or. XVII 3, wo es heißt, daß während des Krieges keine Prozesse durchgeführt wurden (οὐκ ἦσαν δίκαι). Eine ausführliche Darstellung der einzelnen Schritte findet sich bei van Groningen, S. 110 f. Die Einzelheiten müssen aus dem griechischen Prozeßrecht heraus erklärt werden, das aber nicht in allen Städten gleich gewesen sein muß.

48 b 13 „Sukkumbenzgeld“: griechisch Parabolion bzw. Parabolon (dazu und zu ἐκκλήτους siehe Pollux VIII 63), nach *Grimms Wörterbuch*, Bd. XX, Sp. 1040: Unterliegungs- oder Verlustgeld. Eine Summe, die bei Appellationen vor Prozeßbeginn hinterlegt werden mußte und verloren ging, wenn zu Unrecht Klage erhoben worden war. Siehe dazu Böckh, 1886, I, S. 430–439, und André Andreades, 1965, S. 177 f.

48 b 15 „von beiden Parteien“: Hier kann es sich nur um Bestechungsgelder handeln. Armstrong verweist auf den Übersetzungsvorschlag von Walford: „and by taking bribes from each party through the instrumentality of the other“.

16. Die Bürger von Klazomenai (1348 b 17–32)

a (1348 b 17–22)

In diesem Fall geht es wieder deutlich um eine akute Notsituation. Um ihrer Aufgabe der Versorgung der Bürger mit Getreide, das auch hier importiert werden muß (vgl. Beispiel 3.c.), gerecht werden zu können, beschließt die Gemeinde eine Zwangsanleihe auf Ölvorräte bei ihren Bürgern. Sobald das Getreide in der Stadt ist, kommen die benötigten Mittel durch den Verkauf wieder ein. Riezler nennt das (S. 21) „eine Zwangsanleihe zu produktiven Zwecken einer Handelsunternehmung“ und verweist auf S. 57 ff., wo er zu

dem Fazit gelangt: „Die Zwangsanleihe scheint die Hauptform des inneren Kredits gewesen zu sein", was dem Selbstverständnis griechischer Bürgergemeinschaften nicht ganz gerecht wird. Riezler (S. 55) und Schneider (1907, S. 78) diskutieren die Frage, ob das Öl den Getreidehändlern als Bezahlung direkt gegeben worden sei oder nur eine Gewähr für die Zahlungsfähigkeit der Stadt darstellte, ohne eindeutiges Ergebnis. Auch van Groningen setzt sich (S. 112 ff.) ausführlich mit den verschiedenen Theorien zu den geldwirtschaftlichen Einzelheiten der Formulierung *der Wert des Öls diente ihnen als Garantie* auseinander, rekonstruiert die Einzelschritte des städtischen Vorgehens und gelangt zu der Übersetzung „et de là il leur vint du blé, pour l'achat duquel l'huile fut donnée en gage".

b (1348 b 22–32)

Der Text ist unsicher und wurde verschieden emendiert und dementsprechend verschieden übersetzt. Ich habe mich Wartelle angeschlossen, dessen Deutung der Manipulation mir am realistischsten zu sein scheint. Es handelt sich um verschiedene Maßnahmen: Zunächst werden die Reichen mit einer progressiven Zwangsanleihe belegt. Dann prägt die Stadt eine Art Notgeld zum innerstädtischen Gebrauch zur Überbrückung der Krise. Schließlich kann sie die durch Auszahlung der Söldnerführer eingesparten Zinsen zur Tilgung der Schuld bei ihren Bürgern einsetzen, wofür sie sich aber, im Gegensatz zu vorher, wo seitens der Söldner und deren Feldherrn Gefahr drohte, Zeit lassen kann. Daß es sich bei den im Text zuletzt genannten Zinsen um den reichen Bürgern geschuldete handeln soll, wie Gohlke, Armstrong und Natali annehmen, scheint mir verfehlt, denn wie wäre dann die Grundschuld getilgt worden? Auch Riezler meint (S. 21), das Eisengeld sei nicht verzinst, sondern mit den früher an die Feldherrn als Zinsen gezahlten vier Talenten eingelöst worden, und zwar im Laufe von fünf Jahren. „Auch der Einlösungsmodus ist festgelegt. Jeder Inhaber von Eisengeld erhält jährlich ein Fünftel des Betrags, den er in Händen hat, in Silber eingelöst." Zu Riezlers Auseinandersetzung mit Böckhs Erklärungsvorschlag (1886, I, S. 689 f.) ebd., Schneider läßt die Frage nach Abwägung aller Argumente schließlich doch offen (S. 79 f.). Vgl. auch van Groningen (S. 117 f.), der auf die Beispiele 20.c. (Dionysios) und 23.a. (Timotheos) als prinzipiell gleichartig verweist. Er hält es zwar für möglich, daß die Stadt das Eisen nach und nach wieder in Silber eingetauscht hat, wahrscheinlicher aber dünkt ihn, daß dies leider nicht oder nur zu einem sehr geringen Teil geschah.

Wartelle (S. 57) datiert beide Beispiele um 360 v. Chr., weil zu dieser Zeit die inneren Unruhen in Ägypten Produktion und Export von Getreide erschwert hätten und die ständigen Kriege am Hellespont und in dessen Umgebung den Handel behindert hätten. Er räumt allerdings selbst ein, daß die Verhältnisse im gesamten 4. Jahrhundert so instabil waren, daß eine genauere

Datierung unmöglich ist. Riezler (S. 22) dagegen sieht in der Existenz des Söldnerheeres ein Datierungsindiz für die Zeit vor 387 v. Chr., weil unter der Perserherrschaft das Halten von Söldnern unwahrscheinlich sei. Zum Söldnerproblem vgl. die Beispiele 8 (falls es sich um Söldner handelt), 10 (hier Literatur dazu) und 27.

17. Die Bürger von Selybria (1348 b 33–49 a 2)

Die gebräuchliche Namensform der Stadt lautet Selymbria. I. Bekker hat in seiner Ausgabe, obwohl in einer Handschrift die richtige Schreibweise vorliegt, die Form Selybrianer beibehalten, und Armstrong hat sich dem angeschlossen. Ob es sich im griechischen Text um eine sprachliche Variante oder einen Abschreibfehler, aus welcher Zeit auch immer, handelt, ist nicht klar.

Wieder ist der Text lückenhaft und unsicher, der Sinn zumindest für die Ausgangssituation aber klar: Zur Behebung einer finanziellen Notlage der Gesamtstadt hebt sie – ausnahmsweise – ein früher, während einer Hungersnot erlassenes Ausfuhrverbot auf. Derartige Ausfuhrverbote sind auch anderweitig belegt, z. B. für Athen unter Solon (Plutarch, *Solon* 24, 1). Schneider (S. 81) hält es allerdings für äußerst unwahrscheinlich, daß in einer Stadt am Pontos, der Kornkammer Griechenlands, ein dauerndes Getreideausfuhrverbot bestanden haben könnte, und versteht deshalb, dieses Verbot habe nur gegolten, wenn *anderswo* ein Getreidemangel eingetreten sei, gleichzeitig müsse allerdings auch im Innern der Stadt Mangel geherrscht haben. Eine trotz der von Schneider vorgebrachten Argumente doch wohl etwas zu komplizierte Deutung des Textes, der sich viel einfacher verstehen läßt, wenn man annimmt, daß das alte Ausfuhrverbot in einer Sondersituation beschlossen und später nicht aufgehoben worden war. Nachdem die Stadt als quasi Unternehmerin das in der Stadt über den Eigenbedarf hinaus vorhandene Getreide zum üblichen Preis aufgekauft hat, verkauft sie es zu einem „günstigen", d. h. natürlich höheren, aber für jene noch tragbaren Preis an exportwillige Kaufleute. So auch van Groningen, S. 119 f. Nach Riezler (S. 22) setzt sich die Stadt damit in den Besitz eines Teils der Gewinnrate der Getreidehändler, und er nennt das einen wucherhaften Aufkauf, „dessen Bedingungen sich der Staat selbst durch die Gesetzgebung günstig gestaltet", wobei er allerdings übersieht, daß es vorher die Möglichkeit zum Export ja gar nicht gab und daß andererseits die beschließenden Bürger selbst „der Staat" sind. Zur Festsetzung des Getreidepreises durch die Stadt vgl. Beispiel 7. – Gohlke vertritt die Ansicht, der Export sei nicht den eigenen Bürgern freigegeben worden, die ja von ihrem Vorrat nichts mehr verkaufen konnten, sondern den fremden Einkäufern, denen gegenüber bisher die einheimischen Verkäufer sich gegenseitig unterboten hätten. Er übersieht, daß es um den Export des von der Stadt aufgekauften Getreides geht, mit dem, wer wollte, an anderen Orten Geschäfte machen konnte. Wenn Wartelle andererseits annimmt, die

Stadt habe in der hier geschilderten Situation von einer Hungersnot profitiert, um sich das Monopol des Getreideverkaufs und -exports zu verschaffen, übersieht er, daß die Hungersnot ja gerade nicht in Selymbria herrschte.

18. Die Bürger von Abydos (1349 a 3–8)

Hier werden den Metöken einfach nur besonders gute Bedingungen geboten, um sie zu Darlehen zu bewegen, d. h. man schafft Anreize. Die alten Gläubiger waren die Mitbürger und Metöken (so Schneider, S. 83, gegen Riezler, S. 93, der nur an die Mitbürger denkt), die in der extremen Notsituation eines Bürgerkriegs durch Volksbeschluß auf das ihnen eigentlich zustehende Rückzahlungsrecht an erster Stelle verzichteten. Insofern ist Riezlers harsche Kritik an diesem „radikalen Eingriff des Staates in alle Schuldverhältnisse" und seine Vermutung, daß die neuen Gläubiger „nun ihrerseits das gleiche befürchtend, sich dieses Risiko durch erhöhten Zins werden haben bezahlen lassen" (S. 23), den antiken Verhältnissen wiederum nicht angemessen. – Wartelle (S. 58) hält es für möglich, daß der erwähnte Aufstand mit den Kämpfen, die der Machtübernahme in Abydos durch den Tyrannen Iphiadas vorausgingen, in Zusammenhang steht, so daß eine Datierung um 360 v. Chr. in Frage käme.

19. Die Bürger von Ephesos (1349 a 9–13)

Im Fall des Goldschmucks handelt es sich um eine Zwangsanleihe, vgl. „Gold gab ich für Eisen". Man könnte auch an eine Art Luxusgesetz denken, so wie bei den Römern in der Notzeit von 215 v. Chr. durch die Lex Oppia der Goldschmuck der Frauen auf eine halbe Unze (13,5 g) begrenzt wurde, eine Maßnahme, die sich auf die Dauer allerdings nicht durchsetzen ließ (Livius, 34, 1, 3; vgl. Plutarch, *Cato maior* 8, und Valerius Maximus IX, 1, 3). Der weitere Text ist nicht ganz eindeutig. Mir scheint es am einleuchtendsten, daß die Säulen, je nach ihrer Position am Tempel, verschieden hoch eingeschätzt wurden, die am besten sichtbaren am höchsten, weil der Beitrag des Spenders dann am augenfälligsten und der Ruhm am größten war. Gohlke meint, daß nur einige Säulen zu dem genannten Zweck geschätzt wurden, was sich trifft mit der Überlegung Otto Schlegels (1909, S. 46), der auf die Parallelüberlieferung bei Strabon (XIV 1, 22) hinweist, derzufolge nur die vom Feuer verschont gebliebenen alten Säulen, die zum Neubau des Tempels wiederverwendet wurden, hier gemeint seien (vgl. van Groningen, S. 123). Die anderen Übersetzer gehen davon aus, daß alle Säulen gleich hoch bewertet wurden. – Vgl. Beispiel 2 und 5. Der zu den sieben Weltwundern zählende Artemistempel von Ephesos wurde 356 v. Chr. durch einen Mann namens Herostrat, der nach eigener Aussage aus Ruhmsucht gehandelt hatte, angezündet und vernichtet. Siehe A. Bammer, *Das Heiligtum der Artemis von Ephesos*, Graz 1984.

20. Dionysios I. von Syrakus (1349 a 14–50 a 5; vgl. Beispiel 41)

Dionysios I., Tyrann von Syrakus, ca. 430–367 v. Chr., begründete, auch unter geschickter Ausnutzung der Bedrohung der sizilischen Griechen durch die Karthager, die längste und mächtigste Tyrannis der Antike. Sein Ansehen als „listenreicher" Politiker war, abgesehen von grundsätzlicher Ablehnung des Tyrannen an sich, ausgesprochen groß, und es ist kein Zufall, daß sich auch bei Polyaen von Dionysios besonders viele Beispiele finden (V 2, 1–22). Das kann allerdings auch mit dem Ansehen seines „Hofhistorikers", Philistos von Syrakus, zusammenhängen. Jedenfalls äußert sich noch Cicero seinem Bruder gegenüber, der offenbar ein Geschichtswerk verfassen wollte (*ad Q. fr.* II 12, 4), sowohl über Philistos, den er „fast einen Thukydides im Kleinen" nennt, als auch über Dionysios, der ein „gerissener Fuchs" (veterator magnus) gewesen sei, anerkennend. Diese Charakterisierung des Tyrannen beruhte auf dem zweiten Teil des Geschichtswerks des Philistos, in dem dieser die Herrschaft des Dionysios als dessen engster Mitarbeiter und Vertrauter (philos/φίλος) schilderte (perfamiliaris Philisto Dionysius). Offenbar hatte der Historiker die gerissene Skrupellosigkeit, mit der Dionysios in seinem politischen Handeln vorging, durchaus nicht verschwiegen, was selbst einen Cicero fesselte. (Vgl. *De natura deorum* III 34, 83 f. und *Tusculanen* V 20, 57 ff.: „im Handeln energisch und sorgfältig, doch seiner Natur nach bösartig und ungerecht". Hier finden sich auch die Geschichten über das Damokles-Schwert und das Attentat des Pythagoreers Damon.) Siehe R. Zoepffel, *Untersuchungen zum Geschichtswerk des Philistos von Syrakus*, Diss. Freiburg 1965, S. 39 f. Wenn gerade über Dionysios I. eine Fülle von Geschichten (Anekdoten?) im Umlauf waren, so hängt das also einerseits wohl mit dieser Überlieferungslage zusammen, andererseits war gerade im Umkreis Platons durch dessen Kontakte zu Dion (siehe Kommentar zu I 1344 b 35) und Dionysios II., dem Sohn und Nachfolger, die mündliche Tradition besonders lebendig. Die Historizität der Beispiele darf also nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden. Siehe dazu auch R. Zoepffel, „Le fonti scritte su Dionigi I di Siracusa", in: *La monetazione dell' età dionigiana*, Atti dell' VIII Convegno del Centro Internazionale di Studi Numismatici, Napoli 29 maggio–1 giugno 1983, Roma 1993, S. 39–56.

Literatur: H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967, S. 222–260; B. Caven, *Dionysius I. War-Lord of Sicily*, New Haven/London 1990; K. F. Stroheker, *Dionysios I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus*, Wiesbaden 1958.

a (1349 a 14–24)

49 a 15 „Volksversammlung": Der Tyrann behält die demokratischen Formen bei, was die Akzeptanz seiner Handlungen natürlich bis zu einem ge-

wissen Grade erhöht; siehe Stroheker, S. 150 ff. Die Manipulationen der Bürger werden dadurch auch für Nicht-Tyrannen interessant.

49 a 15 „Demeter“: vom Namen her eine Muttergottheit, die eng mit dem Getreide verbunden war und deshalb auch im getreidereichen Sizilien besonders verehrt wurde. Siehe Walter Burkert, 1977, S. 247–251. In Syrakus gab es einen berühmten Demetertempel, den Gelon nach dem Sieg bei Himera (480 v. Chr., vgl. Diodor XI 26; Plutarch, *Dion* 56) gebaut hatte; um diesen Tempel wird es sich gehandelt haben. Siehe D. White, „Demeter's Sicilian Cult as a Political Instrument“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 5, 1964, S. 261–279. In diesem Heiligtum ließ man mögliche Staatsfeinde ihre Loyalität beschwören (Plutarch, *Dion* 57, Diodor XIX 5, 4; Burkert, 1977, S. 288 f.). Er wurde 396 v. Chr. bei der Belagerung durch die Karthager erobert und geplündert, woraufhin eine Seuche das karthagische Heer heimsuchte und zur Aufhebung der Belagerung zwang (Diodor XIV 63). Dionysios wird hieran angeknüpft haben. Unter Umständen hat er auch – obwohl dafür keine Belege überliefert sind – die Priesterschaft für sich beansprucht, um seine Herrschaft zu legitimieren. Auch Agathokles stellte seine Afrikaunternehmung unter den Schutz von Demeter und Kore (D. White, S. 192 f.).

49 a 15 „erschienen“: Siehe F. Pfister, s. v. Epiphanie, *RE* Suppl. IV, 1924, Sp. 277–323; Burkert, 1977, S. 288–290. Epiphanien, im Traum wie im Wachzustand, sind aus der griechischen Geschichte häufig überliefert, u. a. auch besonders häufig von Demeter (z. B. schon im homerischen Demeter-Hymnos; siehe auch Pausanias I 13, 8 f.; II 21, 4: Demeter beim Tod des Pyrrhos in Argos). Timoleon nannte eines der Schiffe, mit denen er nach Sizilien fuhr, „Demeter und Kore“, weil die Göttinnen der Demeterpriesterin von Syrakus im Traum erschienen waren und gesagt hatten, sie würden mit Timoleon nach Sizilien gehen (Diodor XVI, 66, 4/5; Plutarch, *Timoleon* 8; vgl. E. Sjögvist, „Timoleonte e Morgantina“, *Kokalos* 4, 1958, S. 107–118, bes. 110 f.). Die Tempelarchive pflegten Berichte über Epiphanien ihrer Gottheit aufzuzeichnen (Pfister, Sp. 298 ff.: die Tempelchronik von Lindos und hellenistische Inschriften). Einen sehr schönen Beleg für eine Weihung im Zusammenhang mit einer Traumvision liefert ein Pfeilerrelief von der Agora in Athen (Agora Museum, Inv. I 7396; vgl. Katalog der Ausstellung „Die griechische Klassik. Idee oder Wirklichkeit“, Mainz 2002, Kat. Nr. 92, Abb. S. 194), das der Schuster Dionysios, wohl im zweiten Viertel des 4. Jahrhunderts v. Chr., dem Heros Kallistephanos geweiht hat, mit einer Abbildung aus seiner Schusterwerkstatt und der Inschrift: „Schlafend sah Dionysios eine göttliche Vision, so schmückt er den Heros und die Kinder des Kallistephanos; so gib du als Gegengabe dafür Wohlstand und glückliche Gesundheit.“ Die Tatsache, daß Kallistephanos ein Beiname der Demeter war, läßt aber wohl keine wei-

teren Schlüsse zu. Epiphanien von Göttern werden auch sonst durchaus im politischen Handeln zu Hilfe genommen. Nach Herodot (I 65), der sich darüber lustig macht, ließ sich Peisistratos von einer als Athena verkleideten Frau in die Stadt führen und wurde so als von der Göttin selbst zum Tyrannen erhoben von den Bürgern aufgenommen. Bei Polyaen gibt es verschiedene Beispiele dafür (I 41, 1; II 31, 4; VIII 59, siehe auch gleich u.), besonders gut vergleichbar das Beispiel des Jason von Pherai (VI 1, 3): „Nachdem Jason einen Krieg siegreich beendigt hatte, sagte er zu seiner Mutter, es sei ganz offenbar, daß die Dioskuren ihm im Kampfe Beistand geleistet hätten. Er habe das Gelübde getan, wenn er siegen würde, den Göttern ein Mahl zu halten, und er habe zu demselben die Heerführer, Flottenführer und Hauptleute und überhaupt alle, die einen Rang bekleiden, eingeladen. Die Mutter glaubte ihm und schickte ihm alle kostbaren Gerätschaften von Gold und Silber, Becher, Mischkessel, Tische, die sie besaß. Nachdem er so in den Besitz vieler Schätze gekommen war, bezahlte er davon seinen Soldaten die Löhnung.“ (Übersetzung W. H. Blume) Eine ganze Reihe weiterer Beispiele von „spontanen Manifestationen“ von Heroen findet sich bei Burkert, 1977, S. 317 ff. Nach Polyaen (II 3, 8) soll z. B. Epaminondas die Thebaner dadurch erfolgreich ermutigt haben, daß er einen unbekannten Mann veranlaßt habe, mit einem Kranz und Binden geschmückt dem ersten ihm begegnenden Thebaner zu sagen, Trophonios habe ihm aufgetragen, den Thebanern zu sagen, er werde denjenigen den Sieg geben, die den Kampf begönnen. Und der Messenier Aristomenes soll sogar (II 31, 3) den Spartanern, die außerhalb der Stadt ein allgemeines Fest feierten, selbst zusammen mit einem Freund als Dioskuren verkleidet „erschienen“ sein und unter den daraufhin noch fröhlicher Feiernden ein großes Blutbad angerichtet haben. Spezialliteratur über Göttererscheinungen bei den Griechen ist mir nicht bekannt, aber schon in den homerischen Epen erscheinen die Götter ihren Schützlingen, und die Selbstverständlichkeit, mit der hier davon die Rede ist, deutet darauf hin, daß es nichts allzu Außergewöhnliches gewesen sein kann, zumal das Ziel der Beeinflussung der Bürger sonst kaum hätte erreicht werden können. Nach Pfister (Sp. 313) erhob sich nur äußerst selten Kritik an der Möglichkeit einer Epiphanie. Die Einberufung der Volksversammlung diente Dionysios so auch über den Schein der Aufrechterhaltung demokratischer Formen hinaus zur Erreichung seiner Ziele, eröffnete sie doch die Möglichkeit zur Psychagogie, deren Bedeutung die Rhetorik seit langem kannte und deren Beherrschung wohl keine unwichtige Grundlage für die Herrschaft des Dionysios war (vgl. Plutarch, *Aussprüche von Königen und Feldherrn* 175 C/D).

49 a 18 f. „Zorn von Seiten der Göttin“: Mit diesem Hinweis auf den Götterzorn (vgl. *Il.* XXII 358; *Od.* XI 73; in Prosa selten, siehe aber Platon, *Phaidros*

244 d) übt Dionysios starken religiösen Druck aus, den er durch die Androhung einer Verfolgung als Tempelraub, Hierosylie, bei Nichtbefolgung seines Gebotes noch verstärkt.

49 a 20 „Tempelraub“: Darauf stand die Todesstrafe; vgl. Platon, *Gesetze* IX 854 c; Aristoteles, *Pol.* V 4, 1304 a f., wo ebenfalls ein betrügerisches Vorgehen geschildert ist, sowie *Rhet.* I 7, 1303 b 33 und 13, 1374 a 4, über Beraubung von Tempeln. S. Thalheim, s. v. Ἱεροσυλίας γραφή, *RE* VIII 2, 1913, Sp. 1589 f. Bei Xenophon (*Hellenika* I 7, 22) werden die Hierosylen mit den Verrätern zusammengestellt, bei einer Verurteilung war ihnen eine Bestattung in heimischer Erde versagt. Der Begriff wurde in Griechenland sehr weit gefaßt und fand auf jede Art von Schädigung eines Heiligtums Anwendung.

49 a 21 „opferte er der Göttin“: Das Opfer des Dionysios an Demeter ist keine „Frivolität“, wie man gemeint hat, sondern Brauch nach der Epiphanie eines Gottes. In der *Odyssee* (XVI 179 ff.) verspricht Telemachos, als er seinen von der Göttin Athena verwandelten Vater erblickt, ein Opfer, falls dieser ein Gott sei. Siehe dazu auch Pfister (vgl. o., Sp. 297). Und Anleihen an den Tempelschatz sind in Kriegszeiten auch nichts Ungewöhnliches (vgl. Thukydides II 13, 4 f.; Scholion zu Aristophanes, *Frösche*, Vers 720; Philipp August Böckh, 1886, II, S. 131 ff.). Die Maßnahme läuft also nicht, wie Schlegel (S. 51) meint, „auf einen Tempelraub hinaus“, sondern ist legitim. Die List bestand vielmehr darin, den Tempelschatz zunächst aufzufüllen, ehe die Anleihe unternommen wurde.

Im ersten Schritt handelt es sich um eine religiös verbrämte Zwangsabgabe seitens der Frauen (van Groningen verweist wegen der gleichartigen Ausnutzung der religiösen Gefühle der Bevölkerung auf Beispiel 4.d.), im zweiten seitens Dionysios’ um eine (Zwangs)Anleihe bei einer Gottheit (vgl. Beispiel 6) und im dritten um eine Luxussteuer. H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, S. 239 f., hält zwar die Beispiele über Dionysios insgesamt für anekdotenhaft, aber eine Ablieferung des Schmucks der Frauen und mehrfache Inanspruchnahme der Tempelschätze für durchaus möglich. Ein unbezweifelbar historisches Beispiel für derartige Sonderabgaben liefert eine Inschrift aus Teos (S. Sakin, „Piratenüberfall auf Teos“, *EA* 23, 1994, S. 1–40, zu datieren auf die Jahre 205/202 v. Chr.): Um die nach einem Überfall auf die Stadt von den Piraten verlangten Tributzahlungen leisten zu können, beschließt die Volksversammlung neben Geldspenden der Bürger auch die Ablieferung von wertvollen Kleidungsstücken und Schmuckgegenständen.

Riezler hält die erste Maßnahme des Dionysios für anekdotisch und spricht (1907, S. 23) dann, mit Hinweis auf die Ephesier (Beispiel 19) von einer Zwangsanleihe, was nicht ganz exakt ist, insofern die Ephesier eine Anleihe

bei den Frauen aufgenommen hatten, Dionysios dagegen die Frauen bzw. deren Männer zur Abgabe veranlaßt hat. Eine Anleihe nahm er nur bei der Gottheit auf. Die Klarheit der Formulierung bei diesem Beispiel, das er als reinen „Witz" erklärt, bringt Riezler zu der Schlußfolgerung, das Interesse des Epitomators (zur Verwendung dieses Begriffs bei Riezler siehe Einleitung III, S. 221 f.) sei also kein praktisches gewesen, weil er die praktischen Maßregeln bis zur Unverständlichkeit kürze, die witzigen aber breit erzähle. Das berechtige zu der Annahme, diejenigen Beispiele der Quelle, die der Epitomator wahrscheinlicherweise ausgelassen habe, seien praktisch gemeint gewesen und keine Anekdoten. Bedenkt man aber, daß Dionysios seine Herrschaft vor allem auf die unteren Bevölkerungsschichten stützte und die Spannungen zwischen diesen und den Reichen ausnutzte (K. F. Stroheker, *Dionysios I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus*, S. 151), so erscheint es sehr gut möglich, daß er die viel elementarere Religiosität der Massen bei einer Maßnahme ausnutzte, die sowieso nur die Reichen betraf. Vgl. auch die Beispiele 13.b. und 33.b., wo Kleomenes die religiösen Gefühle ägyptischer Priester ausnutzt.

b (1349 a 24–32)

49 a 26 „verraten": Dionysios behauptet, Bürger einer anderen Stadt hätten ihm deren Auslieferung angeboten, so daß der dafür notwendige Aufwand als erfolgversprechende „Investition" gelten konnte. In einem ersten Schritt gaukelt Dionysios den Bürgern also baldigen sicheren Gewinn vor, um sie zur Zahlung dieser Sondersteuer bereit zu machen, die van Groningen (S. 127) mit der Einzahlung eines Kapitalanteils jedes Bürgers zu einer gemeinsamen Unternehmung mit erwartbar hoher Rendite vergleicht. In einem zweiten greift er zu einer „vertrauensbildenden Maßnahme", die es erlaubt, die Forderungen heraufzusetzen. Der Flottenbau allein hätte demnach keine Zustimmung bei den Bürgern gefunden, denn das Risiko ist hier größer, der Gewinn aber ungewiß, so daß die Interessen von Tyrann und Bürgern sich nicht mehr decken. Vgl. B. Caven, *Dionysius I. War-Lord of Sicily*, S. 161 ff. zu dieser Stelle und zu den Finanzen des Dionysios allgemein. Sehr zu Recht betont Caven den „Hand-in-den-Mund-Charakter" antiker Polishaushaltung. Zur Eisphora vgl. o. S. 588 f., zu Beispiel 5; zur Häufigkeit solcher Sondersteuern unter Dionysios siehe o. zu 46 b 2: Aristoteles, *Pol.* V 11, 1313 b 25 ff. (dazu A. Heuß, „Aristoteles als Theoretiker des Totalitarismus", *Antike und Abendland* 17, 1971, S. 1–44) sowie Polyaen, V 2 19 (dazu gleich u.), und Plutarch, *Aussprüche von Königen und Feldherrn*, 175 E/F, wo es heißt, Dionysios habe so lange Sondersteuern erhoben, bis die Bürger ihn auslachten. Da erst ließ er davon ab, denn nun sei wirklich nichts mehr von ihnen zu holen, weil die Bürger nur noch Verachtung zeigten.

49 a 28 „Stater“: Siehe Einleitung V, S. 368 zu Münzeinheiten.

c (1349 a 32–36)

49 a 33 „Münzen aus Zinn“: Vgl. Pollux IX 79, dem zufolge der Nennwert das Vierfache des Metallwerts betragen habe. Vgl. C. Boehringer, „Zu Finanzpolitik und Münzprägung des Dionysios von Syrakus“, in: *Essays in Honor of M. Thompson*, Wettesen 1979, S. 9–32, hier S. 26–29. Caven, *Dionysius I. War-Lord of Sicily*, 160 ff., die Abbildung einer „Notgeld“-Münze, S. 162. Hier weist er auch auf die Bedeutung der Rhetorik für Dionysios in der Volksversammlung hin. Münzverschlechterung an sich ist nichts Seltenes, vgl. Beispiel 4.b. und 16.b.

d (1349 a 36–b 6)

Vgl. Polyaen V 2, 19, wonach es allerdings Weihgeschenke aus dem Asklepiostempel waren, die Dionysios zum Verkauf brachte. Auch nach Cicero, *De nat. deor.* III 34, 84, handelte es sich um Tempelgut, und die List des Dionysios bestand darin, daß er hinterher die Rückgabe von Tempelgut als quasi religiöse Pflicht verlangte. Hier vermischen sich offenbar verschiedene Traditionen. Die vom Sammler benutzte Quelle scheint weniger tendenziös gewesen zu sein, sieht man von dem nachgetragenen Beispiel 41 ab, das aber wohl einer anderen Vorlage entnommen ist; vgl. dazu Einleitung III, S. 231 ff. Es geht darum, verborgenes oder zurückgehaltenes Geld hervorzulocken, und Dionysios bedient sich wieder eines psychologischen Tricks, indem er auf die Habgier der Syrakusaner spekuliert; vgl. Beispiel 2 und 11. Schneider (S. 85) betont, daß durch die Maßnahme des Dionysios „der Kaufvertrag willkürlich ohne Zustimmung des anderen Theils in eine Zwangsanleihe verwandelt“ worden sei.

Wie ein vorbildlicher Herrscher in einer Notlage noch 550 Jahre später zwar mit demselben Mittel, aber doch grundsätzlich anders handelt, berichtet die *Historia Augusta* (*Script. Hist. Aug.*, *Vitae principium* I 4, 17, 4 f.) über Marc Aurel, den ‚Philosophen auf dem Thron‘ (der höchstwahrscheinlich Cicero, *De natura deorum*, gelesen hatte, allerdings unendlich viel reicher war als Dionysios): „Da er aber für diesen Krieg seine ganze Kasse erschöpft hatte und es nicht übers Herz brachte, den Leuten in der Provinz eine außerordentliche Umlage aufzuerlegen, veranstaltete er auf dem Forum des vergöttlichten Trajan eine Versteigerung von Prachtstücken aus kaiserlichem Besitz und veräußerte Becher aus Gold, Kristall und Achat sowie kaiserliches Tafelgeschirr und die seidene und golddurchwirkte Garderobe seiner Gemahlin, ja sogar Edelsteine, die er in großer Zahl im geheimen Pretiosenkabinett Hadrians aufgefunden hatte. Zwei Monate lang wurde übrigens diese Versteigerung betrieben, und so groß war der Erlös in klingender Münze, daß er nach programmgemäßer Durchführung des Markomannenkrieges

nachträglich den Käufern die Möglichkeit freistellte, die erworbenen Gegenstände, wenn sie wollten, zurückzugeben und wieder zu ihrem Geld zu kommen. Dabei verübelte er niemandem seine Entscheidung, ganz gleich ob nun der Erwerb rückgängig gemacht wurde oder nicht.“ (Übers. Ernst Hohl)

e (1349 b 6–14)

49 b 6 „Steuern“: Das im Text gebrauchte Wort eisphora bezeichnet streng genommen eine Sonderabgabe, insbesondere im Kriegsfall, vgl. Beispiel 1 und 5 (47 a 20). Die meisten Übersetzer verstehen dementsprechend, Dionysios habe für eine gewisse Zeit auf Sonderabgaben verzichtet. Hier ist aber nur von einem Steuererlaß für neu aufgenommene Viehzucht die Rede. Mir scheint es einleuchtender, daß mit der Eisphora hier die Viehweidesteuer gemeint ist, die Kapitel 1. 4, 1346 a 3 als fünfte der sechs Einnahmequellen eines Satrapen genannt ist und auch in Beispiel 14.a. vorkommt. Dionysios hätte dann verkündet, die von dem vorhandenen Viehbestand einkommenden Steuern genügten für seine Bedürfnisse, deshalb könne er auf weitere Abgaben aus diesem Bereich verzichten. Das später durch den Verkauf des geschlachteten Viehs von den Bürgern eingenommene Geld wurde dementsprechend von Dionysios auch gar nicht besteuert, und Gaben an die Götter gehörten sowieso diesen. Riezler (S. 24) hält die „ganze Anekdote für eine gehässige Zusammenkleisterung einzelner Tatsachen, die sowohl zeitlich als ursächlich auseinanderliegen werden. Zuerst einige Vorschriften im Interesse der Viehzucht: keine Kuh zu opfern, Steuerfreiheit für Neuerworbenes; zweitens etwa ein Versuch einer Panik der Viehzüchter, die zum plötzlichen Schlachten und Verkaufen führte, durch gesetzliche Verbote beizukommen; und drittens eine plötzliche Wiederbesteuerung, als die Viehzucht einmal blühte und Dionysios der Ansicht war, sie könnte eine Wiederbesteuerung vertragen.“ Viel einleuchtender ist es, daß der Sammler zeigen wollte, wie Dionysios wieder auf das Gewinnstreben der Bürger setzt, um später an die erwünschten Einnahmen zu gelangen. Es folgt ein interessantes Hin und Her an Schachzügen zwischen Bürgern und Tyrann. – Van Groningen hat dieses Beispiel in seinem Aufsatz „De tributo, quod εἰσφορά dicitur“, *Mnemosyne* n. s. 56, 1928, S. 406 ff., behandelt. Wartelle (S. 21) verweist in diesem Zusammenhang auf verschiedene Aristoteles-Stellen: *Pol.* I 11, 1259 a 23 ff., wo es darum geht, daß jemand sich das Eisenmonopol in Syrakus verschafft hatte und dadurch hohe Gewinne erzielte. Dionysios habe diese Gewinne zwar nicht eingezogen, „verbot ihm aber den längeren Aufenthalt in Syrakus, weil er auf Einnahmequellen verfallen sei, die sich mit seinen eigenen Interessen nicht vertrügen“. (Übersetzung Susemihl/Kullmann) Außerdem *Pol.* V 10, 1311 a 15 ff. und 11, 1313 b 20 ff., wo Aristoteles als demokratisches Erbe der Tyrannis die Feindschaft den Reichen gegenüber hervorhebt und das allgemeine Bestreben der Tyrannen, die Bevölkerung möglichst arm zu halten,

damit sie keine Muße habe, sich um Politik zu kümmern (vgl. Schütrumpf/Gehrke IV–VI, 1996, S. 586 f., die auf Platon, *Staat* VIII 567 a, verweisen). Schließlich noch *EN* VIII 12, 1160 a 36–b 12 und 13, 1161 a 30–b 10, über die Unmöglichkeit von Gerechtigkeit und Freundschaft in der Tyrannis. Den Sammler interessierte derartiges nicht.

f (1349 b 14–17)

49 b 16 „die Vormünder": Im Text steht wörtlich *andere* (ἄλλων), weil die Waisen selbst als nicht rechtsmündig keine Angaben machen konnten. Riezler vermutet hier (S. 25) ein bei der nachlässig vorgenommenen Kürzung durch den Sammler aus dem Quellentext stehengelassenes Überbleibsel, dem zufolge sich die einen zu entziehen suchten, „die anderen deklarierten". Das, worauf es bei diesem Beispiel ankommt, ist nach Riezler eine „Zwangsanleihe, ob verzinslich und zu wie viel, lässt sich nicht ersehen". Aber von Anleihe ist nicht die Rede, sondern Dionysios zieht die Erträge des Waisenvermögens für die Dauer der Unmündigkeit der Erben ein, was man eher als Abgabe (oder, wenn schon, als 100% Kapitalertragssteuer) bezeichnen könnte, die theoretisch die Erben schädigte, in der Wirklichkeit aber wohl vor allem zu Lasten der Vormünder ging. Bei Diodor (XX 4, 5) ist dieselbe Geschichte mit einem interessanten Zusatz über Agathokles erzählt: „Da es ihm aber an Geld fehlte, so zog er das Vermögen der Waisen von den Vormündern ein, mit dem Vorwande, er werde es besser als sie verwalten und den Kindern, wenn sie mündig würden, getreuer zurückgeben." (Übersetzung Julius F. Wurm) Van Groningen hält es (S. 135) m. E. sehr zu Recht für möglich, daß beide Versionen richtig sind: Agathokles hat von Dionysios gelernt. Wozu sonst gab es die Beispielsammlungen? Außerdem verweist van Groningen auf Aristoteles, *Pol.* II 8, 1268 a 14, wo es von der Verfassung des Hippodamos von Milet heißt, darin sei vorgesehen gewesen, daß den Staatsbeamten (archontes) unter anderem die Sorge für die Waisen übergeben werden solle, sowie auf *Athen. Politeia* 56, 7, wo gesagt wird, daß der Archon für die Waisen sorge. Aus § 6 geht allerdings hervor, daß diese Sorge nicht das Verwalten des Waisenvermögens beinhaltete, denn der Archon hatte die Anzeigen und Prozesse wegen Mißhandlung von Waisen und wegen Mißbrauchs des Waisenvermögens, die gegen die Vormünder angestrengt wurden, zu untersuchen und an das Gericht zu leiten. Zur Vormundschaft und ihrer Regelung siehe A. R. W. Harrison, 1968, S. 97–121, besonders 104 ff.: „Functions of the guardians". Ein Vormund mußte für den Unterhalt seines Mündels aufkommen und war ‚Hausherr' (κύριος) über das Vermögen, das bei Mündigwerden des Mündels unter Rechenschaftsablage an dieses übergeben werden mußte. Siehe auch D. Asheri, „L'οἶκος ἔρημος nel diritto successorio attico", *Archivio Giuridico* 159, 1960, fasc. 1/2, S. 12 ff.

g (1349 b 17–27)

Siehe Diodor XIV 106 ff. (allgemein wird Timaios als Quelle angenommen, der dann bei der Divergenz der Erzählung nicht Vorlage des Sammlers gewesen sein kann. Zum Quellenproblem siehe Einleitung III, S. 231 ff.): Die Bürger von Rhegion hatten das Ansinnen des Dionysios, ihm eine ihrer Töchter zur Ehefrau zu geben, abgelehnt. Daraufhin beschloß dieser, die Stadt zu vernichten. Nachdem er nach heftigen Drohungen zuerst gegen eine Zahlung von 300 Talenten, Auslieferung der Flotte und Stellung von hundert Geiseln noch einmal Frieden geschlossen hatte, verlangte er im folgenden Jahr von Rhegion, angeblich für kurze Zeit und bei baldigen Rücklieferungen aus Syrakus, die Stellung von Lebensmitteln für sein Heer; nach Diodor (108) um entweder, bei Ablehnung seiner „Bitte“, einen Vorwand für einen Angriff zu haben, oder aber, bei Einwilligung seitens der Stadt, deren Getreidevorräte aufzubrauchen, um dann eine Belagerung schneller erfolgreich beenden zu können. Zunächst lieferten die Rheginer reichlich, als er aber die Angelegenheit hinzog und die versprochene Rücklieferung unter verschiedenen Ausflüchten hinauszögerte, durchschauten sie die List und stellten die Lieferungen ein, was dann zum Krieg führte. Nach einer Belagerung von fast elf Monaten nahm Dionysios die Stadt 386 v. Chr. ein. Nach Diodor (111) nahm er noch etwa sechstausend Mann, welche die durch die Belagerung entstandene extreme Hungersnot mehr tot als lebendig überstanden hatten, gefangen und schickte sie alle nach Syrakus, wo er diejenigen, die ein Lösegeld von einer Mine zahlen konnten, freiließ, die anderen in die Sklaverei verkaufte. Kriegslist wandte Dionysios nach Diodor gegen Ende der Belagerung an, als er das Gras und die Kräuter, welche die Hungernden von außerhalb der Mauern in ihrer Not zum Essen holten, von extra zu diesem Zweck hingetriebenem Vieh abweiden ließ, um so auch noch diese Nahrungsquelle zu verstopfen. Worauf es dem Sammler bei diesem Beispiel ankam, war die List, mit der Dionysios auch die versteckten Werte in seine Hand bekam, vgl. die Beispiele 2, 11, und 20.d.

49 b 18 f. „gerechterweise“: Zum „uralten Recht, daß den Eroberern die Besiegten gehören“, siehe André Andreades, 1965, S. 175, Anmerkung 4, mit Verweis auf Xenophon, *Kyrupädie* VII 5, 73, wo der bekanntlich als äußerst human geltende Kyros sagt: „Unter allen Menschen herrscht ein unumstößliches ewiges Gesetz: Wenn eine Stadt im Krieg erobert wird, gehört sie den Eroberern samt ihren Einwohnern und deren Habe.“ Zum Vorbildcharakter von Xenophons Darstellung des älteren Kyros vgl. Einleitung II, S. 168 ff.

49 b 21 „drei Minen“: Siehe Einleitung V, S. 368.

h (1349 b 27–33)

49 b 29 „Besitz an Silbermünzen“: Es ist vom Text her offen, ob es sich um ungeprägtes oder geprägtes Silber, also Münzen, handelt. Ein Sinn ergibt sich besser, wenn man davon ausgeht, daß Dionysios die Einführung neuer Münzen als Grund für seine Forderung angab.

Der Text weist am Schluß eine Lücke auf, die u. U. schon beim verkürzenden Exzerpieren entstanden ist. Dionysios verändert das Münzsystem und zahlt mit einer um die Hälfte verschlechterten Währung zurück und zwar seine alten Schulden ebenso wie das, was er für die Einziehung der alten Münzen schuldete. Auch Riezler (S. 25) spricht von Münzverschlechterung. Peter Schneider (1907, S. 87) konkretisiert das Vorgehen mit einem Beispiel: Dionysios „hatte z. B. von einem Bürger 40 Minen geliehen; nun mußte ihm dieser sein gesamtes Bargeld, das vielleicht 80 Minen betrug, einliefern; er prägte daraus 160 ‚neue‘ Minen, gab dem Bürger für die Anleihe 40 ‚neue‘ Minen, die in Wahrheit nur 20 waren, und 80 (in Wahrheit 40) für das eingelieferte Silbergeld; so büßte der Bürger von seinem Gesamtkapital im Werte von 120 Minen die Hälfte vollständig ein, Dionysios aber gewann noch obendrein 60 vollwertige Minen – ein infames Gaunerstück“ und verweist zum Vergleich auf Polyaen VI 91, wo ein identisches Verfahren von Leukon berichtet wird. Zu Münzverschlechterungen unter Dionysios auch K. F. Stroheker, S. 246, Anmerkung 141 und 142, mit älterer Literatur.

i (1349 b 33–50 a 5)

Vgl. Herodot, I 89, wo Kroisos seinem Besieger Kyros angesichts der plündernden Perser den Rat gibt, „stelle aus deiner Leibwache an alle Tore Wachtposten, die den Herauskommenden die Schätze abnehmen, indem sie sagen, es sei Pflicht, Zeus den Zehnten der Beute zu opfern. Dann wirst du dich bei ihnen nicht unbeliebt machen, wenn du ihnen ihr Beutegut unter Druck abnimmst. Sie werden es dir willig überlassen, weil sie einsehen, daß du recht hast“. (Übersetzung Josef Feix) Das Problem ist also alt und wurde thematisiert. Bei Polyaen findet sich (V 2, 21) eine Parallelüberlieferung zu Beispiel i, zwar nicht wörtlich exakt, aber in derselben Satzfolge wie in Beispiel i wiedergegeben. Riezler (S. 25) glaubt deshalb an eine gemeinsame Quelle. Zum Schluß fügt Polyaen aber an, Dionysios habe den Seeleuten und Soldaten (die er vorher schon erwähnt hatte) sozusagen zum Trost nach der Ablieferung des zweiten Teils ihrer Beute, Proviant für einen Monat gegeben. Den Sammler hätte diese ‚Versöhnungsgeste‘ dann nicht mehr interessiert. E. v. Stern (1916, S. 431 f.) findet die Übereinstimmung der beiden Berichte nicht so weitgehend, um eine gemeinsame Quelle anzunehmen. Seiner Ansicht nach sind die exakten Zahlenangaben bei Polyaen ein Hinweis auf die weitere Entwicklung der Tradition, die sich in der Vorlage

des Pseudo-Aristoteles noch in ursprünglicherer, weniger detailfreudiger Form gefunden habe; siehe dazu insgesamt Einleitung III, S. 223 f. u. 231 ff. Vgl. auch Aelian, *Varia historia* I 20. Nach Diodor XV 14, unternahm Dionysios 394 v. Chr. den Kriegszug (nur mit 60 Schiffen) ausdrücklich aus Geldnot. Sein Vorwand sei die Vertreibung der Seeräuber gewesen, in Wirklichkeit habe er aber nur das sehr reiche Heiligtum, das bei Pyrgi lag, plündern wollen. Aus dem Tempel selber habe er tausend Talente erbeutet, später dann aus dem Verkauf der Beute noch einmal 500 Talente, was nicht ganz klar ist. Zum historischen Zusammenhang vgl. Stroheker, S. 127 ff., der in dem Unternehmen, abgesehen von dem Beutezug, eine „gewalttätige Demonstration der syrakusanischen Seemacht am Tyrrhenische Meer zum Schutze des griechischen Handels in diesen Gewässern" sieht. Vgl. Caven, S. 190–192. Die Stellenangaben für eine ganze Reihe weiterer Tempelraubgeschichten aus der Antike bei Otto Schlegel, 1909, S. 59, der auch S. 58, die verschiedenen über Dionysios erzählten Geschichten übersichtlich ordnet und feststellt, daß dieselben Pointen auf die verschiedensten Tempelberaubungen übertragen werden.

21. Die Bürger von Mende (1350 a 6–15)

a (1350 a 6–11)

50 a 8 „Steuern": Zu Haus- und Grundsteuern siehe Böckh, 1886, I, S. 367 und S. 375, der wegen der Seltenheit der Grundsteuer in der griechischen Antike nur an einen Pachtzins denkt. Riezler dagegen erinnert (S. 27) daran, daß wir bei der Vielgestaltigkeit des griechischen Polislebens darüber kaum etwas aussagen können, worin ihm Schneider (S. 89) zustimmt. Van Groningen hebt (S. 143 f.) als interessant den Kompromiß zwischen regelmäßigen Steuern und außerordentlicher Eisphora hervor. In diesem Fall ist es die Polis, die den Bürgern eine Art Darlehen oder einen Kredit (so Riezler) gibt, wobei die Bürger eben mit der Polis identisch sind. Sie arbeiten mit den Steuergeldern so lange, bis sie als Polis wirklich Bedarf daran haben.

b (a 11–15)

Wartelle und Armstrong übersetzen bzw. ergänzen den korrupten Schluß des Textes sinngemäß: Die übrigen Sklaven verkaufte die Stadt, und die Privatbesitzer liehen der Stadt die dabei erzielten Erträge, was sicher richtig ist. Es bleibt allerdings offen, ob die Stadt selbst die Sklaven verkaufte oder die Bürger das taten und der Stadt dann nur den Erlös ablieferten, vgl. Riezler, S. 27, und Schneider, S. 90. Van Groningen (S. 144 f.) hält es für unmöglich, diese Frage zu klären, weil das hier auftauchende Verb (ἀποδόσθαι, vgl. Beispiel 3.a.) verschieden gebraucht werden konnte: als direkter Verkauf, als Verpachtung mit Gesamtvorauszahlung oder einfach als Überlassung. Es handelt sich

jedoch sicher um eine gemeinsam beschlossene Staatsanleihe; dem Sammler kam es vor allem darauf an zu zeigen, auf welche Ressourcen man in der Not noch zurückgreifen könne.

Wartelle datiert, ausgehend von der Zerstörung Olynths durch Philipp II. im Jahr 348 v. Chr. als terminus ante und unter Berücksichtigung der von ihm angenommenen chronologischen Ordnung der Sammlung die Beispiele kurz vor 361 v. Chr.

22. Kallistratos von Athen (1350 a 16–22)

Kallistratos gehört zu den großen Politikern Athens im 4. Jahrhundert v. Chr. Xenophon nennt ihn in den *Hellenika* (VI 2, 39; vgl. VI 3, 10 ff. zu seinen rhetorischen Fähigkeiten) „sehr tüchtig“ in Finanzdingen. 378 war er zusammen mit Chabrias (Beispiel 25) und Timotheos (Beispiel 23) Stratege. Den Iphikrates (Beispiel 26) begleitete er 372 v. Chr. auf dessen Expedition ins Ionische Meer. Nach 366 wurde er wegen Verrats in Athen angeklagt und stand, wie man aufgrund des Beispiels der Sammlung annimmt, wohl zeitweilig in Diensten Philipps II. von Makedonien. Schlegel zieht Pseudo-Demosthenes, or. L 46, heran, wo es von Kallistratos heißt, er sei aus dem makedonischen Methone nach Thasos gekommen, und nimmt dementsprechend an, die erzählte Geschichte habe sich eben in Methone abgespielt, was allerdings nicht weiterführt in der Frage, in welcher Position Kallistratos dort handelte.

Literatur: K. J. Davies, 1971, S. 280–282; R. Sealey, „Callistratos of Aphidna and his Contemporaries“, *Historia* 5, 1956, S. 178–203.

50 a 18 „ersteigerten“: Im Text steht „kaufen“, aber es geht ja darum, daß die aus der Pacht eingenommene Summe erhöht wurde, was nur dann geschehen konnte, wenn die Pachtwilligen sich gegenseitig überboten. Um das zu erreichen, mußte der Kreis der Pachtwilligen erweitert werden. Dazu nahm Kallistratos zwei Änderungen vor: Der Gesamtbürgschaftsbetrag wird auf ein Drittel reduziert und die Minimalgrenze der Teilbürgschaften wird aufgehoben, wodurch das Risiko auf eine größere Gruppe verteilt werden konnte (siehe Riezler, S. 27 f.).

50 a 21 f. „überreden könne“: Böckh, 1886, I, S. 387, sieht als Objekt der Überredung die verpachtende Instanz an, und so interpretiert auch Gohlke (S. 62 f., Erläuterung 29) die Stelle: Er übersetzt „den Zuschlag erhalte der Meistbietende“, und erläutert „nun müssen die Bietenden *jeder* mit einer möglichst hohen Summe die Stadt *überreden*, ihm den Hafenzoll zu verpachten. Das Überreden erfolgt also durch das größte Angebot“. Mir leuchtet Riezlers Vorschlag mehr ein: „für wie viel eben gerade ein jeder seine Bürgen finden könnte“, d. h. zu welcher Beteiligungssumme er sie überre-

den konnte. Riezler berechnet (S. 28) aufgrund dieses Beispiels eine Gewinnrate der Pächter von 130 % bei einjährigem Pachtvertrag.

Wartelle datiert (S. 59) auf 361/360 v. Chr., weil Kallistratos sich nach der Niederlage bei Amphipolis, 361 v. Chr., nach Makedonien zurückgezogen, nach 360 v. Chr. aber bereits in Thasos bei Timomachos aufgehalten habe.

23. Timotheos von Athen (1350 a 23–b 15)

Herausragender Feldherr und Politiker des zweiten Viertels des 4. Jahrhunderts v. Chr., der als Stratege seit 376/75 v. Chr. zur Vergrößerung des Zweiten Attischen Seebundes entscheidend beitrug. Siehe dazu A. G. Woodhead, „Chabrias, Timotheus, and the Aegean Allies, 375–373 B. C. “, *Phoenix* 16, 1962, S. 258–266, und G. L. Cawkwell, „Notes on the Peace of 375/4“, *Historia* 12, 1963, S. 84–95. Zwischenzeitlich abgesetzt, war er dann wieder ab 366 v. Chr. erfolgreich. Er starb 354 v. Chr. Grundsätzlich bemerkt van Groningen (S. 149) mit Verweis auf Isokrates, *Antidosis* (XV/IV) 108 und 113, es sei das Prinzip des Timotheos bei der Unterhaltung seiner Armeen gewesen, daß das Land, in dem er Krieg führte, die Soldaten ernähren mußte, wofür auch die hier aufgeführten Beispiele den Beleg liefern. Noch Aelian hielt zwei Geschichten über Timotheos für überlieferungswürdig, denen zufolge er mit Platon und dessen Lebensführung in Verbindung gebracht wurde. Während Timotheos sich über Steuern unterhielt, über Trieren und die Belange von Schiffen und über deren Besatzung, über die Notwendigkeit der Hilfe, die Abgaben von Bundesgenossen oder die Bewohner der Inseln, sprach Platon über „ernsthafte Dinge, so daß Timotheos über ihn sagte, das sei Leben und wahres Glück“ (*Varia Historia* II 10, vgl. 18).

a (1350 a 23–30)

Nach Riezler (S. 28) gibt Timotheos „ein Geldsurrogat“ aus, „dessen Wertgrundlage seine Eigenschaft als gesetzliches Zahlungsmittel und der Einlösungskredit des Timotheos darstellen“. Wichtig für den Sammler war sicher die Tatsache, daß die örtlichen Anbieter, denen die Soldaten auch ihre Beute in Zahlung gaben, den Verlust zu tragen hatten. Der Krieg gegen Olynth fand 364 v. Chr. statt. Vgl. Polyaen III 10, 14 (Dublette III 10, 1, wo es heißt, Timotheos habe seinen Siegelabdruck als Münzersatz ausgegeben), für den Riezler (S. 28, nach J. Melber, *Über die Quellen und den Wert der Strategemensammlung Polyaens*, *Jahns Jahrbücher f. Philol.*, Suppl. XIV, 1885, S. 421–628, hier S. 573 f.) Ephoros als Quelle vermutet. Dagegen E. v. Stern (1916, S. 433), der bei Polyaen nur eine Weiterentwicklung des ursprünglichen Berichts vermutet.

b (1350 a 30–b 4)

50 b 3 „er aber hatte Zeit“: wörtlich: bis jener durchgeführt hatte, was er wollte. Timotheos verzichtet auf die Rückzahlung der Kosten für den Proviant, welche die Soldaten eigentlich von ihrem Sold leisten mußten, d. h. er verzichtet auf etwas, das er im Moment gar nicht erst geben kann. Angesichts einer drohenden Revolte einerseits und des von ihm erwarteten Gewinns bei erfolgreichem Abschluß der Unternehmung andererseits ist das eine sinnvolle „Investition“. Vgl. Xenophon, *Hellenika* V 4, 64–66. Warum Riezler (S. 29) das Beispiel für eine Anekdote hält, ist mir nicht klar, zumal er „ähnliches wohl überall und zu allen Zeiten“ für möglich hält.

Der Krieg gegen Korkyra fand 375 v. Chr. statt, die Beispiele folgen also nicht in chronologischer Reihenfolge auf einander, weshalb nach Riezler der ganze Abschnitt wohl nicht aus einer fortlaufenden historischen Quelle stammt. Schneider zieht (S. 95) daraus die weitere Schlußfolgerung, „daß infolgedessen auch nicht von einem Epitomator die Rede sein kann, der ein wohl ausgearbeitetes Werk exzerpierte, sondern daß unser Verf. der ursprüngliche Sammler ist“. Vgl. zur Quellenproblematik Einleitung III, S. 231 ff.

c (1350 b 4–7)

50 b 5 „die Ernte und was auf dem Land war“: Sehr richtig weist van Groningen (S. 154) darauf hin, daß es sich, angesichts der Menge der zu versorgenden Soldaten (sechs- bis achttausend Soldaten und dreißig Trieren) und der Länge der Belagerung (zehn Monate), abgesehen eben von der Ernte auch um Felder, Obstgärten, Häuser usw., gehandelt haben müsse, die Timotheos klug, nicht wie sonst im Krieg üblich, zerstörte, sondern an die Feinde zurückverkaufte. Wie man sich unter dieser Voraussetzung die Kriegführung konkret vorzustellen hat, muß allerdings offenbleiben. Denn Timotheos hätte zumindest die zurückverkauften Häuser doch anschließend gleich wieder in Besitz nehmen oder zur Plünderung freigeben können. Wenn die Interpretation richtig sein soll, muß es eine Art Ehrenkodex zwischen Belagerern und Belagerten gegeben haben. Timotheos kämpfte gegen die mit den Oligarchen in Samos verbündeten Perser, die eine Garnison in die Stadt gelegt hatten. Insofern sind Verbindungen zwischen Belagerern und Bevölkerung möglich. Schlegel zieht Isokrates, *Antidosis*, (XV/IV) 111, heran (vgl. o.), wo die Geschicklichkeit des Timotheos bei der Bezahlung und Verpflegung der Soldaten vor Samos gerühmt wird und es abschließend heißt, er habe allen den Sold „aus dem Feindesland“ gezahlt, wofür die in der *Oikonomik* berichtete Maßnahme die Erläuterung liefere.

Die Belagerung von Samos fand 366/65 v. Chr. statt. Vgl. Polyaen III 10, 9; dazu E. v. Stern (gleich u.). Schneider (S. 95) meint dagegen zu Polyaen III 10, 9, aufgrund der Formulierung und unter Verweis auf die Polyaen-Über-

setzung von H. Blume (Stuttgart 1833), es werde nicht ein Einzelfall, eben bei der Belagerung von Samos, geschildert, sondern was Timotheos immer bei Stadtbelagerungen getan habe, und insofern handele es sich hier auch nicht um eine Dublette.

d (1350 b 7–15)

50 b 8 „Neuankömmlinge/Dazugekommene": Armstrong denkt, wie schon Riezler (S. 29) an Verstärkungen für das Belagerungsheer. In der Parallelüberlieferung bei Polyaen (III 10, 10) ist von „vielen Fremden" (πολλοὶ ξένοι) die Rede, was auch „Söldner" bedeuten kann. So auch E. v. Stern (1916, S. 434 f.), der insgesamt minderwertige Anekdotensammlungen als Quellen für beide Autoren annimmt. Der Sinn der Maßnahme kann aber nur der sein, daß der örtliche Markt wegen der Mengenvorschriften nur das Heer beliefern kann, weshalb doch eher an Privatleute zu denken ist. Warum auch sollten Söldner oder andere Verstärkungstruppen so schnell wieder abziehen, ehe die Belagerung abgeschlossen ist. Gohlke übersetzt deshalb „Schlachtenbummler", Wartelle „visiteurs", Natali denkt an Händler, Verwandte und Freunde sowie Neugierige. Das Beispiel wirft ein Schlaglicht auf den Alltag griechischer Kriegführung im 4. Jahrhundert, in dem es anscheinend auch eine Art von „Sensationstourismus" gab.

50 b 8 f. „Getreide gemahlen": Schneider stellt (S. 96 f.) Überlegungen darüber an, daß Mehl überhaupt schneller feucht und schimmelig werden könne als Getreide, besonders in feuchtem Klima, und daß deshalb Timotheos äußerst klug und auf die kleinsten Umstände Rücksicht nehmend gehandelt habe, als er die Herstellung von Mehl monopolisierte.

50 b 9 f. „Medimnos, Metrete": Siehe Einleitung V, S. 369 f.

50 b 10 „flüssigen Nahrungsmitteln": Öl und Wein.

50 b 10 f. „Taxiarchen und Lochagen": Anführer von Heeresabteilungen.

Weitere finanzielle Kunstgriffe des Timotheos bei Polyaen III 10, 5 und 11. Schlegel fügt zur Quellenfrage an (S. 66 f.), daß derartige Geschichten während des aufsehenerregenden Prozesses gegen Timotheos wohl häufig erzählt wurden und auch in Gerichtsreden zu seiner Verteidigung angeführt worden sein können; letztlich gingen sie auf mündliche und schriftliche Berichte von Augenzeugen zurück, wofür er als Beleg Pseudo-Demosthenes, *Gegen Timotheos*, or. XLIX 13, anführt.

24. Deidales/Datames (1350 b 16–32)

In den Handschriften ist der Name Didales (oder lateinisch Dandalus) überliefert, aus der Parallelüberlieferung bei Polyaen (VII 21, 1) ergibt sich jedoch, daß es sich um Datames handelt, der seit 384 v. Chr. Satrap von Kappadokien war und wegen seiner Teilnahme am Satrapenaufstand 362 v. Chr. auf Befehl des Großkönigs ermordet wurde. Siehe auch die ausführliche Biographie, die Nepos dem Datames widmete.

a (1350 b 16–30)

Hier gebraucht der Sammler das Wort List ausdrücklich: Unter Vorspiegelung falscher Tatsachen gelingt es dem Feldherrn, die Soldaten zu vertrösten und ruhig zu halten. Riezler urteilt (S. 31): „Vom Kredit des Führers hängt hier alles ab. Deshalb die Anstrengungen, diesen Kredit auf alle mögliche Weise zu schaffen. Dafür bestand offenbar ein ganzes auf Tradition beruhendes System." Das Söldnerwesen stellte die Heerführer immer wieder vor ähnliche Probleme, vgl. die Beispiele 23 (Timotheos), 29 (Memnon) und 33 (Kleomenes). Literatur dazu unter Beispiel 10. – Zur Quellenfrage siehe Riezler, der (S. 30–31) einen Textvergleich mit der Parallelüberlieferung bei Polyaen (VII 21, 1) durchführt und mit Wilcken (S. 199, Anm. 4) Deinon als Quelle von Beispiel 24.a. vorschlägt. Dagegen v. Stern (S. 435 f.), der mit Melber (S. 465 f.) eine Anekdotensammlung annimmt, die bei Pseudo-Aristoteles in noch brauchbarerer Form vorliege als bei Polyaen.

b (1350 b 30–32)

50 b 31 „hatte er selbst": Ob damit gemeint ist, daß es sich um seine Sklaven handelte oder daß er Freie im eigenen Auftrag handeln ließ, sie quasi seine „Angestellten" waren, wird nicht klar. Jedenfalls verschafft sich Datames ein Lagermonopol für diese Dienstleistungen und hat damit eine Einnahmequelle. Vgl. Beispiel 14.c.–d. (Kondalos) zur – vielleicht allerdings eher theoretischen – Frage, ob es sich um eine persönliche oder „staatliche" Bereicherung handelte.

25. Chabrias von Athen (1350 b 33–51 a 17; vgl. Beispiel 37)

Bedeutender athenischer Feldherr und Söldnerführer, der bei Polyaen (III 11, 1–15) ausführlich Beachtung fand. Nach dem Königsfrieden (386 v. Chr.) begab er sich in den Dienst des ägyptischen Pharaos Akoris. Seit 380 v. Chr. wieder als Feldherr erfolgreich für Athen tätig. Um 360 v. Chr. im Dienst des ägyptischen Pharaos Tachos, dessen Feldzug gegen den Perserkönig er zusammen mit Agesilaos II. vorbereitete. Nach Tachos Sturz kehrte er 359 v. Chr. nach Athen zurück.

Literatur: J. K. Davies, 1971, 560 f., Nr. 15086; E. Will, „Chabrias et les finances de Tachos", *Revue des études anciennes* 62, 1960, S. 254–275 ; A. G.

Woodhead, „Chabrias, Timotheus, and the Aegean Allies, 375–373 B. C. “, *Phoenix* 16, 1962, S. 258–266.

Der Pharao Tachos, der seit 365 v. Chr. als Mitregent seines Vater, ab 363/362 allein regierte, nutzte den Satrapenaufstand aus und zog 360 v. Chr. mit Hilfe von Sparta (Agesilaos) und Athen (Chabrias) gegen Palästina. Durch einen Aufstand während seiner Abwesenheit vertrieben, floh er nach Persien, wo er 357 starb.

a (1350 b 33–51 a 12)

Es handelt sich um ein ganzes Bündel von Maßnahmen: hinsichtlich der Priester spricht Riezler (S. 31) von Erpressung, „gewissermaßen auch eine einmalige besondere Einkommenssteuer“ (van Groningen schreibt, S. 165, „une εἰσφορά générale sur tous les biens-fonds et tous les individus“), gefolgt von einer Zwangsanleihe in außerordentlicher Höhe; darüber hinaus eine Besteuerung des Hausbesitzes, eine Kopfsteuer (hier bezeichnet als Abgabe ‚auf die Körper‘, was bedeuten kann, daß die Sklaven getrennt vom sonstigen Hausbesitz veranschlagt wurden, vgl. o. zu 1.4, 46 a 4, siehe auch Schneider, der, S. 101, auf das in der Ptolemäerzeit gebräuchliche Wort somatikon verweist, bei dem es zweifelhaft sei, ob es eine Gebühr bedeute, welche die Volkszähler erhielten, oder eine Sklavensteuer), eine Getreidekauf- und Verkaufssteuer sowie gewerbliche Einkommenssteuern. Schon U. Wilcken, dem Riezler folgt, verwies zu letzteren auf eine Stele aus Naukratis (Ermann und Wilcken, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 38, 1900, S. 127 ff.), wo die gleichen Steuern auftauchen, und zwar werden sie von dem Nachfolger des Tachos, von Nektanebos II., einem Tempel geschenkt. Die Übereinstimmung mit der Inschrift lasse auf eine sehr gute Quelle schließen, die Riezler wiederum, mit Wilcken, in Deinon erkennen möchte. Vgl. zum Parallelbericht bei Polyaen (III 11, 5) E. v. Stern (1916, S. 436 f.), der die völlige sachliche Übereinstimmung der Berichte darauf zurückführt, daß „Nachrichten, die auf streng historischer Grundlage beruhen, auch im weiteren Verlauf der Tradition im wesentlichen unverändert und von der Tendenz der Anekdote, weitere Schößlinge und Ranken zu treiben, verschont bleiben.“ Zur List den Priestern gegenüber, die an das Vorgehen des Kondalos (Beispiel 14.d., vgl. auch Mausolos, 13.b.) erinnert, vgl. Kleomens (Beispiel 33.f.).

Zu den Heiligtümern vgl. Beispiel 33.f. (Kleomenes). Allgemein J. Assmann, *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*, München 2000; W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, Leipzig 1905–1908.

51 a 9 f. „Artabe“: Nach Herodot (I 192) ein persisches Getreidemaß von ca. 55 l. Das Maß wurde von Ägypten übernommen und stellte dort die größte Trockenmaßeinheit dar.

51 a 10 „von den Schiffen“: Schneider (S. 102 ff.) kann nicht glauben, daß Chabrias seine griechischen Landsleute durch einen Einfuhrzoll belastet haben könne, und nimmt deshalb an, es habe sich um eine Steuer auf die *Flußschiffahrt* gehandelt, folglich auch nicht um die gleiche Steuer wie auf der Nektanebos-Stele, und der Verfasser beweise seine Sorgfalt in der Darstellung dadurch, daß er deshalb auch nicht die üblichere Bezeichnung ‚von den Einfuhren‘ oder ‚von den Handelsplätzen‘ verwendet habe. Schlegel dagegen hält (S. 70) an Wilckens Übersetzung der entsprechenden Stelle auf der Nektanebos-Stele: *von allem anderen, was vom griechischen Meer kommt* als Erläuterung der *Oikonomik*stelle fest und versteht eine Erhöhung des Einfuhrzolles auf 10%.

b (1351 a 12–17)

51 a 16 „Nomarchen“: Überliefert ist ‚Nauarchen‘, was Bekker beibehält, aber kaum Sinn ergibt; van Groningen und Armstrong ändern kommentarlos in ‚Nomarchen‘: Leitende Beamte eines ägyptischen Provinzbezirks, von Kleomenes (Beispiel 33, siehe dort) durch Satrapen ersetzt. Vgl. Polyaen III 11, 5, wo es heißt, nur die Besitzenden seien herangezogen worden und hätten hinterher alles zurückerhalten.

Es handelt sich wieder um eine Zwangsanleihe. Riezler (S. 31) vermutet, Tachos könne das ungemünzte Silber dadurch herausgelockt haben, daß er dessen Ausprägung versprach. Zur Effektivität der Maßnahmen vgl. Diodor XV 92, 1, wo es heißt, Tachos habe allein dem Rheomitres, einem Abgesandten der vom Perserkönig Abgefallenen, die Summe von 500 Talenten sowie fünfzig Trieren zur Verfügung gestellt.

26. Iphikrates von Athen (1351 a 18–23)

Bedeutender Feldherr der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. Er reformierte das Heerwesen durch die Schaffung einer schlagkräftigen Truppe von Leichtbewaffneten, den sogenannten Peltasten, sowie die Einführung ständiger Lager. Nach dem Königsfrieden (387/386 v. Chr.) ging er in den Dienst des Odrysenkönigs Kotys (Beispiel 27), dessen Schwester (oder Tochter, vgl. Nepos, *Iphicrates* 3) er (nach Davies um 380 v. Chr.) heiratete, und erhielt die Städte Drys und Antissa (Demosthenes, or. XXIII 1432). 374/373 diente er im Auftrag Athens als Söldnerführer unter dem Satrapen Pharnabazos gegen Ägypten. Danach war er an wechselhaften Kriegen auf athenischer Seite beteiligt, z. B. 372 v. Chr. im Ionischen Meer, begleitet von Kallistratos (Beispiel 22) und Chabrias (Beispiel 25). Vgl. J. K. Davies, 1971, S. 248–251, Nr. 7737.

51 a 20 f. „Mit einem Ernteertrag“: Der Wortlaut ist nicht eindeutig. Armstrong und Wartelle denken an eine Ernte im Umfang von drei Medimnen, Gohlke an

eine entsprechende Aussaat, was aber viel zu hochgegriffen erscheint. Natali übersetzt elegant: „coltivare per lui una parte di terreno capace di tre medimni".

51 a 21 „Medimnos": Siehe Einleitung V, S. 369 f.

Es handelt sich um eine sehr indirekte Sondersteuer, deren Grundgedanke dem des Kondalos (Beispiel 14.a.) ähnelt: Der materielle Wert wird durch die aufgewandte Arbeit vergrößert. Indem er sich anschließend als Großexporteur betätigt, erhöht Kotys seine Einnahmen. Siehe auch A. Fol (siehe gleich u. unter Kotys I.), der die Rückkehr des Iphikrates zu Kotys auf das Jahr 364/363 v. Chr. datiert. Das Geld dürfte seiner Ansicht nach für die Bezahlung von Iphikrates' Söldnern nötig gewesen sein. Die gleiche Geschichte erzählt Polyaen (VII 32) von Seuthes, dem Iphikrates nach Nepos sein Königreich zurückerobert hatte, als Ratgeber des Kersobleptes.

Vgl. insgesamt zu Iphikrates die Schilderung des Xenophon, *Hellenika* VI 2, 33–39, wo die Verteidigung Kerkyras gegen eine mit den Spartanern verbündete Flotte des Dionysios I. geschildert ist. Iphikrates vereinbart für die Freilassung der Gefangenen aus den Schiffsbesatzungen ein festgesetztes Lösegeld und läßt sie frei, als die Kerkyraier die Bürgschaft für die Lösegelder übernehmen. Den Feldherrn Krinippos behält er zunächst getrennt in Gewahrsam, entweder um ein besonders hohes Lösegeld für ihn zu erzielen oder um ihn zu verkaufen, wie Xenophon mutmaßt. Krinippos aber begeht Selbstmord. Die Ernährung der eigenen Seeleute sichert Iphikrates nach diesem Bericht dadurch, daß er sie für die Kerkyraier Feldarbeit verrichten ließ. Später, heißt es weiter, habe er die Flotte der Kerkyraier mit seiner eigenen vereinigt und sei damit nach Kephallenia gesegelt, „um sich Geld zu verschaffen, das ihm teils freiwillig gezahlt wurde, teils zwangsweise erhoben werden mußte". Diodor erzählt (XV 47, 7) diese Ereignisse des Jahres 381 v. Chr. etwas verändert, insofern das Verdienst des Iphikrates, der erst ziemlich spät zusammen mit Timotheos in Kerkyra eingetroffen sei, deutlich geringer angesetzt wird. Beide hätten dann die Gefangenen als Sklaven verkauft und aus dem Erlös in Höhe von über sechzig Talenten den Truppen den Sold gezahlt. Wie auch immer die Einzelheiten sich abgespielt haben mögen, die Berichte zeigen die große Bedeutung von Geldgeschäften für die Feldherrn. Vgl. dazu M. Faraguna, „Aspetti amministrativi e finanziari della monarchia macedone tra IV e III secolo A. C. ", *Athenaeum* 86, 1998, S. 349–395, hier 379 f.: „Nel IV secolo le difficoltà di bilancio in cui si trovava di regola Atene fecero sì che spesso gli strateghi ricevessero assegnazioni di molto inferiori ai costi previsti dell'impresa e dovessero per il resto autofinanziarsi mediante razzie e saccheggi." Weitere finanztechnische Strategeme des Iphikrates bei Polyaen, der, III 9, insgesamt 63 Beispiele für Iphikrates bietet: 35 (bei Geld-

mangel zieht er mit den Truppen in öde Gegenden, damit sie so wenig wie möglich ausgeben können, wenn er aber genügend Mittel hat, führt er sie zu Städten und in wohlhabende Gegenden, damit sie ihren Sold möglichst schnell ausgeben und wegen ihres Geldmangels begierig sind, etwas zu unternehmen); 36 (die Beute wird an Beraubte zurückgegeben und die Abfahrt vorgegaukelt, um von den jetzt Sorglosen noch mehr zu erbeuten); 51 (er behält ein Viertel des Soldes ein, damit die Soldaten nicht weglaufen) und 59 (bei Geldmangel und Meuterei der Soldaten melden falsche Perser eine angebliche Geldankunft).

27. Kotys I. (1351 a 24–32)

Erfolgreicher König der Odrysen, 383/2–360/59 v. Chr., der durch Verheiratung seiner Tochter und Schwester mit den Feldherren Iphikrates (Beispiel 26) und Charidemos (Beispiel 30) verwandt war, die zeitweilig in seinen Diensten gegen Athen kämpften. Zu seinem Ende siehe Aristoteles, *Pol.* V 10, 1311 b 20 ff. Siehe auch Polyaen VIII 38.

Literatur: Z. H. Archibald, *The Odrysian Kingdom. Orpheus Unmasked*, Oxford 1998; A. Fol, „Die Politik des odrysischen Königs Kotys' I. und die ägäischen Städte Griechenlands im 4. Jahrhundert v. u. Z.“, in: E. Ch. Welskopf, *Hellenische Poleis, Krise – Wandlung – Wirkung*, Bd. II, Berlin (DDR) 1974, S. 993–1014 (mit Verweis auf grundlegende Literatur zum II. Buch der *Oikonomika* bei A. Fol, „Parallèles thraco-bithyniens de l'époque préromaine, I. Le régime de la propriété“, *Études Historiques* 5, 1970, S. 177–189, hier S. 181 mit Anm. 63). Fols Schlußfolgerung, S. 1003, ist mir unverständlich, er scheint sich auf einen anderen Text zu beziehen.

Literatur zum Söldnerwesen vgl. Literatur bei Beispiel 10.

Durch seinen Schachzug verwandelt Kotys eine nicht akzeptierte Anleihe in eine Lösegeldzahlung. Die List besteht darin, daß er die Perinthier auffordert, Bürger, nicht Söldner, zu senden, womit er eine Art Köder auslegt, weil dadurch in ihnen die Hoffnung wach wird, die Befestigungen in ihre eigene Hand zu bringen, dabei liefern sie nur Kotys ihre Bürger als Geiseln aus. Daß dieser das so eingenommene Geld dann noch als Anleihe ansah, wie Riezler (S. 32) meint, steht nicht im Text und scheint mir nicht überzeugend.

28. Mentor von Rhodos (1351 a 33–37)

Bruder des Memnon (siehe u.). Er schloß sich zusammen mit seinem Bruder dem Satrapen Artabazos an und erhielt zum Dank wie jener Lehen in der Troas. Er nahm auch am Aufstand des Artabazos gegen Artaxerxes III. teil, ging nach dessen Scheitern aber zum Perserkönig über und war für diesen so erfolgreich, daß er die Begnadigung und Rückkehr seines Bruders und des

Artabazos durchsetzte. Von diesen über die Pläne Philipps II. von Makedonien unterrichtet, verhaftete er Hermias, den Tyrannen von Atarneus, und besetzte kampflos dessen Territorium. Hermias war Schüler des Platon gewesen, nach dessen Tod (348/7 v. Chr.) Aristoteles sich drei Jahre bei ihm in Atarneus aufhielt, ehe er an den Hof in Pella ging. Hermias schloß 342 v. Chr. (?) ein Bündnis mit Philipp II., wodurch dieser einen Brückenkopf in Asien erhielt. Die Gefangennahme des Hermias fand wohl noch 342/341 statt; er wurde dann zum Großkönig gebracht, der ihn hinrichten ließ (siehe Diodor XVI 52, und Strabon, XIII 1, 57). Aristoteles verfaßte eine Hymne auf Hermias (Frg. 675 Rose) und ließ ihm in Delphi eine Statue errichten (Diogenes Laertios V 3 f. und 5–8). Es kann sich hier also durchaus um mündliche Tradition im Peripatos handeln.

51 a 33 „Gebiete“: Es kann auch *Festungen* gemeint sein, wie Armstrong übersetzt. Für die Begebenheit selbst ist das gleichgültig.

Wie bei den Beispielen 2, 11, 20.d. und 30.a., handelt es sich um die Kunst, an verstecktes Geld heranzukommen. Schneider glaubt (S. 105) allerdings, die Geschichte sei nur wegen der beteiligten Personen für den Sammler interessant gewesen.

29. Memnon von Rhodos (1351 b 1–18)

Bruder des Mentor (vgl. o.), Schwager des Satrapen Artabazos, von dem er wie sein Bruder Lehen in der Troas erhielt. Nach dem Scheitern des Artabazos im Aufstand gegen Artaxerxes III. floh er zusammen mit diesem um 353 v. Chr. nach Pella. Sein Bruder erwirkte zum Dank für die von Memnon geleistete Hilfe bei der Eroberung Ägyptens (343 v. Chr.) dessen Begnadigung und Rückkehr. Er brachte aus Pella wichtige Nachrichten über Philipp II. von Makedonien und Hermias, den Tyrannen von Atarneus und Schüler Platons sowie Freund des Arisoteles, mit (vgl. o.). Memnon kämpfte dann für Dareius gegen Philipp und Alexander mit wechselndem Erfolg.

Literatur: H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage*, 2 Bde., München 1926, ND New York, 1973, Bd. 2: Prosopographie, Nr. 497, S. 250–253.

a (1351 b 1–6)

Es handelt sich um eine Zwangsanleihe (van Groningen schreibt προεισφορά) in zwei Stufen: Die Mittel zur Rückzahlung der ersten Anleihe werden ihrerseits später wieder beliehen. Die Bürger werden dadurch nicht von vornherein zu sehr verärgert.

b (1351 b 6–11)

Mehr oder weniger dasselbe Vorgehen. Nach Schneider (S. 106) liegt die Annahme nahe, daß es sich um zwei schon in der Quelle des Sammlers getrennte Varianten ein und derselben Geschichte handele.

c (1351 b 11–15)

51 b 15 „Schalttage“: Die Griechen zählten jeden zweiten Monat zu 29 statt zu 30 Tagen. Memnon zahlte wohl, wie üblich, monatlich, zog aber für jeden Schaltmonat eine Tageslöhnung ab. Bei diesem Beispiel handelt es sich, wie bei dem folgenden, nicht um ein akute Notsituation, sondern eher um eine langfristige Regelung. Zur Illustration derartiger Phänomene im Söldnerwesen verweist Schlegel (S. 74 f.) auf eine Inschrift aus Pergamon (M. Fraenkel (Hg.), *Die Inschriften von Pergamon*, Berlin 1890–1895, I 13, 5), aus der hervorgeht, daß aufständische Garnisonen um den Sold des Schaltzeitraums (embolion) betrogen worden waren, also in einem Schaltjahr nicht mehr erhalten hatten als in einem normalen, und nun von Eumenes I. verlangten, die Bezahlung nach einer besonderen Zeitrechnung, nämlich nach dem zehnmonatigen Jahr, das auch sonst in Geldverträgen eine Rolle spielte, zu erhalten. Vgl. u. S. 633.

d (1351 b 15–18)

Memnons Beispiel führt vor, wie man pro Jahr einen Monat Proviantzahlungen einsparen kann.

Zur Soldhinauszögerung siehe G. Seibt, *Griechische Söldner im Achämenidenreich*, Bonn 1977, S. 168 f., der das Beispiel fraglos für historisch hält. Weitere Literatur zum Söldnerwesen unter Beispiel 10.

30. Charidemos aus Oreos (1351 b 19–35)

Söldnerführer. Schon 363 v. Chr., dann wieder 360 im Dienst des Odrysenkönigs Kotys I. (siehe Beispiel 27), dessen Tochter (?) er heiratete; vgl. Iphikrates, Beispiel 26. Dazwischen in athenischem Dienst, aber 362 von Timotheos entlassen, geht er in den Dienst der Brüder Memnon und Mentor von Rhodos (Beispiel 28 und 29). Nach dem Tod des Kotys versuchte er, dessen unmündigem Sohn die Herrschaft zu sichern. Von Mitte 360 an führte er auf eigene Faust Krieg in der Aiolis und eroberte die Städte Skepsis, Kebren und Ilion, die er gegen Artabazos verteidigen mußte. Danach stand er mit sehr wechselhaftem Erfolg im Dienst Athens und floh 335 vor Alexander dem Großen nach Persien, wo er 333 von Dareios III. wegen seiner Kritik an dessen Strategie hingerichtet wurde.

Literatur: J. K. Davies, 1971, S. 570–572, Nr. 15380; Hauptquelle Demosthenes, or. XXIII 154. Polyaen III 14.

a (1351 b 19–28)

51 b 25 „dasselbe zu tun“: Charidemos handelt, als müsse auch er selbst die Wertgegenstände vor der Bedrohung an den sichersten Ort seines Gebiets bringen, so daß die anderen Bewohner keinen Verdacht schöpfen. Wieder geht es darum, verschwiegenen/versteckten Besitz in die Hand zu bekommen, vgl. die Beispiele 2, 11, 20.d. und 29. Diodor erzählt (XX 4, 7) dieselbe List von Agathokles während des Krieges gegen die Karthager. Nach Schlegel (S. 76) liegt jedoch keine Dublette vor, weil beide Maßnahmen nur ähnlichen Zeitumständen entsprechen, sonst aber verschieden motiviert seien. Interessanter wäre es zu wissen, ob Agathokles von Charidemos durch Lektüre oder vom Hörensagen wußte und von ihm gelernt hat.

b (1351 b 28–35)

51 b 31 „Beachtung“: Gohlke übersetzt: „er nahm auch keinerlei Bestrafung vor“, Armstrong dagegen: „nor did he make any inquisition“. In beiden Fällen handelt es sich um eine Interpretation des Textes, die der Realität gerecht werden möchte.

31. Philoxenos (1351 b 36–52 a 8)

51 b 36 „Ein Makedone“: Nach dieser Formulierung war Philoxenos dem Sammler kein Begriff, vgl. aber Arrian, *Anabasis* VII 32, 1, wonach er Alexander dem Großen ein Heer aus Karien zuführte. Er wird nur hier Satrap genannt. Susemihl nahm an, daß Philoxenos Satrap von Kilikien, nicht von Karien war; Gohlke vermutet (Einleitung, S. 14), die Sammlung sei abgefaßt worden, als Philoxenos noch Satrap von Karien war. Wenn er tatsächlich in Karien Satrap war, kann das Ereignis zwischen 333 v. Chr., als Ada, die Nachfolgerin des Mausolos, dort herrschte, und 323, als Asandros Satrax dort die Herrschaft übernahm, datiert werden. Die Tatsache, daß die Bezeichnung des Philoxenos als Satrap von Karien sich deckt mit der Überlieferung bei Arrian, der als die zuverlässigste erhaltene Quelle der Alexandergeschichte betrachtet wird, und daß sich auch zu Beispiel 25.a. (Chabrias) eine inschriftliche Bestätigung findet (vgl. den Kommentar dort) brachte Ulrich Wilcken (1901, S. 191 u. 199 f.) zu der Annahme, daß der von ihm so genannte „Ursammler“, der die Vorlage für die Sammlung von Buch II zusammengestellt habe, abgesehen von dem Anekdoten- und Apophthegmata-Material auch gute historische Quellen benutzt haben müsse; vgl. dazu Einleitung III, S. 221.

Der Schluß des Textes ist korrupt und wird verschieden gelesen. Gohlke übersetzt: „[...] bis er von ihnen bekam, was er wollte, und er bei allen gewesen war“; Wartelle, dem Natali folgt und dessen Lesung auch mich am meisten überzeugt: „jusqu'à ce qu'il eût recueilli, en plus de ce qu'il désirait, même un excédent“, während Armstrong schreibt: „and at last he received

what he desired from each company". Der Grundgedanke wird dadurch nicht berührt: eine Choregie wirklich durchzuführen bedeutete wegen des Zeitaufwands eine höhere Gesamtbelastung als die Zahlung selbst einer höheren Summe. Darauf spekuliert Philoxenos, der gar nicht die Absicht hat, Dionysien durchzuführen. Vgl. Beispiel 4.c.

32. Euaises, der Syrer (1352 a 9–15)

Eine Persönlichkeit dieses Namens ist anderweitig nicht bekannt. Wartelle (S. 61 f.) verweist auf die Ähnlichkeit des Namens mit dem letzten Wort des vorangehenden Abschnittes, die an eine Dittographie denken lasse. Die Namensform müsse daher zwischen Parekastes und Pareuaises gesucht werden. Weil im anschließenden Beispiel ausführlich von Kleomenes die Rede ist, dem mit seinen Söldnertruppen 331 v. Chr. das eroberte Ägypten anvertraut wurde, nimmt Wartelle an, daß „Euaises" zu den letzten persischen Satrapen dieses Landes gehörte. Bekannt sind Pherendates, der 343 von Artaxerxes Ochos eingesetzt wurde (Diodor XVI 51, 2) und Mazakes, der 332 vergeblich gegen Alexander kämpfte (Arrian, *Anabasis* III 1, 2). Aber es ist auch schwierig, Euaises zwischen diese beiden Satrapen zu datieren.

52 a 10 „Nomarchen": Vgl. gleich u. Beispiel 33. Da Kleomenes die Nomarchen durch Satrapen ersetzte, ist mit seiner Verwaltungsreform ein terminus ante gegeben.

Hier handelt es sich um die wohl grausamste List der Sammlung, und Euaises schwächt auch noch die Angehörigen hinsichtlich ihrer Geldmittel, aber Verräter waren vogelfrei.

33. Kleomenes aus Naukratis (1352 a 16–b 25; vgl. Beispiel 39)

Von Alexander dem Großen in Ägypten zur Verwaltung des Grenzbezirks östlich des Nildeltas, zum Bau von Alexandria und zur Aufsicht über die gesamte Finanzverwaltung eingesetzt. Noch vor 323 v. Chr. führte er eine Verwaltungsreform durch, durch welche die zivile Verwaltung, für die bisher die Nomarchen zuständig gewesen waren (vgl. Beispiel 25.b., 32 und 35) auch Satrapen übertragen wurde. Während einer großen Hungersnot in Griechenland regulierte er den Getreideexport zum Vorteil der ägyptischen Kassen, was ihn in Griechenland sehr unbeliebt machte.

Literatur: A. Andreades, „Antimène de Rhodes et Cléomène de Naucratis", *Bull. de Corr. Hellénique* 59, 1929, S. 1–18; H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage*, Nr. 431; Philipp August Böckh, 1886, I, S. 106 ff.; B. A. van Groningen, „Iterum de Cleomene Naucratita", *Mnemosyne* 59, 1931, S. 366 ff.

a (1352 a 16–23)

52 a 18 f. „Nomarchen“: Siehe o. und vgl. die Beispiele 25 und 32. Es muß sich demnach noch um die Zeit vor 323 v. Chr. handeln

52 a 19 „Abgaben“: Nach Riezler (S. 33) ist an Steuern und Pachtzinsen zu denken, die nicht einkamen, weil die Pächter und Grundbesitzer wegen des Getreideausfuhrverbots ihr Produkt nicht gewinnbringend absetzen konnten. Nach van Groningen (S. 184 f.) will Kleomenes verhindern, daß durch Großaufkäufe aus dem Ausland in Ägypten selbst eine Hungersnot entsteht und verbietet deshalb die Getreideausfuhr. Das bringt jedoch die Nomarchen in Schwierigkeit, die für die Einkünfte aus den Zöllen verantwortlich sind, woraufhin Kleomenes den Ausfuhrzoll für Getreide erheblich erhöht. Erstes Ziel der Maßnahme ist es sicherlich, den Nomarchen ihren Vorwand zu nehmen, ohne durch eine Aufhebung des Ausfuhrverbots in Ägypten selbst großen Getreidemangel herbeizuführen. Siehe auch Johannes Hasebroek, 1928, S. 168.

b (1352 a 23–28)

52 a 23 „Gau“: Nomos, der Verwaltungsbezirk der Nomarchen.
Es handelt sich um eine kaltblütige Ausnutzung der religiösen Gefühle anderer. Zu den Heiligtümern in Ägypten vgl. Beispiel 25.a., zur Funktionalisierung religiöser Furcht siehe auch Beispiel 20.a.

c (1352 a 28–b 4)

52 a 29 „eine Stadt“: Es handelt sich um die Gründung von Alexandria 332 v. Chr. Siehe dazu auch M. H. Hansen, „The Polis as an Urban Centre and as a Political Community“, Symposium August 29–31, 1996, *Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Bd. 4, Copenhagen 1997, S. 54 mit Anmerkung 279, S. 56 und 82.

52 a 30 „Pharos“: Hier ist die Insel gemeint, die Alexander durch einen Damm mit dem Festland verbinden ließ, wodurch zwei Häfen entstanden (Strabon XVII 791 f.). Der weltberühmte Leuchtturm wurde erst unter Ptolemaios II. erbaut.

52 a 30 „Kanobos“: Halbinsel am westlichsten Nilarm mit einer bis zur Gründung Alexandrias wichtigen Hafenstadt. Dort befand sich ein Osiristempel.
Das Muster dieses Strategems kommt öfter vor: Man läßt sich die Abwendung einer angedrohten Maßnahme bezahlen, eine Steigerung ist es, wenn man sie dann doch durchführt, vgl. Beispiel 25.a. und 33.f.

d (1352 b 4–14)

52 b 4 „jemanden“: Van Groningen zieht Pseudo-Demosthenes, or. LVI 7 f., heran, wo Helfer des Kleomenes in Ägypten und deren Tätigkeiten erwähnt sind.

52 b 8 „(nicht) darum kümmern“: Die Lesung ist unsicher, van Groningen hat das *nicht* im Text gestrichen, was Wartelle übernimmt. Gohlke dagegen übersetzte: „er werde ihm so etwas nicht wieder anvertrauen“, und Armstrong, dem Natali folgt, schreibt: „he did not intend to recognize the transaction“.

52 b 13 „als auch bei Kleomenes“: So die meisten Übersetzer, nur Gohlke schreibt: „Der wollte sich nicht bloßstellen vor seinen Freunden und gab dem Kleomenes die richtigen Preise an“, was auch möglich ist. Der psychologische Trick bleibt derselbe. Van Groningen hebt hervor (S. 190), daß es sich hier nicht um einen Gewinn, sondern um die Vermeidung eines Verlusts handelt und bemerkt dazu: „Mais l’auteur a raison: celui qui est appelé à diriger une satrapie ou une ville, devra s’occuper du commerce. Le mercantilisme des princes hellénistiques était déjà ‚dans l’air‘.“

e (1352 b 14–20)

52 b 17 „verlangte von ihnen“: Der Text ist wieder nicht klar. Wartelle bezieht *von ihnen* nicht auf die Erzeuger, sondern auf die Händler und übersetzt: „De leur côté, les exportateurs récurrent de Cléomène l’ordre de lui livrer leur marchandise au même prix qu’ils auraient vendu à l’étranger.“ Kleomenes habe also nur die Exportpreise erhöht, und in Ägypten selbst habe niemand unter der Maßnahme zu leiden gehabt. Die Schwierigkeit besteht aber darin, daß die Großhändler doch gar nicht mehr direkt Getreide einkaufen konnten, wenn die Erzeuger an Kleomenes verkauften. Andererseits ist die Preiserhöhung enorm. Armstrong verweist darauf, daß der Medimnos Getreide im Jahr 390 v. Chr. in Athen zu drei Drachmen verkauft wurde, nach Polybios (IX 44) in Rom während des Hannibalkrieges aber fünfzehn Drachmen kostete, in der Gallia Cisalpina im Frieden dagegen nur zwischen vier und zwei Obolen, je nach Getreidesorte. Riezler (S. 33) bemerkt m. E. zu Recht, daß die Politik des Kleomenes sich gegen die griechischen Großhändler gerichtet habe und der hohe Preis kein innerägyptischer gewesen sei. Der hohe Verkaufspreis sei im Ausland erzielt worden. Ausschlaggebend für die Auswahl dieses Beispiels war für den Sammler sicher der außerordentlich hohe Gewinn, der sich durch Monopolbildung erreichen läßt. Während Wartelle annimmt, es habe sich nicht um dieselbe Situation wie in Beispiel 33.a. gehandelt, da Hungersnöte zwischen 330 und 326 v.

Chr. häufig vorgekommen seien, faßt Riezler die beiden Beispiele zusammen und kombiniert sie mit Pseudo-Demosthenes, *Gegen Dionysodoros*, or. LVI, 7 ff. Wegen des Getreidemangels in Griechenland habe Kleomenes das Ausfuhrverbot erlassen, bzw. die hohen Zölle verfügt, und damit ein Niedrigbleiben der Preise in Ägypten und ein weiteres Steigen im Ausland bewirkt. Kleomenes habe also billig einkaufen können, ohne die heimischen Produzenten zu schädigen, und dann den gesamten Getreideexport, da er allein das Ausfuhrverbot nicht habe beachten müssen, „in einer großartigen und planmäßig geleiteten Handelsunternehmung organisiert", die über eine weitverzweigte Privatpost verfügte. Über diese habe er von den Preisschwankungen Kenntnis erlangt und seinen Export jeweils dorthin lenken können, wo der höchste Preis zu erzielen gewesen sei. Kleomenes „erzielte dadurch alle Vorteile, welche Kartellierung und Monopolstellung im Ausland für die heimische Wirtschaft haben müssen. In diesem Licht gesehen, ist Kleomenes zu bewundern und keineswegs zu verabscheuen." Siehe auch Böckh, 1886, I, S. 106 f.

f (1352 b 20–25)

Vgl. Beispiel 25.a. zu Chabrias: „sowohl einige der Heiligtümer als auch die Mehrzahl der Priesterstellen" ist gleichlautend. Es kann sich entweder um eine Dublette der Erzählung, eine Art Wanderanekdote, handeln, oder Kleomenes hat bereits von Chabrias gelernt. Auch wenn die ägyptischen Priester sich an das Vorgehen des Chabrias, das rund vierzig Jahre zurücklag, vermutlich noch erinnern konnten, wußten sie ja nicht, ob Kleomenes nicht dieses Mal tatsächlich durchgreifen werde, zumal, wie Wartelle (S. 32) bemerkt, den Griechen Anzahl und Bedeutung der ägyptischen Heiligtümer immer außerordentlich vorkamen.

34. Antimenes aus Rhodos (1352 b 26–53 a 4; vgl. Beispiel 38)

Antimenes wird nur in der Beispielsammlung erwähnt als eine Art „Finanzbeamter" (Hemihodios/ἡμιόδιος) Alexanders des Gr. Niebuhr wollte deshalb in Antigenes ändern, dagegen wandte sich aber Böckh, 1886, I, S. 92. Siehe auch A. Andreades, „Antimène de Rhodes et Cléomène de Naucratis", *Bull de Corr. Hellénique* 59, 1929, S. 1–18.

a (1352 b 26–33)

52 b 26 „Hemihodios": Dieses Wort kommt anderweitig nicht vor. Riezler (S. 35) versteht überhaupt keine Positions-, sondern eine Situationsangabe darunter: „als Alexander auf dem Weg nach Babylon" war. Gohlke übersetzt „Etappenkommandant", Armstrong „superintendent of highways", was zu der Stellung des Antimenes in Beispiel 38 paßt, wo dieser offensichtlich mit

Aufgaben im Bereich der Königsstraßen befaßt ist, und zwar auf einer Ebene oberhalb derjenigen der Satrapen. Wartelle (S. 62) übernimmt eine von J. Schneider schon 1815 vorgeschlagene Korrektur Hemiholios (ἡμιόλιος), ein Wort, das bei Polybios (V 42, 5; 59, 2 und 87, 1) als Beiname eines Feldherrn namens Theodotos auftaucht, und in einem Arrian-Fragment (*Succ. Alex.* Frg. 24, 12–13, S. 278, hg. v. A.-G. Roos 1928), wo von Philoxenos die Rede ist (vgl. Beispiel 31), erklärt wird: einer der unbekannten Makedonen, der zu anderthalbfachem Sold unter Alexander im Heer diente. Es handele sich also um die gehobene Stellung eines einfachen Soldaten, was für die Beispiele 31 und 33 allerdings höchstens als Angabe für die Ausgangsposition der Betreffenden verständlich wäre.

52 b 26 f. „in der Gegend von Babylon“: Gohlke und Armstrong beziehen die Angabe auf den Aufgabenbereich des Antimenes. Vom Zusammenhang her erscheint es überzeugender, sie auf das Umfeld der Handlung zu beziehen: Alexander befindet sich auf dem Weg nach Babylon, das er zu seiner Hauptstadt machen will, oder ist bereits dort. Deshalb strömen die Menschen dort zusammen, und diese Situation nutzt Antimenes aus. Damit ist das Beispiel in die Zeit von Alexanders Aufenthalt in Babylonien kurz vor seinem Tod zu datieren, d. h. 323 v. Chr.

52 b 28 „altes Gesetz“: Zur Annahme einer ständig weitergeführten Gesetzessammlung im Achämenidenreich siehe P. Frei, „Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich“, in: P. Frei/K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1984, S. 38, Anmerkung 69.

b (1352 b 33–53 a 4)

52 b 33 „auf Geldbeschaffung aus“: So auch Gohlke und Armstrong. Wartelle und Natali halten *die Sklaven, die beim Heer waren*, für das Objekt zu *beschaffen* und übersetzen dementsprechend, Antimenes habe die erzählte Maßnahme bei der Beschaffung der für das Heer notwendigen Sklaven getroffen. Dadurch heben sie hervor, daß es der besondere Moment war, der die Einführung der hier geschilderten Sklavenversicherung bewirkte. Gohlke interpretiert das Beispiel insgesamt anders, wenn er übersetzt: „Als er wieder Geld beschaffen wollte, ließ er jeden die Sklaven im Heer aufschreiben und nach Belieben abschätzen und sich verpflichten, acht Drachmen jährlich für jeden zu entrichten, falls dagegen der Sklave entliefe, den Betrag, den er aufgeschrieben habe, als Buße zu entrichten. Da nun viele Sklaven aufgeschrieben wurden, kam nicht wenig Geld ein. Und wenn ein Sklave entlief, dann forderte er den Beherrscher der Provinz, in der das Heer lag, auf, darüber zu wachen, daß der Herr die Buße bezahle“, wobei er selbst den Schluß

mit einem Fragezeichen versieht und zu „sich verpflichten“ die Erläuterung hinzufügt: „Wer einen Sklaven aus den Heeresgefangenen haben wollte, musste also aufschreiben, wie er ihn bewertete, und danach erfolgte der Zuschlag, also an den Meistbietenden. Aber dies sollte nicht der Kaufpreis sein, sondern nur eine Bürgschaft. Die Sklaven wurden vermietet, die Bürgschaft war nur fällig, wenn der Sklave entlief.“

Allgemein sieht man in diesem Beispiel die erste Sklavenversicherung. André Andreades, 1965, S. 192, Anmerkung 3, faßt die Maßnahme als eine Monopolisierung der Versicherung auf. Riezler (S. 36) sieht, m. E. zu Recht, die Pointe in der Abwälzung der Kosten auf die jeweiligen Satrapen. Er hält es allerdings für unmöglich, daß die Höhe der Deklarierung beliebig, die Versicherungsquote aber festgesetzt gewesen sei, und nimmt deshalb an, daß in den *acht Drachmen* nur ein Prozentverhältnis zu den versicherten Summen stecke. Schneider (S. 115) schlägt mit leichter Textveränderung eine Lesung vor, der zufolge es nicht um die Höhe der zu deklarierenden Summe ging, sondern um die Zahl der Sklaven, die versichert wurden: „[J]eder konnte für so viel Sklaven als er wollte die Versicherung eingehen und mußte für jeden Sklaven 8 Drachmen jährlich bezahlen.“ Van Groningen hält (S. 197) trotz der Verständnisschwierigkeiten, die aber den Sammler nicht interessierten, die 8 Drachmen für eine festgelegte Gebühr.

Siehe auch A. Bresson, „Remarques préliminaires sur l’onomastique des esclaves“, in: M. Moggi/G. Cordiano (a cura di), *Schiavi e dipendenti nell’ ambito dell’‚OIKOS‘ e della ‚FAMILIA‘*, Atti del XXII Colloquio GIREA, Pontigniano (Siena), 19–20 novembre 1995, *Studi e testi di storia antica* 8, Pisa, 1997, S. 117–126.

35. Ophelas von Olynth (1353 a 5–14)

Ein Ophelas von Olynth ist anderweitig nicht bekannt. Ob diese Persönlichkeit identisch ist mit einem Ophelas, Sohn des Silenos, aus Pella, ist umstritten (siehe dazu Ulrich Wilcken, 1901, S. 195 f.). Dieser ist bei Arrian zweimal erwähnt, einmal (*Indike* XVIII 3) als Trierarch der Indienexpedition, dann als Besieger und später Gouverneur des aufständischen Kyrene (322 v. Chr.), der erst 308/7 v. Chr. ermordet wurde (Diodor XX 40–42).

53 a 6 „Nomarchen“ – vgl. o. unter Kleomenes (Beispiel 33). Da Kleomenes die Nomarchen noch vor 323 v. Chr. durch Satrapen ersetzte, so muß, vorausgesetzt der Text ist terminologisch exakt, die Begebenheit vor diese Verwaltungsreform datiert werden.

Interessanter als der eigentliche Geldbeschaffungstrick, der wieder dem bekannten Muster folgt, Wünsche der Menschen auszunutzen, scheint mir der Hinweis auf die Bedeutung von Personalentscheidungen für die Autorität des Vorgesetzten. Van Groningen meint (S. 200), es könne sich bei dem

von den Nomarchen abgelehnten Funktionär um einen Griechen gehandelt haben, dessen Kontrolle sie fürchteten.

36. Pythokles von Athen (1353 a 15–18)

Athenischer Politiker des 4. Jahrhunderts v. Chr. Wahrscheinlich 318 v. Chr. zusammen mit Phokion hingerichtet.

Vgl. die Beispiele 17 (Selymbria) und 33.e. (Kleomenes) und siehe Hasebroek, 1928, S. 168.

53 a 15 f. „Blei": Siehe dazu M. Yu. Treister, *The Role of Metals in Ancient Greek History*, Leiden 1996, S. 252 (im Zusammenhang mit 3.3.1 „Prices of Metals"): Verschiedene Faktoren können den Preis jedes Metalls beeinflussen, vor allem Qualität und relative Erreichbarkeit (accessibility), aber auch leichte Schwankungen aufgrund von zeitlich begrenztem Mangel. Treister verweist auf den Versuch eines Siziliers, sich ein Eisenmonopol zu schaffen und die Reaktion des Dionysios darauf (Aristoteles, *Pol.* I 11, 1259 a 23 ff., siehe o. S. 609 zu 49 b 6), was laut V. N. Andreev („K. Marx on the aim of Ancient Manufacture and the 5th–4th Century B. C. Athenian Economy", *VestDrevIst* 4, 1983, 3–31, hier 19 (russ., mit engl. Summary) ein typisches Beispiel für ein „scheme", die Kunst, eine Situation auszunutzen, sei und deshalb etwas anderes, als ein kapitalistisches Monopol, das durch Wettbewerb erreicht wird.

Für eine Datierung wäre es nötig zu wissen, ob das Pythokles-Beispiel, das wieder auf städtische Verhältnisse im griechischen Mutterland eingeht, bereits zu dem Anhang an die Sammlung gehört, der mit seinen Zusätzen zu schon vorher erwähnten Persönlichkeiten auf jeden Fall mit Beispiel 37 beginnt. Siehe oben S. 569 f. Eine Entscheidung ist nicht möglich.

37. Chabrias (1353 a 19–23; vgl. Beispiel 25)

53 a 20 „Taos": Vgl. o. unter Beispiel 25 zu Tachos.

Wieder wird der Wunsch, den eigenen Angelegenheiten ungehindert nachgehen zu können, sozusagen zu Geld gemacht, vgl. die Beispiele 4.c. und 31. Dieselbe Situation, aber ein anderes Strategem bei Polyaen III 11, 7.

38. Antimenes (1353 a 24–28; vgl. Beispiel 34)

53 a 27 „König": Aufgrund der beiden vorher angeführten Maßnahmen ist an Alexander zu denken.

Eine Notsituation liegt offenkundig nicht vor, sondern Antimenes hat eine neue Einnahmequelle entdeckt: Nicht nur setzt er ein altes, außer Gebrauch geratenes Gesetz wieder in Kraft (vgl. Richard N. Frye, 1965, S. 111, zur Stellung von Lebensmitteln durch die Bevölkerung beim Durchzug der

königlichen Armee), durch welches die Heeresversorgung den Satrapen auferlegt wird, sondern er erreicht durch den Verkauf der Vorräte, der nicht den Satrapen überlassen wird, für die Zentralkasse einen zusätzlichen Gewinn.

39. Kleomenes (1353 b 1–7; vgl. Beispiel 33)

53 b 1 „Monatsanfang“: Im griechischen Text wörtlich *Neumond*, mit dem der Monat begann; vgl. Beispiel 29. Wartelle erklärt das Vorgehen (S. 34, Anmerkung 1) mit folgendem Beispiel: Am 1. Mai hat Kleomenes den Proviant ausgegeben. Gegen Ende des Monats legt er mit der Flotte ab und kehrt erst Mitte Juni wieder ans Festland zurück. Hier verteilt er den Proviant für den Monat Juni und verzögert eine neue Verteilung dann bis zum 1. August. Es handelt sich also um regelrechten Betrug, der den Betrogenen aber anscheinend nicht deutlich bewußt wird, jedenfalls wenn Kleomenes Erfolg damit hat.

53 b 7 „Monatssold“: Proviant und Sold sind an sich zwei verschiedne Zahlungen, hier setzt der Sammler sie aber offenbar gleich. Der Text ist am Schluß korrupt, muß aber sinngemäß so verstanden werden.

40. Stabelios der Myser (1353 b 8–19)

Stabelios ist anderweitig unbekannt. Der Textanfang ist korrupt, die Übersetzung kann nur hypothetisch sein. Van Groningen zählt unter diesem Namen zwei Beispiele, was aber nicht ganz überzeugt, da die Geschichten ja innerlich zusammengehören. Ich folge Armstrong, der allerdings nie unterteilt, sondern innerhalb eines Namenslemmas die einzelnen Beispiele nur durch Absätze im Text voneinander trennt. Im Fall des Stabelios läuft der Text ununterbrochen durch.

53 b 8 „eine Versammlung“: Es ist nur das Verb *einberufen* überliefert, wen Stabelios einberief, bleibt also offen. Dem Sinn entspricht es am besten, nur an die Anführer zu denken.

53 b 9 „gemeinen Soldaten“: Im Text steht *Privatleute*. Dem Sinn der Situation entsprechend muß es sich um Söldner handeln, die man außer Landes schicken kann.

Mit der Aussicht auf Gewinn ködert Stabelios die Söldnerführer und schiebt ihnen die Aufgabe zu, die unbezahlten Söldner zu entlassen. Gleichzeitig aber isoliert er sie von den Kräften, auf die sie sich zur Durchsetzung von Forderungen hätten stützen können.

Vgl. die Beispiele 29.c. und d. (Memnon) und 39 (Kleomenes).

41. Dionysios I von Syrakus (1353 b 20–27; vgl. Beispiel 20)

53 b 21 „aufgestellt sah“: Van Groningen verweist darauf (S. 207), daß bereits seit Homer, *Od.* XXII 29, das hier verwendete Verb (παρακειμένην) im speziellen Sinn für das Aufstellen eines Tisches für die Speisen vor dem jeweiligen Teilnehmer am Gastmahl gebraucht wird.

53 b 21 „aus Gold“: Im Tempel handelte es sich um besonders kostbare Tische, die häufig neben einer auf einer Kline liegenden Gottheit für die Opfergaben aufgestellt wurden. Berühmt war ein Tisch aus Goldelfenbein des Bildhauers Kolotes, auf dem die Kränze der Olympioniken niedergelegt wurden. Er zeigte an den Seiten einen Bilderzyklus der zwölf olympischen Götter und auf der Rückseite die Anordnung der olympischen Wettspiele, siehe dazu P. Mingazzini, „Il tavolo crisoelefanto di Kolotes ad Olimpia“, *Mitteilungen des Dt. Arch. Instituts* (Athen), 77, 1962, S. 293–305.

53 b 21 „dem Guten Daimon“: Während sonst mit Daimon/Daimones eher allgemein undurchschaubare, gefährliche Kräfte bezeichnet werden, erscheint der ‚Gute Daimon‘ in Kult und Bild. Beim Weintrinken allgemein, besonders aber im Dionysoskult, galt ihm die erste Weinspende bei einem Gastmahl, nach deren Vollzug die Tische weggeräumt wurden und das Trinken begann; vgl. Xenophon, *Symposion* II 1; Walter Burkert, 1977, S. 278 ff.

Das Beispiel ist häufiger überliefert: Cicero, *De nat. deor.* III 34, 84; Athenaios, *Deipnosophisten* XV 493 e; Aelian, *Varia historia* I 20 (hier geht es um einen silbernen Tisch im Heiligtum des Apollo). Zu Götterbildern mit Opferschalen siehe Erika Simon, *Opfernde Götter*, Würzburg 1953.

Nach Riezler (S. 26) „Eine Anekdote, die bloß ihres Witzes halber hier steht.“ Natürlich verleitet die witzige Form dieser Tempelberaubung moderne Leser zu einem derartigen Urteil. Es fragt sich aber, ob der Sammler wirklich bloß am Ende der Lektüre seine Leser mit einem Witz belohnen wollte. Es ist möglich, daß er völlig wertfrei sammelte oder daß er auch Negativbeispiele brachte. Die Anwendung lag schließlich beim jeweiligen Leser. Stroheker bemühte sich um mehr Verständnis für die historische Umgebung der Geschichte (*Dionysios I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus*, S. 177): „Der politische Realismus des Dionysios hat die Mitwelt überrascht und erschreckt, weil er unbedenklich über Gesetz und Tradition hinweggehen konnte. Daß der Syrakusaner auch den Göttern, denen er je nach den Umständen Tempel errichten ließ oder ihre Schätze nahm, mit aufgeklärter Unbefangenheit gegenübertrat, fügt sich in dieses Bild ein.“ Stroheker bringt diese Haltung in Zusammenhang mit den Gedanken, die in der späten Sophistik entwickelt worden waren. Das Schockierende des Vorgehens besteht doch wohl vor allem darin, daß es sich um die allgemeingriechischen Götter handelte. Wenn sich Kleomenes (Beispiel 33.b.) gegen

die ägyptische Krokodilgottheit nicht viel weniger respektlos benimmt, wird das von den modernen Autoren nicht weiter beanstandet, sondern als kluge Ausnutzung religiöser Gefühle beurteilt. Über die Einstellung des Sammlers zur Götterwelt wissen wir nichts und können deshalb auch nichts darüber aussagen, was er sich bei der Auswahl dieses Beispiels gedacht hat.

Buch III

Vorbemerkung: Die neueste Edition und Untersuchung der Textüberlieferung von Buch III findet sich demnächst in *Aristoteles latinus XXX 1–3 Oeconomica. Translatio Anonyma, Recensio Guillelmi de Morbeka et Translation Durandi de Alvernia*, ed. Christoph Flüeler, E. J. Brill, Leiden/New York/Köln (im Druck, erschient voraussichtlich 2006). Nach freundlicher Auskunft des Herausgebers basieren die lateinischen Übersetzungen von Buch III wahrscheinlich alle auf der gleichen griechischen Handschrift. Leider konnte in Einleitung III wie auch an Einzelstellen im Kommentar hierauf nicht mehr eingegangen werden.

Im Gegensatz zu dem eindeutig erkennbaren Lehrbuchcharakter von Buch I (vgl. oben Kommentar zu Buch I, S. 403 f. u. passim) – und auch noch des ersten Kapitels von Buch II (vgl. oben Einleitung III, S. 227, u. Kommentar zu Buch II, S. 530) – ist in Buch III der paränetische Charakter offenkundig. Schon die ersten Worte „Bonam mulierem“ weisen auf die Absicht, ein Vorbild aufzustellen. Der Verfasser versucht nicht, seinen Stoff, etwa nach Art von Buch I, zu systematisieren und durch klare Gliederung nach allgemeinen Gesichtspunkten überschaubar zu machen, sondern er hat unter dem Gesichtspunkt der jeweiligen Pflichten das Zusammenleben der Ehepartner und ihre sittliche Vervollkommnung im Auge. Mit dieser rein privaten Behandlung des Themas Ehe, die sich auch im völligen Fehlen politischer Einordnungen spiegelt, steht Buch III Plutarchs *Praecepta coniugalia* (vgl. Einleitung IV, S. 298 ff.) nahe. Plutarch bezeichnet allerdings seine Schrift in der Widmung als Hochzeitsgeschenk für ein philosophisch interessiertes Brautpaar (138 B–C), und er spricht am Schluß auch noch einmal getrennt Bräutigam und Braut an (145 B ff.). Die eigentlichen Ermahnungen ordnet er in 48 Hauptpunkten „in der Form kurzer Vergleiche zur besseren Einprägsamkeit“ an. Trotz vieler Übereinstimmungen im Inhaltlichen (vgl. Einleitung III, S. 238 ff., und den Kommentar passim) hat der Autor von Buch III seinen Stoff im Vergleich zu Plutarch dann doch wieder sehr viel allgemeiner und unpersönlicher behandelt. Mit der Grobeinteilung in Aufgaben der Ehefrau, des Ehemanns und der Partner nähert er sich wieder der Lehrbuchform an, der vor allem das Unterhaltsame, auf das Plutarch nicht verzichtet, völlig fehlt. In welchen Zusammen-

hang eine Schrift wie Buch III gehörte, ob sie zum Beispiel aus dem allgemeinen Ethikunterricht stammt oder ob derartiges einem jungen Ehemann zur Hochzeit an die Hand gegeben wurde, muß leider ganz offenbleiben.

Wegen der zahlreichen Übereinstimmungen mit den Schriften der Neupythagoreer ist Buch III häufig in deren Nähe gerückt worden. Andererseits gibt es keine Stelle, die nicht im 4. Jahrhundert v. Chr. verfaßt worden sein könnte, und gerade die Stellen, die pythagoreischen Einfluß aufweisen, sind mit Xenophons *Oikonomikos* vergleichbar. Ich neige deshalb zu der These, daß Buch III im 4. Jahrhundert v. Chr. verfaßt worden ist und zwar ebenso wie Xenophons *Oikonomikos* unter pythagoreischem Einfluß, der gerade in der Befassung mit Fragen des Haushalts stark gewesen zu sein scheint. Die Nähe zu den Neupythagoreern erklärt sich dann aus der Tatsache, daß diese Autoren ja schließlich (uns leider verlorene) Vorbilder gehabt haben müssen, die sie nachahmten, um als Pythagoreer gelten zu können. Vergleiche hierzu Einleitung I, S. 79–98, bes. S. 92 ff. zu den Pythagoreern und für die Einzelbelege Einleitung III, S. 239 ff.

Interessant für die Beibehaltung von Themen und Richtlinien ist ein Vergleich mit Nasir ad-din at-Tusi, Ahlaq i Nasiri, Abhandlung 2 über Ökonomik in fünf Kapiteln, Kap. 3 über die Wissenschaft von der Leitung der Frau. Siehe Martin Plessner, 1928, S. 70 ff., vgl. Einleitung IV, S. 266 f. Das Kapitel beginnt: „Der Anlaß zur Verheiratung muß zweierlei sein, Behütung des Vermögens und Verlangen nach Kindern, nicht Lust oder ein anderer Zweck. Die rechtschaffene Frau ist die Gefährtin des Mannes hinsichtlich des Vermögens, seine Teilhaberin in der Hausherrschaft und seine Vertreterin in seiner Abwesenheit." Das entspricht immer noch der Formulierung von Buch III, wonach die Frau „societate namque vite et procreatione liberorum" wegen geheiratet wird (141, 27).

Inhalt: Die Schrift hat weder Titel noch Einleitung noch durchgehend klar voneinander abgesetzte Kapitel. Sie setzt unvermittelt mit dem Stichwort „bonam mulierem" bei den Aufgaben der Hausfrau ein, die in einem ersten Abschnitt (Kapitel 1, bis 142, 18) behandelt und abschließend zusammenfassend als leges und mores bezeichnet werden. Der folgende Abschnitt (Kapitel 2 und 3) handelt von den Aufgaben des Ehemanns, wobei 144, 15 f. eine kurze Zwischenbilanz gezogen wird, die bei den modernen Übersetzern zu einer Kapiteltrennung geführt hat. Inhaltlich steht in Kapitel 3 das Verhalten der Ehepartner zu einander stärker im Vordergrund, aber es wird weiterhin von dem Verhalten des Mannes ausgegangen, das entsprechende Reaktionen der Ehefrau hervorruft. Dieser Teil endet 146, 12. Der letzte Abschnitt (Kapitel 4) preist die Eintracht zwischen den Eheleuten und wendet sich den gemeinsamen Aufgaben gegenüber Eltern und Kindern zu. Der Schlußsatz (147, 20–22) zieht Bilanz und spricht ausschließlich den Ehemann an.

Das Buch ist von seinem paränetischen Charakter geprägt. Definitionen, überleitende Phrasen zur Verknüpfung der einzelnen Abschnitte und gliedernde Zusammenfassungen, wie sie ein Lehrbuch kennzeichnen und sich in Buch I ständig finden (vgl. S. 403 ff.), sind selten. 140, 20 f. wird der Inhalt des ersten Teils von Kapitel 1 kurz zusammengefaßt: „talium quidem igitur ipsa se inanimet mulier composite dominari.“ Auf diese Behandlung desjenigen Bereiches, den der Verfasser allein der Frau unterstellt sehen will, des Hausinnern, folgt dann ein Abschnitt über das Verhalten der Frau dem Mann gegenüber, wobei noch einmal eine Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche den Auftakt darstellt (140, 22–141, 7). 142, 17 f.: „mulierem quidem ergo in quodam tali typo legum et morum oportet se custodire“ wird der Inhalt von Kapitel 1 zusammengefaßt und damit zu Kapitel 2 übergeleitet, das dem Umgang des Mannes mit der Frau gewidmet ist: leges ... uxoris in usu. 144, 15 f.: „De hiis ergo omnibus reverentia viro debetur“, faßt zwar auch in etwa die vorhergehenden Ausführungen zusammen, aber inhaltlich wird im folgenden Abschnitt nichts grundlegend Neues bzw. Anderes gebracht. Der Autor verschiebt nur den Akzent und nimmt die zu erwartenden Reaktionen der Ehefrau auf das Verhalten ihres Mannes mit in den Blick. Dabei argumentiert er fast ausschließlich mit der Autorität Homers. Diese Tendenz setzt sich fort in Kapitel 4, das vom Text her keine klare Abgrenzung gegen Kapitel 3 aufweist. Einen Abschluß, der den paränetischen Charakter noch einmal stark betont, bietet der letzte Satz, 147, 20–22: „propter que proprie et communiter decet iuste considerantes ad omnes deos et homines eum qui vitam habet et multum ad suam uxorem et filios et parentes.“ Dieser Schlußsatz richtet sich eindeutig ausschließlich an den Hausherrn als Adressaten der moralischen Ermunterung. Deshalb beinhaltet wohl auch Kapitel 1, das die Aufgaben der Frau behandelt, eher das, was der Ehemann seine Frau (oder Tochter? Vgl. Iamblich, *Vita Pyth.* 169 über Pythagoras, der wegen seiner Erziehung seiner Tochter hochberühmt war: „Pythagoras selbst soll als Hausvater (κατὰ τὴν οἰκονομίαν) nicht weniger Bewunderung erregt haben denn als Philosoph: er heiratete, und als ihm eine Tochter – die spätere Frau des Menon von Kroton – geboren wurde, erzog er sie so gut, daß sie als Mädchen die Reigentänze anführte und später als Frau als erste an die Altäre trat.“) lehren (vgl. Xenophon, *Oikonomikos*, Kapitel VII–XI) und welchen Wirkungskreis er ihr allein überlassen soll (vgl. unten den Kommentar zu 140, 10 und 20, 141, 5 f.; zur Frage nach dem Adressatenkreis siehe auch den Kommentar zu 140, 6–9). Der Ehemann als Lehrer seiner Frau wird auch bei Kallikratidas (bei Stobaios IV 28, 85, 18) und Plutarch (*Praecepta coniugalia* 145 C: „Lieber Mann, du bist mein Meister, mein Philosoph und Lehrer der herrlichsten und göttlichsten Dinge“) besonders betont (vgl. Einleitung IV, S. 285 u. 298 f.).

Kapitel 1 – Die leges et mores, die das Verhalten der Ehefrau regeln sollen (140, 6–142, 18)

Inhalt: Der gesamte Haushalt wird der Frau unterstellt, wobei der Autor betont, daß die Ehefrau geschriebenen Gesetzen folgen und im Hausinnern allein herrschen soll. Der Ehemann soll nur die Beziehungen zur Außenwelt regeln. Auf Einzelheiten der Haushaltsführung geht der Verfasser nicht ein, wohl eben gerade deshalb, weil hier allein die Frau handeln soll, seine Schrift sich aber an den Hausherrn wendet. Wichtig ist ihm nur, daß kein Luxus getrieben werden soll. Der wahre Schmuck liegt in der Tugend der Frau, die ihr auch im Alter Achtung sichern wird. Auffällig ist die Betonung der Pflicht, sich nicht in die Heiratspläne der Mannes für die Kinder einzumischen und überhaupt sich nicht um öffentliche Dinge zu kümmern. Am ausführlichsten behandelt der Autor die Pflicht der Frau, sich ihrem Mann in jeder Lebenslage und bei jedem Verhalten ihr gegenüber klaglos zu unterwerfen. Dabei wird ihr allerdings zugestanden – oder eher: noch darüber hinaus von ihr verlangt –, sich entehrenden Befehlen zu widersetzen, weil der Autor davon ausgeht, daß der Mann nur im Zustand der krankhaften Unzurechnungsfähigkeit Unschickliches verlangen wird. Nach seiner Gesundung wird er ein widersetzliches Verhalten der Frau zu würdigen wissen. Insgesamt aber ist die Frau gehalten, noch bedingungsloser als eine Sklavin zu gehorchen, weil sie vom Mann der Lebensgemeinschaft und der Kinderzeugung mit ihm für würdig gehalten worden ist. Diese sind der Preis, zu dem sie ins Haus gekommen ist. Als leuchtende Vorbilder der Frau werden Penelope und Alkestis genannt, die durch ihre Treue zu unglücklichen Männern unsterblichen Ruhm erlangt haben. Gerade im Unglück des Mannes zeigt sich die Tugend der Frau.

140, 6 „Eine gute Hausfrau“: Ohne jede weitere Einleitung setzt die Schrift mit den Aufgaben und dem Verhalten der guten Hausherrin ein. Die Betonung, die im ersten Wort liegt: bonam, weist auf den paränetischen Charakter der Schrift hin. Interessanterweise spricht der Autor, wenn er zu Beginn von Kapitel 2 (142, 19) zum Verhalten des Mannes übergeht, nur allgemein vom Hausherrn („vir autem“), ohne nähere Charakterisierung. Es fragt sich, ob sich aus diesem Unterschied eine Schlußfolgerung auf den Adressatenkreis ziehen läßt. Die Neupythagoreischen Briefe der Theano sind an Frauen gerichtet (vgl. Einleitung IV, S. 294 f.), bei den Schriften der Periktione und Phintys ist dies nicht eindeutig, da wir nur die Exzerpte des Stobaios besitzen. Phintys jedenfalls geht auf die Aufgaben der Frau im einzelnen ein, vgl. Einleitung IV, S. 291 ff. Der Schlußsatz von Buch III (147, 20–22) wendet sich allerdings auch wieder nur an den Hausherrn (vgl.

unten S. 702), und in der älteren Oikonomikliteratur sind Frauen allgemein nicht angesprochen. Es fragt sich, ob aus dieser Tatsache ein Hinweis auf die Datierung von Buch III gewonnen werden kann (vgl. dazu Einleitung III, S. 243).

140, 6 „was sich innerhalb des Hauses befindet": Es ist an Menschen und Dinge zu denken: „Besitz und Menschen" nach der Formulierung von Buch I, 1343 a 18, vgl. den Kommentar zur Stelle S. 427 f. Diese Aufgabenteilung entspricht der Aufteilung der Welt in ein „Drinnen" und „Draußen" (vgl. Kommentar zu Buch I 3, 1343 b 26–44 a 6 und 6, 1345 a 6 ff., sowie Einleitung V, S. 314 ff.), die für die ganze Antike und darüber hinaus auch in anderen patriarchalischen Kulturen gängig ist. Siehe auch unten 140, 20 f., wo es sogar als unpassend angesehen wird, daß der Hausherr über die Angelegenheiten des inneren Hauses („que intus fiunt") informiert ist. Eine lebendige Illustration der Aufgaben der Hausfrau im einzelnen liefert Xenophon, *Oikonomikos* VII, 19. Vgl. auch Theano, Brief Nr. 6, an Kallisto, 1, Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris 1873 (ND Amsterdam 1965), siehe Einleitung IV, S. 295.

140, 7 „den geschriebenen Gesetzen entsprechend": Rose erklärte das gesamte Buch III als die in der Hesychliste der aristotelischen Werke erwähnten νόμοι ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς (vgl. Einleitung II, S. 196 f., und III, S. 236). Wartelle, 1968, athetiert im Text *Oikonomika* I, 1344 a 8 νόμοι und sieht (S. 63) in 140, 7 eine Bezugnahme auf die Kapitel 3 und 4 von Buch I, was voraussetzt, daß der Autor von Buch III Buch I kannte. Armstrong bleibt allgemeiner, wenn er übersetzt: „according to the rules we have laid down". Daß der mittelalterliche Übersetzer νόμοι vorfand, ist klar, aber ob in seinem Text auch γεγραμμένοι oder ein vergleichbares Wort stand, ist völlig offen. 142, 19 ist im Zusammenhang mit dem Verhalten des Mannes nur von leges die Rede, die denen für die Frau ähneln, d. h. wohl, von den gleichen Grundsätzen getragen sein sollen. Zum Problem der νόμοι vgl. oben Kommentar zu 1344 a 8. Scriptae leges können eigentlich nicht „Regeln" oder „Sitte" im allgemeinen Sinn bedeuten, aber in seiner Zusammenfassung des Inhalts von Kapitel 1 (142, 18 f., vgl. dazu unten) spricht der Übersetzer von „tali typo legum et morum", was einen zweifeln läßt an der Genauigkeit seiner Formulierungen. Die „leges civitatis" (unten 140, 14) sind jedenfalls die Luxusgesetze der einzelnen Poleis und haben nichts mit Vorschriften über die Aufgaben der Hausfrau in der Hausverwaltung zu tun. Am ehesten kommen γαμικοὶ νόμοι im Sinne Platons (vgl. Einleitung II, S. 175) in Frage. Insofern beinhaltet Buch III aber auch nicht die νόμοι, die 44 a 8 verlangt werden, und Roses Interpretation von Buch III als den νόμοι ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς des Aristoteles ist nicht zu halten.

140, 8 „falls der Hausherr es nicht angeordnet hat": so Rose. In den Handschriften ist auch „praeceperit" überliefert, was auf jeden Fall dem Sinn des Gemeinten entspricht. Nach Auskunft von Paul Gerhard Schmidt, Freiburg, kürzten die mittelalterlichen Schreiber die Vorsilben per- und prae- meistens ab, so daß Verlesungen leicht möglich waren. – Vgl. 1345 a 33 den Tor- bzw. Türhüter in großen Haushalten, der eher dem Hausherrn als der Hausfrau verantwortlich war, da er die Verbindungsstelle des Oikos zwischen „innen" und „außen" darstellte.

140, 8 f. „für die Seele fürchtet": Mit den „forenses mulieres" können nur die Marktweiber gemeint sein, deren Ruf in der griechischen Antike sprichwörtlich schlecht war. Vgl. Victor Ehrenberg, 1968, 129 ff.: In der Komödie werden viele Händlerberufe erwähnt, wobei häufig die weibliche Form benutzt wird. Abgesehen vom „Irgendwas-Händler" gibt es Händler bzw. Händlerinnen für Wurst, Brot, Mehl, Gemüse, Wolle, Erbsbrei, Fisch, Honig, Schweine, Vögel, Käse, Kuchen, Arznei, Abführmittel, Weihrauch oder Myrrhe, Helmbüsche, Feigen, Bücher, Knoblauch, Geflügel, Opferbinden, Nadeln, Kohl. Es gab Hausierer und Höker, die mit Leder, kleinen Löffeln, Sardinen, Sieben und dergleichen handelten. Viele Frauen waren mehr oder weniger fliegende Händlerinnen, die einen unbedeutenden Zwischenhandel tätigten. Als typisches Beispiel für die Straßenhändlerin galt die Brotverkäuferin, die für ihre Schimpf- und Schmähreden berüchtigt war. Zum Klatsch auf dem Markt siehe auch Xenophon, *Oikonomikos* VIII 22, Lysias, or. XXIV 20. Siehe auch Robert Flacelière, 1979, S. 191; W. K. Lacey, 1983, 162 f.: „Bürgerfrauen [also Freie, nicht Sklavinnen] waren meistens im Einzelhandel beschäftigt und scheinen wenn schon nicht ein Monopol dann zumindest eine privilegierte Position am Marktplatz gehabt zu haben." Nicht nur unerwünschte Personen sollen nicht in das Innere des Hauses dringen, sondern auch Klatsch und Gerüchte, für welche die Marktfrauen die Personifikationen darstellen, sollen fern bleiben, weil sie nach allgemeiner Auffassung Frauen besonders gefährlich seien. Nach Aischylos, *Klytaimnestra*, Vers 483–487, hat die Frau keine Abwehrkräfte gegen wilde Gerüchte. Die eigentliche Illustration zur Stelle liefert Hermione in ihrem Bericht über ihr Schicksal in der Tragödie *Andromache* des Euripides. Sie hat sich als Ehefrau gewehrt gegen „das größte Leid" einer Frau, „das Doppelbett des Manns", aber das hat ihr nur neues, größeres Leid gebracht: „Man fragt wohl, wies zu meinen Ränken kam./ Besuche böser Frauen waren schuld,/ Sie blähten mich mit solchen Reden auf:/ ‚Die Sklavin, dieses üble Beuteweib,/ Läßt du das Lager teilen deines Manns?/ In meinem Haus, bei Hera, würde sie,/ Lebendgen Leibs nicht pflücken diese Frucht./ Ich hörte die Sirenen und ich schwoll/ Von Torheit. Sollt ich hüten meinen Mann,/ Wo mir nichts fehlte, ich im Reichtum saß,/ Das Haus regierte? Kamen Kinder an,/ so waren sie die echten und

nicht nur/ Verfälschte halbe Sklaven meines Stamms./ Doch nie und nie – ich sag es tausendmal –/ Nie soll ein kluger Mann es dulden, daß/ Die Frau die Türe öffnet andern Fraun./ Die Frau ist alles Bösen Meisterin./ Die eine stört die Ehe um Gewinn,/ Die andre sucht der Sünden Schülerin,/ Die dritte birst vor Wollust [...]. So verdirbt/ Das reinste Haus. Beschützet Euer Tor/ Mit Hebeln und mit Schlössern, wie ihr könnt!/ Der Frauen Zuspruch schafft nicht reine Luft,/ Er bringt nur Übles und des Übeln viel" (Vers 929–953). Kenneth J. Dover, 1974, S. 99, faßt mit Verweis auf diese Euripides-Stelle zusammen: „The idea that women are corrupted by the talk of other women is little more than an example of anti-female moralizing." Man wüßte zu gerne, ob die antiken Leser von Buch III ihren Euripides kannten und sich den Kontext der knappen Textaussage von dort her ergänzten. Vgl. auch Plutarch, *Praecepta coniugalia* 40 und 41.

Die Seele, die ihr möglicherweise drohenden Gefahren oder ihre Vervollkommnung spielen für den Autor von Buch III eine große Rolle: vgl. 140, 18; 141, 17; 142, 4; 143, 18. Es ist dies ein Charakterzug seiner Darlegungen, der ihn grundsätzlich vom Autor von Buch I unterscheidet. Dieser erwähnt nur ein einziges Mal den Nutzen einer guten Haushaltsführung für die Philosophie: 1345 a 16 f. (vgl. oben Kommentar zur Stelle). Die Verbindung zwischen Oikonomik und Ethik ist in Buch III ungleich stärker betont als in Buch I und erinnert an die Lehren der Neupythagoreer (vgl. Einleitung IV, S. 280 ff.).

140, 10 „soll sie allein wissen": Vgl. unten 140, 20 f. Die Hausfrau soll allein wissen, was im Innern sich abspielt oder was ihre Aufgaben im Innern des Hauses angeht? Eine Betonung der Grenzen zwischen den Aufgabenbereichen der Eheleute, die auch dem Mann Einschränkungen vorschreibt und ihn letztlich ausschließt von dem, was innerhalb des Hauses sich abspielt, ist in dieser Kraßheit sonst nicht belegt. Vgl. Einleitung V, S. 338 zur rechtlichen Stellung der Frau. Eine gewisse Einschränkung der Herrschaftsbefugnis des Mannes findet sich bei Aristoteles, wenn es in einer Analogie zwischen den Verfassungsformen und den verschiedenen Herrschaftsverhältnissen im Hause (*NE* VIII 12 f., 1160 b 22 ff.) heißt, das Verhältnis zwischen Mann und Frau sei mit einer Aristokratie vergleichbar bzw. mit einer Oligarchie, wenn der Mann überall im Haus herrschen wolle (siehe o. S. 188, Anm. 320), vgl. Kommentar zu Buch I 1343 a 4, o. S. 415. Bei Xenophon (*Oikonomikos* VII 3) ist der Mann in der Lage, sich den Beschäftigungen in der Polis zu widmen, weil er seiner Frau die Verwaltung des Hauses überlassen kann: „[D]ie inneren Angelegenheiten meines Hauses zu verwalten ist die Frau auch ganz allein imstande", was allerdings nur der guten Erziehung durch den Ehemann zu verdanken ist, der keineswegs ausgeschlossen ist von dem, was im Hausinneren vor sich geht. Ganz im Gegenteil, er hat Unrecht getan, weil er der Frau nicht gezeigt hat, wo sich alles befinden soll (VIII 2 ff.). IX

15 heißt es: „Ich trug also meiner Frau auf, sagte er, sich selbst als Gesetzeshüterin in ihrem Hause zu betrachten und die Gerätschaften zu inspizieren, wenn sie es für richtig halte, ebenso wie der Kommandant die Wachen inspiziert, und zu prüfen, ob alles sich in gutem Zustand befinde, wie der Rat Pferde und Reiter prüft, und wie eine Königin den zu loben und auszuzeichnen, der es nach seiner persönlichen Leistung verdient, dagegen den, der keine Leistung erbringt, zu tadeln und zu strafen." Sarah B. Pomeroy verweist in ihrem Kommentar zur Stelle (1994, S. 302 f.) gegen die Ansicht von Sheila Murnaghan („How a Woman can be More Like a Man: The Dialogue between Ischomachos and his Wife in Xenophon's Oikonomikos", *Helios* 15, 1988, S. 9–22), die an dieser Stelle vorgenommene Annäherung der Frau an einen Mann stelle Teil der Diskriminierung der Frau dar, auf ihre eigene Interpretation zu VII 32, S. 276–280.

Wartelle übersetzt „(les tâches) doivent relever de sa seule compétence" und betont so den Gegensatz zum zweiten Satzteil: *soll der Hausherr sich … annehmen*. Die Aneinanderreihung „et que … et si" läßt aber auch die Deutung zu, daß zunächst der Anschluß an das vorher Gesagte gesucht wird: Wie nichts von außen in das Haus eindringen soll, soll die Hausfrau auch nichts von den Vorgängen im Inneren nach außen gelangen lassen, wobei offenbleibt, wieviel der Hausherr davon erfährt. Leider bleibt schon „sibi contingunt" allzu vage, wenn man bedenkt, daß im mittelalterlichen Latein zwischen „suus" und „eius" kein Unterschied gemacht wurde. Eine Anekdote über G. Budé berichtet, der große Gelehrte habe einer Magd, die ihm, während er an seinem Schreibtisch arbeitete, den Brand des Hauses meldete, ohne auch nur den Blick zu heben erklärt, sie solle das seiner Frau mitteilen, da er sich nicht um Angelegenheiten des Haushalts kümmere: „allez avertir ma femme; vous savez bien que je ne m'occupe pas des affaires du ménage" (zitiert nach John Edwin Sandys, *A History of Classical Scholarship*, Bd. II, Cambridge 1908, ND New York 1958, S. 172; freundl. Hinweis von Paul Gerhard Schmidt, Freiburg). Es geht hier in der Überlieferung zwar wohl in erster Linie um die Charakterisierung des in stoischer Gelassenheit auf seine Arbeit konzentrierten Gelehrten, aber die Nichtbefassung des Hausherrn mit Haushaltsangelegenheiten mag doch eine gewisse Tradition haben. Die antiken Quellen vermitteln allgemein den Eindruck, es sei Alltagspraxis der Männer gewesen, sich, außer in Extremfällen (vgl. u. zu 140, 20 f.), nicht sonderlich um die inneren Haushaltsangelegenheiten zu kümmern, jedenfalls bevor Euripides nach Aussage des Aristophanes die Männer auf neumodische Ideen brachte (siehe u. S. 645 f.). Aber die normativen Schriften wie Buch I und Xenophons *Oikonomikos*, die ja gerade den Hausherrn dazu auffordern, sich um die Haushaltsführung zu kümmern, sprechen eine andere Sprache. Siehe dazu auch Einleitung V, zu Geschlechterrollen, S. 319 f.

140, 10–11 „soll der Hausherr sich des Falles annehmen“: Bruni übersetzt, bzw. kommentiert (siehe dazu S. 235 u. S. 371) *soll die Schuld beim Hausherrn liegen* (penes virum sit culpa). Laurenti, 1968, S. 105, nimmt in der Vorlage ein αἰτίαν ἔχει an und verweist für die juristische Bedeutung dieser Formel auf Bonitz, *Index Arist.*, 23 a 35 ff., *Rhet.* III 17, 1417 b 34 sowie *Pol.* V 6, 1306 a 34 und 38. Da aber Laurenti selbst gezeigt hat, daß Bruni nicht aus dem Original übersetzt hat, helfen diese Hinweise nicht sehr viel, weil es sich ja nur um eine Interpretation eines lateinischen Textes durch Bruni handelt. Armstrong, Wartelle und Gohlke folgen Brunis Interpretation: „und wenn Gäste etwas Unrechtes tun, trägt der Mann die Schuld, bzw. Verantwortung“. Das paßt insofern zum griechischen Alltag, als die Gäste des Hausherrn im andrōn, dem Männerraum für Symposien, völlig von der Welt der Frauen des Hauses abgetrennt waren und dieser Bereich nun wirklich nicht der Hausfrau unterstellt sein konnte. Zum Hausbau und andrōn siehe Kommentar zu Buch I 1345 a 24 ff. Andererseits schränkt die Übersetzung „Gäste“ für ingredientes den Wortsinn in einer Weise ein, die durch den Text nicht legitimiert ist. Mir erscheint deshalb, auch gegen Bruni, eine Übersetzung im Sinne von: „der Mann muß sich der Sache annehmen“ eher treffend, zumal der ganze Zusammenhang von der Aufgabenteilung handelt. Wenn nicht zum Haushalt gehörende Personen im Haus Schaden anrichten, kann die Verteidigung der häuslichen Ordnung nur dem Außenvertreter des Hauses obliegen, da die Frau keine Rechtsperson ist und infolgedessen auch keine Prozesse führen kann. Über einen derartigen Fall sind wir aufgrund einer Gerichtsrede des Lysias (or. I *Über den Tod des Eratosthenes*) recht gut unterrichtet. Dazu gehört auch, daß der Hausherr den Ehebrecher, den er in flagranti ertappt, erschlagen darf. Vgl. dazu Einleitung V zu ehelicher Treue/Ehebruch, S. 335 ff.

140, 11–17 „als Herrin ... geordneten Lebensführung“: Der Gesamtsinn dieser Passage ist klar und banal genug: Die Hausfrau soll Aufwand vermeiden, auch über das von den Luxusgesetzen des Landes vorgeschriebene Maß hinaus, weil Bescheidenheit und das Streben nach einem ehrenhaften Lebenswandel mehr zu ihrer Tugend bzw. ihrem guten Ruf beiträgt als Prachtentfaltung. Vgl. dazu die von „Aischylos erstmals formulierte Maxime des ‚Mehr sein als scheinen‘“ (Albrecht Dihle, *Griechische Literaturgeschichte*, Stuttgart 1967, S. 96). Schwierigkeiten entstehen einerseits aus den unklaren lateinischen Formulierungen, andererseits aus unserem Wunsch nach exakter Information über den Kontext, der für die Zeitgenossen selbstverständlich war. Vgl. insgesamt auch Theophrast, Einleitung II, S. 201.

140, 11 „Als Herrin“: Das Verb „existere“ hat bei mittelalterlichen Autoren keine besondere Bedeutung, es ersetzt lediglich das als abgegriffen empfun-

dene „esse". Insgesamt ist in diesem Satz ein „oportet" oder ein ähnliches Hauptverb zu ergänzen, wobei allerdings nicht klar ist, ob nur „utentem" in Zeile 14 davon abhängig zu denken ist oder auch existentem (vgl. unten). Wenn im griechischen Original οὖσαν stand, war auch dort die logische Verknüpfung des Satzteils mit dem weiteren Text nicht eindeutig festgelegt: *da* sie Herrin ist über die Ausgaben usw. – weil das so üblich ist – oder *wenn* sie Herrin ist, d. h. wenn der Hausherr ihr diese Aufgabe übertragen hat – was nicht so zu sein braucht. Wartelle übersetzt: „C'est elle aussi qui règlera les dépenses", und auch Armstrong entscheidet sich für eine eindeutige Festlegung, wobei er „utentem" von „existentem" abhängig versteht: „[S]he must exercise control [...] keeping, moreover, within the limit [...]". (Vgl. unten) Damit würde der griechische Autor sich hier an den Hausherrn wenden und ihn auffordern, der Hausfrau die Verwaltung der Haushaltungsausgaben vollständig zu übertragen, was in Übereinstimmung stünde mit Zeile 10 „ut sola sciat" und Zeile 21: „indecens viro videtur scire que intus fiunt" (vgl. unten). Leider fehlt es an Parallelstellen für eine derartig rigorose Einstellung. In Buch I ist von der gemeinsamen Überwachung der Einnahmen und Ausgaben die Rede: vgl. 1345 a 5 ff., und auch Xenophon läßt die Ehepartner gemeinsam handeln (vgl. oben zu Zeile 10). Lysistrate begründet ihre Behauptung, die Staatskasse verwalten zu können, damit, daß die Frauen auch im Haus das Geld verwalten, da ja alles durch ihre Hände gehe (Aristophanes, *Lysistrate*, Vers 494 f.).

Laut Plutarch (*Leben des Perikles*, 16, vgl. Einleitung I, S. 113 f.) wurde im Haushalt dieses nicht gerade armen athenischen Staatsmannes den Frauen das Haushaltsgeld täglich und „aufs genaueste berechnet" vom Verwalter, dem Sklaven Euangelos, ausgezahlt, worüber sie sich bitter beklagten, weil sie „nie, wie es einem großen und reichen Haus anstehe, aus dem vollen schöpfen könnten". – Danach scheint diese Praxis eher eine Ausnahme oder zumindest eine bemerkenswerte Neuerung gewesen zu sein, die der Überlieferung wert erschien. Nach einigen Autoren verbirgt sich hinter dieser Anekdote die „attische Wirtschaftsweise", von der in Buch I die Rede ist, vgl. den Kommentar zu I 6, 1344 b 31–33 und 1345 a 18 ff., wo über die Kontrolle der Ausgaben gehandelt wird. Auf ein ähnliches und auch neues Interesse der „kleinbürgerlichen" Hausherrn an der Hausverwaltung verweist Aristophanes in den *Thesmophoriazusen*, wenn der Dichter eine Frau sich darüber beklagen läßt, daß jetzt die Männer alle Vorräte wegschlössen: „[...] zu schalten/ In Küch' und Keller, nebenher zu nehmen/ Mehl, Öl und Wein – das alles geht nicht mehr:/ Die Männer tragen selbst jetzt kleine Schlüssel,/ Geheimnisvolle, ganz bösart'ge Dinger,/ Spartanische, mit drei Zähnen an dem Bart./ Sonst konnten wir noch leicht die Türen öffnen/ Mit Ringen, die drei Obolen nur kosten./ Nun lehrt' Euripides, der Naseweis, sie wurmzerfreßne Siegelringe tragen/ Am Gürtel [...]." (Vers 417–427) Wenn hier der Dichter

Euripides verantwortlich gemacht wird für dieses neumodische Treiben der Männer, so hängt das mit seiner sprichwörtlichen Frauenfeindschaft zusammen, erinnert aber doch auch an die Vorwürfe, die ihm in der Komödie *Frösche* (Vers 987 ff.) gemacht werden, daß er nämlich mit seiner Sophistenmanier die Männer dazu gebracht habe, die Haushaltsführung jetzt „rational" zu betreiben und sich um alles selbst zu kümmern, vor allem um sparsame Verwendung von Gerät und Vorrat (vgl. oben zu Zeile 10 und Einleitung I, S. 111). Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Autor von Buch III durchgängig gegen derartige Tendenzen opponiert und in Übereinstimmung mit seiner Devise von Zeile 21, daß es unschicklich sei, wenn der Mann über die Angelegenheiten des Hausinnern informiert sei, eine andere Praxis empfiehlt. Er kann das aber dann an dieser Stelle nicht sehr ausdrücklich ausgesprochen haben, sonst wäre der Nachhall in der lateinischen Übersetzung nicht so vage.

Die Übersetzung „Als Herrin über die Ausgaben und die Aufwendungen für Feste [...]", die auch Gohlke gewählt hat, läßt die Möglichkeiten offen, wie es vermutlich auch das Original tat, dem es letztlich doch wohl viel stärker auf die moralische Quintessenz ankam als auf handfeste Detailregeln der Wirtschaftsführung.

140, 12–14 „die Ausgaben und die Aufwendungen für Festlichkeiten": Die lateinische Übersetzung läßt wiederum verschiedene Interpretationen zu. Wartelle faßt diese ersten expensa et sumptus als Ausgaben und Aufwendungen für Festlichkeiten zusammen und ergänzt, wie oben gezeigt, zu „dominam existentem" bereits ein „oportet" oder ein ähnliches Verb. Daran schließt er *für die Ausgaben [...]* („expensis et vestimento [...] utentem" als neuen Hauptsatz an: „quant à ses dépenses pour ses vêtements [...] elle leur consacrera moins". Damit betont er die Zuständigkeit der Hausfrau für die Ausgestaltung von Festen besonders, als sei es ein spezielles Anliegen des Autors, eine derartige Regelung zu empfehlen, ohne allerdings, wie schon oben bemerkt, gegen andere Vorstellungen zu polemisieren. Grammatisch berechtigt Wartelle dazu die Tatsache, daß der gesamte Satz kein Hauptverb enthält, sondern nur die Partizipialkonstruktionen „existentem, utentem, considerantem", deren Verhältnis zueinander – abgesehen von „considerantem", das von „utentem" abhängt – offenbleibt.

Außerdem ist in der Formulierung *für Ausgaben, Kleidung, Ausstattung* (expensis et uestimento ac apparatu, Zeile 13) nicht klar, ob die drei Glieder gleichberechtigt nebeneinander stehen oder ob „uestimento ac apparatu" die expensa spezifizieren, ob also gemeint ist „für (allgemeine) Haushaltsausgaben sowie für Kleidung und Ausstattung" oder „für Ausgaben für/hinsichtlich Kleidung und Ausstattung". Entsprechend seiner Übersetzung des ersten Satzteils versteht Wartelle hier: „ses dépenses pour ses vêtements et ses parures".

Armstrong faßt den Absatz ähnlich auf, wobei er allerdings „utentem“ von „existentem“ abhängig sein läßt: „She must exercise control of the money spent on such festivities as her husband has approved, keeping, moreover, within the limit set by law on expenditure, dress, and ornament“. Klar ist, daß die Hausfrau auf jeden Fall einen geringeren Aufwand betreiben soll, als die Gesetze erlauben, aber es bleibt bei den Übersetzungen von Wartelle und Armstrong für mich unverständlich, wieso die Hausfrau, der der Autor gerade die alleinige Kenntnis der Haushaltsangelegenheiten übertragen hat, nur über Ausgaben für Festlichkeiten und persönliche Ausstattung verfügen können soll, nicht aber für den allgemeinen Haushalt. Mir scheint der Gedankengang klarer, wenn „utentem“ als das Hauptverb aufgefaßt und zwischen expensa als den Ausgaben für den Haushalt und den sumptus für Feste unterschieden wird. An welche Arten von Festen der Autor denkt, läßt sich dem Text nicht entnehmen. Über die Ausgestaltung von häuslichen Festen wissen wir nicht sehr viel, vgl. oben Kommentar zu I 1344 b 19–21 und Einleitung V, S. 325 f. Zu Ausgaben für Feste vgl. auch Phintys bei Stobaios IV 23, 74, 61a, S. 593 Hense. – Die *staatlichen Gesetze* (140, 14) beziehen sich auf die Luxusgesetzgebung, die häufig belegt ist. Nicht nur in der Antike boten eigentlich ‚private‘ Anlässe, wie Hochzeiten und Bestattungen, aber auch städtische Feste den Familien einen willkommenen Anlaß, in der Öffentlichkeit Reichtum und Macht zu demonstrieren (vgl. etwa die Bestattungsvorschriften Josephs II. von Österreich). Zur Vermeidung von Verschuldung der Bürger, in der griechischen Antike aber auch zur Verhinderung von Machtdemonstrationen möglicher „Tyrannen“, versuchte man immer wieder, durch Luxusgesetze gegen Übertreibungen einzuschreiten. Kontrolliert wurde die Einhaltung der Luxusgesetze im Auftreten von Frauen durch Gynaikonomoi, also Frauenwächter, von denen über die Staatstheoretiker Platon (*Gesetze*) und Aristoteles (*Pol.* IV 15, 3, 1299 a 22) Nachrichten vorliegen. Siehe dazu Christine Schnurr-Redford, 1996, S. 189–212: Diese staatlichen Magistrate, die seit Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. vor allem inschriftlich belegt sind, hatten das Recht zur Intervention bei häuslichen Streitigkeiten und überwachten allgemein den Luxus der Frauen bei deren öffentlichem Auftreten. Was sonst innerhalb des Oikos geschah, gehörte in den Aufgabenbereich des Hausherrn, der dafür verantwortlich war, daß die Mitglieder seines Hauses sich angemessen verhielten, wovon dann auch wieder sein öffentliches Ansehen abhing. Vgl. für die leges civitatis Phintys, Einleitung IV, S. 293 f.; zu Luxus und „Putzsucht“ der Frauen siehe Einleitung V, S. 321 ff.

140, 12 f. „die der Hausherr gestattet hat“: Der Autor von Buch III bleibt ganz allgemein in seiner Einschränkung, bei den Neupythagoreern wird explizit vor einer Teilnahme an den Bacchanalien gewarnt, siehe Einleitung IV,

S. 292 u. 294. Das braucht kein später Zug zu sein, um dessentwillen Buch III in die Zeit dieser Schriften zu datieren wäre, sondern kann durchaus auch schon im 5.–4. Jahrhundert v. Chr. einem Autor im Sinn gelegen haben, wie die *Bakchen* des Euripides vermuten lassen. Siehe R. Seaford, „Dionysus as Destroyer of the Household: Homer, Tragedy, and the Polis", in: T. H. Carpenter/C. A. Faraone, (Hg.), *Masks of Dionysus*, Ithaca/London 1993, S. 115–146; R. Kraemer, „Ecstasy and possession: the attraction of women to the cult of Dionysos", *Harvard Theological Revue* 72, 1979, S. 55–80; S. Des Bouvrie, „Euripides, BAKKHAI and Maenadism", in: L. Larsson Lovén/A. Strömberg (Hg.), *Aspects of Women in Antiquity. Proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Lives in Antiquity*, Göteborg 12–15 Juni 1997, Jonsered 1998, S. 58–68; Matthew Dillon, 2002, Teil II, Kapitel 5: „Women at the margins of Greek religion", S. 139–182, auch zum Dionysos-Kult und den Maenaden. Laut Dillon (S. 147 f.) brachen in vielen Teilen Griechenlands Frauen alle zwei Jahre aus der Häuslichkeit aus und in die Berge zu Dionysosritualen auf. Für Athen gelte das zwar im allgemeinen nicht, aber die Vasenbilder zeigen häufiger Frauen als Maenaden. Zum Thema Frau und Religion allgemein siehe Tanja Scheer, 2000, S. 159 ff.

140, 15 ff. „daß weder der Besitz ... noch eine Menge von Gold(schmuck)": Dieser Satzteil ist mindestens so unklar wie der vorhergehende. Es ist schwer zu entscheiden, ob „forma" Nominativ oder Ablativ sein soll. Die handschriftliche Überlieferung bietet die Variante „quod nec uestium possessio differens pulchritudo", was auch nicht klarer ist, und Bruni schreibt „nec vestimentorum nitor nec excellentia formae". Laurenti, 1968, S. 105, versucht eine Rekonstruktion aufgrund des Textes von Bruni, indem er „differens" (διαφέρων) auf „quaestus" (wohl κτῆσις) bezieht, das den Dativ (εἴδει) regiere, der im Lateinischen zum Ablativ forma werde. Sinngemäß behauptet also der Autor: Der Besitz von Kleidern, die das Aussehen verändern mögen, und die Menge des Goldschmucks bedeuten für die Tugend – oder besser den Ruf der Tugendhaftigkeit – einer Frau nicht so viel wie ihre Bescheidenheit und der Wunsch nach ehrenhaftem Lebenswandel. Immerhin wird hier bereits der Wunsch nach Tugendhaftigkeit honoriert, nicht erst das Erreichen des angestrebten Ziels. Siehe auch den Brief der Melissa an Klearete, Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris 1873 (ND Amsterdam 1965), S. 607, vgl. Einleitung IV, S. 296 f.

140, 17 „geordneten Lebensführung" (composita vita): vgl. 20 u. ö. – Im Griechischen ist „κόσμια" anzunehmen, das auch in den Schriften der Neupythagoreer (vgl. Einleitung IV, S. 280 ff.) immer wieder auftaucht und zusammenhängt mit der Bedeutung des Kosmos als Bild für die gute Weltordnung. „Vita" könnte die Übersetzung von „tropos" (τρόπος) sein, vgl.

Menander, *Monostichoi* 92: Für eine Frau ist der Schmuck (κόσμος) ihr Lebenswandel (τρόπος), nicht das Gold (τὰ χρυσία), siehe auch den Kommentar zu I 6, 1344 b 30 f., sowie Einleitung V, S. 321 ff.

140, 18 f. „denn ein derartiger Schmuck“: Eine frühe Fassung der „Moral dieser Geschichte“ ist die Prodikosfabel bei Xenophon, *Memorabilien*, II 1, wo allerdings das Schminken im Vordergrund steht. Was den Schmuck angeht, fällt natürlich sofort Cornelia, die Mutter der Gracchen ein. Zum Ruhm der Tugendhaftigkeit der Frau, der auf Mann und Kinder ausstrahlt, vgl. Euripides, *Alkestis*, Vers 323–325: „Rühme dich, mein Mann,/ Daß du die beste Frau ins Haus geführt,/ Ihr Kinder, daß sie eure Mutter war.“ In der Karikatur der Komödie (Aristophanes, *Ekklesiazusen*, Vers 725–727) ist der Ehemann nach dem Putsch der Frauen stolz bei dem Gedanken, daß die Leute auf ihn als den Mann einer Generalin schauen werden. Das ist natürlich die Umkehr der normalen Welt. Zum Gegenteil, dem Ausstrahlen von Schande, vgl. Kenneth J. Dover, 1974, S. 237 f.

Zur Stellung der Frau im Alter siehe J. N. Brenner, „The Old Women of Ancient Greece“, in: Josine Blok/Peter Mason, 1987, S. 191–215. J. Henderson, „The Crones of Aristophanes“, *TAPhA* 117, 1987, S. 105–129, Christine Schnurr-Redford 1996, „Alte Frauen“, S. 184–187.

Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* VII 42: „[...] und du nicht mehr befürchten mußt, bei fortschreitendem Alter im Haus weniger geachtet zu werden, sondern du darauf vertrauen kannst, daß du – älter geworden – in dem Maße an Achtung gewinnst im Hause, wie du für mich eine wertvollere Partnerin und für die Kinder eine tüchtigere Sachwalterin der Haushaltung wirst. Denn das ‚Schöne und Gute‘, sagte ich (abschließend), wird dem Menschen für die Dauer seines Lebens nicht durch die jugendlichen Reize, sondern durch die Tugenden mehr und mehr zuteil“ (Übersetzung Klaus Meyer, der hierin eine Anspielung auf die Prodikosfabel von *Memorabilien* II 1 erkennt und auf Anm. 90, S. 138 f. seines Kommentars mit Vergleichsstellen aus der griechischen Literatur verweist).

Die lateinischen Übersetzungen stimmen nicht überein. Γ hat: „etenim invidiosus omnis animae huiusmodi ornatus est et multo firmior ad senectutem retribuens iustas laudes sibi et filiis.“ Bruni schreibt: „etenim omnis huiusmodi ornatus animi optabilis est [...].“ Laurenti, 1968, S. 106 schließt sich Γ an und nimmt für „invidiosus“ im Griechischen eine Vokabel aus dem Bereich von „φθόνος“ an. Armstrong vermutet hinter „invidiosus“ das Griechische „ζηλωτός“.

140, 20 f. „Über diese Angelegenheiten [...] innerhalb des Hauses geschieht“: Der Autor faßt den ersten Teil seiner Belehrung zusammen und betont noch einmal die Grundposition: Die Frau muß im Innern des Hauses aus eigenem

Antrieb handeln, denn es gehört sich nicht, daß der Hausherr – dem nach dieser Aufgabenteilung diese Bezeichnung eigentlich kaum noch zukommt – sich darum kümmert. Vgl. oben 140, 10 und unten 141, 5 f. Für eine derartige Auffassung finde ich in der klassisch-griechischen Literatur keine Entsprechung. Am ehesten könnte man an den spartanischen Kosmos denken, der den Mann so gut wie ganz aus dem Bereich des Hauses fernhält. Im Epos jedenfalls behält der Hausherr immer die oberste Befehlsgewalt innerhalb des Hauses: Vgl. die Worte des Telemachos in der *Odyssee* (I 348 f.), mit denen er Penelope in den ihr zustehenden Bereich zurückverweist: „denn mein ist die Herrschaft im Hause" (vgl. *Od.* XXI 352 f.; *Il.* VI 492 f.). Und es ist Odysseus, der nach seiner Rückkehr die ungetreuen Mägde grausam straft (*Od.* XXII 391 ff.).

140, 20 „soll sie sich darum bemühen (se inanimare)": Vgl. Laurenti, 1968, S. 106, der im griechischen Text ein Verb wie „ἐνθυμέομαι" vermutet, das im Index von Bonitz allerdings nicht belegt ist.

140, 22 „In allem anderen": kann sich nach dem bisher vom Verfasser Gesagten nur auf diejenigen Bereiche beziehen, in denen das Haus mit der Außenwelt in Beziehung tritt. Vgl. auch Iamblich, *Vita Pyth.* 54, aus der Rede des Pythagoras an die Frauen der Krotoniaten: „Bedenket, daß ja auch die Väter um eures weiblichen Geschlechts willen gestattet haben, den Gemahl mehr zu lieben als die Eltern. Daher ist es recht, entweder dem Ehemann in nichts zu widerstreben, oder es dann für Sieg zu halten, wenn man ihm nachgibt."

141, 1 „von öffentlichen Dingen": Von Politik soll die Hausfrau nicht einmal hören wollen. Vgl. schon Homer, *Il.* VI 433 ff., *Od.* I 328 ff. mit der Quintessenz: „Du geh an deinen Webstuhl, Der Krieg ist Sache der Männer!" (vgl. *Od.* XXI 330 ff.). Dieser letzte Vers wird zitiert bei Aristophanes, *Lysistrate*, Vers. 507 ff., siehe unten S. 658 zu 141, 14 ff.

141, 1 „im Hinblick auf Eheschließungen": Es ist interessant, daß der Autor in diesem Zusammenhang an erster Stelle die Verheiratung der Kinder ins Spiel bringt. Zumindest in den wohlhabenderen Familien war die Eheschließung in erster Linie eine finanzielle oder politische Angelegenheit, an deren Zustandekommen ausschließlich der Vater bzw. Vormund der Braut und der Bräutigam selbst oder dessen Vater beteiligt waren. Unter den Göttern konnte es deswegen allerdings zu schweren Konflikten kommen: Der homerische Demeterhymnus berichtet, daß Zeus, ohne der Demeter Wissen und Willen beschlossen habe, ihre gemeinsame Tochter Persephone dem Hades zur Frau zu geben. Dieser raubt die Tochter und schleppt sie in die Unterwelt. Helios berichtet der verzweifelt nach ihrer Tochter suchenden Mutter, was vorge-

fallen ist, und rät ihr: „Stille dein heftiges Jammern! Es steht dir/ Wahrlich doch gar nicht zu dieser endlose Zorn! Aidoneus/ Ist kein verächtlicher Schwiegersohn, der große Gebieter/ Unter den Göttern, dein echter, leiblicher Bruder" (Vers 82 ff., Übersetzung Anton Weiher). Aber Demeter „ward das Gemüt noch weher vom grausigen Elend./ Hündischer fühlte sie sich. Dem dunkel umwölkten Kroniden/ Grollte sie, mied dann der Götter Verein und den weiten Olympos" (Vers 90 ff.). Demeter geht so weit, die Menschen vernichten zu wollen, indem sie die Getreidesaaten im Boden verkommen läßt, um so den Göttern die Opfer der Menschen zu entziehen. Nach verschiedenen Verwicklungen verspricht Zeus Demeter schließlich „jegliche Ehre,/ Die sie begehre; er nickte, die Tochter solle ein Dritteil/ Jedes laufenden Jahres im dämmrigen Düster verbringen,/ Zwei aber dann mit der Mutter vereint und den anderen Göttern" (Vers 443 ff.). Davon läßt Demeter sich schließlich besänftigen. Vgl. dagegen Xenophon, *Oikonomikos* VII 10, wo von den Eltern der Braut die Rede ist, die sie dem Ischomachos zur Ehe gegeben haben. Die Formulierung „nec aliquid [...] velit peragere" klingt danach, als sei mehr an Verkupplungsversuche der Mutter gedacht, an kleine Intrigen, als an offenes Handeln. Vgl. den Gebrauch von „peragere" unten 141, 6 im Hinblick auf männliches Handeln im Hausinneren, das auch als ungebührlich bezeichnet wird.

141, 2 „Sondern wenn die Zeit": Zum Zeitpunkt der Eheschließung vgl. 1344 a 15 ff. und Einleitung V, S. 329 f.

141, 4 „sie soll [...] gemeinsam überlegen": Armstrong übersetzt: „and agreeing with him obey his behest". Er verweist aber auf D. J. Allan, der „in the Classical Review prefers ‚let her assist him in deliberation, and if he gives instructions, obey him'. This may be right if simul deliberet represents συμβουλευέτω and not ὁμονοείτω or the like." Wartelle hat: „qu'elle s'en remette entièrement à l'autorité de son mari, qu'elle réfléchisse avec lui et s'incline en même temps devant les décisions qu'il prendra". Diese plötzliche Einführung einer gemeinsamen Beratung überrascht, besonders nachdem vorher eine Art absoluten Gehorsams verlangt worden war. Aber eine andere sinnvolle Übersetzung ist kaum erkennbar, und die Forderung nach gemeinsamen Überlegungen paßt gut zu der später in der Schrift propagierten Harmonie und Eintracht unter den Eheleuten, vgl. unten schon 141, 12, besonders dann 146, 15 ff. – Γ überliefert „secum deliberet".

141, 5–7 „indem sie sich vor Augen hält [...]": Auch die hier folgende Begründung für die Verhaltensregel spricht für eine Übersetzung im Sinne von gemeinsamer Überlegung. In einem derartigen Gespräch müssen zwangsläufig innerhäusliche Angelegenheiten, welche allein ja eine eigene Ansicht

der Hausfrau begründen können, zur Sprache kommen, und der Hausherr, der im allgemeinen hier nicht aktiv werden soll, wird im Zweifelsfall eigene Vorstellungen durchsetzen. Das ist aber immer noch weniger unschicklich, als wenn die Hausfrau außerhäusliche Angelegenheiten ergründen will. Den Hintergrund bildet immer noch die Verheiratung der Kinder, die (familien-)politisch motiviert war, so daß eine Begründung der Entscheidung ohne Kenntnis der politischen Zusammenhänge kaum möglich bzw. verständlich war. Im Grunde bedeutet das, daß der Hausherr zwar die Überlegungen der Hausfrau zur Kenntnis nehmen kann, nicht aber von ihm verlangt werden soll, daß er Rechenschaft über seine Beweggründe ablegt.

141, 7–9 „eine wahrhaftig besonnene Frau [...]“: Ganz ähnlich formuliert die Neupythagoreerin Melissa in ihrem Brief „Über den weiblichen Anstand“: „Der Wille des Mannes muß nur ungeschriebenes Gesetz sein für eine wohlanständige Frau, nach welchem sie leben muß.“ (Übersetzung nach A. C. Borheck, Diogenes Laertios, *Von dem Leben und den Meinungen berühmter Philosophen*, Bd. 2, Wien/Prag 1807, 389. Vgl. Einleitung IV, S. 296 f.) Letztlich steht dieser Gedanke schon hinter dem Ratschlag Hesiods, *Erga*, Vers 699, eine junge Frau zu heiraten, die man nach der eigenen Vorstellung formen kann. Vgl. Buch I, 1344 a 16 f. mit weiteren Parallelstellen.

„vere compositam mulierem“: Vgl. 144, 27 cives compositi: Gesittete Bürger hegen wohlgesonnenen Obrigkeiten gegenüber die richtige Art von Furcht, nämlich Respekt und Schamgefühl. Unten S. 685 ff.

141, 8 „göttlichen Wesen“: a deo – Γ schreibt „a daemone“. Da dieser Übersetzer sonst aber „göttlich“ durchaus benutzt (vgl. 141, 28 und 143, 1) sieht Laurenti, 1968, S. 85, in dieser Formulierung keine Zurückhaltung gegen die Benutzung des Namens Gottes. Laurenti nimmt im Griechischen Text ὑπὸ τοῦ δαίμονος an, und schließt deshalb auf eine eher christianisierende Tendenz bei Durando. Buch I 1343 b 26 ff. gebraucht ὑπὸ τοῦ θείου in einem ähnlichen Zusammenhang, vgl. den Kommentar dort. Bei Iamblich taucht 174 neben τὸ θεῖον auch das Daimonion auf (175), das nach dem Göttlichen an erster Stelle steht.

141, 9 „Schicksal“: fortuna – Armstrong übersetzt mit „fortune she shares“, was eher materielle Assoziationen hervorruft: Die Sitten des Ehemanns sind verbunden mit dessen Wohlstand. Das würde bereits auf die 141, 10 ff. einsetzenden Überlegungen hinweisen. Vgl. unten. Wartelle übersetzt: „sa situation d'épouse“. In einer Anmerkung (S. 64) verweist er auf Aristoteles, *Pol.* III 6, 1278 b 38–40, *Magna Moralia* I 33, 17–18, 1194 b 20–28, und *EN* VIII 8, 1158 b 14–17, wo es um die Art der Herrschaftsbeziehung zwischen Hausherr und Hausfrau geht (vgl. dazu Einleitung II, S. 189 unter

Aristoteles). Er faßt also fortuna als das allgemeine Schicksal des Ehefrau-Seins auf, das in der Unterwerfung unter den Ehemann besteht, die aber insofern eingeschränkt ist, als die Ehefrau ihm von allen Hausangehörigen am nächsten steht und am ehesten nach „politischen“ Regeln zu behandeln ist. In der Formulierung des Übersetzers „mores vitae suae [...] a Deo sibi impositos“ sieht Wartelle unter Umständen einen Anklang an den Epheserbrief des Paulus (V 22–23), wo die Unterwerfung der Ehefrau unter den Ehemann verglichen wird mit der des Christen unter Christus. Für den Autor von Buch III vermutet Wartelle allerdings doch einen viel banaleren Zusammenhang.

Mir leuchtet Wartelles Deutung nicht ein, denn bereits in „cum nupsciis“ ist die Situation einer verheirateten Frau und damit ihr grundsätzliches Verhältnis zum Ehemann angesprochen. Fortuna wird deshalb doch das Schicksal des Mannes meinen, das die Ehefrau mit ihm zu teilen hat. Durch die Heirat ist es auch zu ihrem Schicksal geworden. Gohlke bezieht „coniunctos“ auf die Eheleute und übersetzt: „jene Artung, die ihr von Gott auferlegt ist, wenn sie erst durch die Ehe und das Schicksal verbunden sind“. Inhaltlich läuft das auf dasselbe hinaus, aber ob die Übersetzung grammatisch haltbar ist – selbst in mittelalterlichem Latein –, scheint mir fraglich.

141, 10–13 „deswegen gehört es sich“: Ulrich Victor, 1983, S. 197, verweist auf die von Pedro Gallego übersetzte Oikonomik (von Victor ausführlich behandelt S. 193–204), in der es heißt: „et certe in fortuna prospera solatium est uxor, in adversa vero subsidium“, was seiner Ansicht nach im Ton und in der Sache gut mit dem Gedankengang von Buch III hier und 142, 5 ff. übereinstimme. Gegen Sabine Krüger, 1964, S. 552, die derartige Gedankengänge für stoisch hält, sieht er in ihnen „eine Beschreibung der Wirklichkeit“. Das entspricht aber nicht dem Charakter der *Oikonomika*. Buch I und III sind durchaus normativ zu verstehen, nicht als Abbilder der Wirklichkeit; vgl. Einleitung V, S. 311 ff. Zu vergleichen wäre dagegen Xenophon, *Oikonomikos* IV 19, wo von der Herrscherfähigkeit des Kyros die Rede ist: „Ich nun halte gerade dies für einen großen Beweis der Tüchtigkeit eines Herrschers, daß ihm alle freiwillig folgen und auch in Gefahren beistehen wollen.“ Das Verhalten der Frau wäre letztlich wieder bestimmt von dem des Mannes, der die „königliche Kunst“ der Menschenführung auch in seinem Haushalt beherrscht, wovon der Umgang des Ischomachos mit seiner jungen Frau (VII 3 ff.) Zeugnis ablegt.

Vgl. direkt Menander, *Die Prozessierenden*: „Unser Leben teilten wir, – so darf/ ich jetzt, da ihn das Unglück überkam, nicht fliehen!“ (Übersetzung Günther Goldschmidt, S. 43, Zeile 10 f.) Aus demselben Stück stammt die folgende Passage aus einer langen Rede der Heldin Pamphile, die sich dem Plan ihres Vaters, sie an einen anderen Mann zu verheiraten, weil ihr

gegenwärtiger Mann ins Unglück geraten ist, widersetzt (was zugleich ein Schlaglicht wirft auf die eingeschränkten Rechte einer verheirateten Frau ihrem Vater gegenüber): „Es ist für Mann und Frau bestehendes Gesetz:/ er soll sie lieben, die er hat, bis in den Tod –/ sie muß, was nur dem Mann gefällt, für ihn auch tun!/ Er wurde das für mich, wofür ich ihn erachtet hab'!/ Was ihm gefällt, o Vater, das gefällt auch mir –/ Und in der Tat, er ist ein Edler, tüchtig auch;/ doch ist er in Verlegenheit geraten jetzt –/ In dieser Krise willst du einem reichen Mann/ nun, wie du sagst, mich geben in die Hand, damit/ in Trübsal nicht mein Leben mir verfließen soll!/ Wo gibt es so viel Schätze, Vater, sprich, die mehr/ mit ihrer Gegenwart mich freuen als der Mann?/ Wie? Ist's gerecht – wie? Wäre mein Verhalten schön,/ wenn ich an seiner Güter Fülle nehme teil –/ an der Bedrängnis nicht? Sieh, wenn der neue Mann,/ der nun mich nehmen will – was, lieber Zeus, doch nicht/ geschehen möchte, niemals wird geschehn; da ich/ es weder wünsche noch vermag – wenn also dieser Mann/ sein Hab und Gut verliert, wirst du mich dann alsbald/ zu einem andern Manne bringen. Und wenn der/ in Armut fällt, zu einem vierten noch? Wie weit/ willst, Vater, du das Schicksal meines Lebens denn/ versuchen? Als ich noch ein Kind war, mußtest du/ mir einen Mann verschaffen – damals war das deine Wahl!/ Da du mich aber einmal weggegeben hast,/ so ist es doch natürlich meine Sache jetzt,/ dies Unheil zu bedenken!/ Unschön werd' ich nicht/ entscheiden und mein eignes Leben nimmermehr/ zu Schaden bringen. So verhält es sich: du darfst,/ o Vater, bei der Hestia, des Mannes mich/ berauben nicht, mit dem du mich zusammengabst/ zum Ehebund – Ich fordre, Vater, diese Gunst,/ die nur gerecht und menschenfreundlich ist, von dir!/ Wenn du sie nicht gewährst, so mußt du mit Gewalt/ erzwingen, was du willst – ich aber werde dann/ versuchen, ohne Schande zu ertragen mein Geschick!"

Vgl. auch eine Passage aus der Schrift der Neupythagoreerin Periktione *Περὶ γυναικὸς ἁρμονίας* (Stobaios IV 28, 85, 19, S. 692 Hense; vgl. Einleitung IV, oben S. 291), die nicht nur fast wörtlich an unsere Stelle erinnert, sondern auch eine Art Erläuterung durch Spezifizierung zu diesem und den folgenden Sätzen bietet, weshalb sie hier im Zusammenhang vorgelegt wird: „Alles aber, was dem Ehemann zustößt, muß man geduldig ertragen, ob er nun seine Geschäfte unglücklich führt oder ob er aus Gedankenlosigkeit Fehler begeht, sei es wegen einer Krankheit oder im Rausch, oder wenn er mit anderen Frauen umgeht. Dieses Vergehen wird nämlich beim Mann hingenommen, bei den Frauen aber keineswegs [...]. Darüber hinaus sind beim Mann zu ertragen Zorn, Geiz, Vorwürfe, Eifersucht, Beschimpfungen, und was für andere Fehler seiner Natur angeboren sein mögen. Ihm muß die Frau sich anpassen, in allem ihm seinen Willen lassen." Diese Ausführungen lassen drastisch erkennen, was sich hinter der vornehmen Vagheit im Ausdruck des Autors von Buch III verbirgt. Vgl. auch Kallikratidas, Einleitung

IV, S. 285. Auch bei Plutarch findet sich der Topos: *Praec. Coniug.* 11, 139 C–D.

In Γ heißt es: „cum contingit virum opulentum esse rebus et alia gloria et prudentia simul intelligere et secundum voluntatem servire."

141, 12 – „einträchtig": vgl. die Definition der Eintracht bei Aristoteles, *EN* IX 6, 1167 a 23; siehe auch Periktione: ὁμοδοξίῃ, Einleitung IV, S. 291.

141, 14 ff. – „Krankheit des Körpers oder Unwissenheit der Seele": Als Ursachen für Unannehmlichkeiten im Zusammenleben werden Behinderungen des Körpers (Krankheit) oder der Seele (Unwissenheit, was in diesem Zusammenhang auch als geistige Verwirrung interpretiert werden muß und die Schuldfähigkeit einschränkt) beim Mann angesehen. Als „unfreiwillig" definiert Aristoteles (*EN* III 1, 1110 a 1) dasjenige, „was durch Gewalt oder Unkenntnis geschieht", vgl. 1110 b 18 ff. Im weiteren Verlauf differenziert Aristoteles allerdings (1111 a 20 ff.): „Vielleicht ist es auch nicht richtig, unfreiwillig zu nennen, was im Zorn oder in der Begierde geschieht", weil für ihn Hauptpunkte der Überlegung „der Bereich und der Zweck der Handlung" sind (1110 b 18). In seiner ausführlichen Behandlung der Unbeherrschtheit (*EN* VII 1, 1145 a 15 ff.) diskutiert dann auch Aristoteles die Frage, ob nicht gewisse Unbeherrschtheiten von Krankheiten herrühren können (1148 b 20 ff.) und gelangt zu dem Schluß (1149 a 17 f.), es gebe auch eine krankhafte Unbeherrschtheit.

Mit seiner Ansicht, eine Überwältigung durch Affekte sei mit einer seelischen Krankheit gleichzusetzen, steht der Verfasser nicht allein. Im Hymnos an Aphrodite (*Homerische Hymnen* Nr. 5), der ins 7. Jahrhundert datiert wird, verwirrt Aphrodite selbst Zeus „die sonst so gediegenen Sinne", daß er nicht mehr an Hera denkt und sich mit sterblichen Frauen vereinigt (Vers 38 ff.); aus Rache und um Aphrodite zum Schweigen zu bringen, senkt Zeus dann seinerseits Aphrodite das Verlangen nach Anchises ins Herz, so daß sie den Verstand völlig verliert (Vers 251). Schon Prodikos (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 84, B 7) setzte Eros mit Wahnsinn gleich, und Gorgias konnte ihn „ein menschliches Gebrechen und eine Unbedachtsamkeit der Seele" nennen, weshalb unter seinem Zwang ausgeführte Handlungen als „Unglücksfall" einzuschätzen seien (Frg. 11, 19 Buchheim, siehe Einleitung II, S. 140) Auch Antisthenes bezeichnete Eros als Krankheit (nosos, Frg. 109 b Caizzi = Theodoret, *Graec. Aff. Cur.* 3, 53; siehe H. D. Rankin, *Anthisthenes Sokratikos*, Amsterdam 1986, S. 131 ff.; vgl. Einleitung II, S. 150). Allerdings bezeichnet er diese Krankheit als gut für die Reproduktion und deshalb von Gott vorgeschrieben (Frg. 109 a Caizzi = Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 20, 107, 2. Vgl. Einleitung II, S. 150 f.). Siehe auch Xenophon, *Kyrupädie* V 1, 2–18, wo in einem Gespräch zwischen Kyros und dem Meder Araspas

über die Liebe gesagt wird, nach Xerxes sei sie wie irgend eine andere Krankheit und die in ungehöriger Weise Verliebten seien Sklaven ihrer Begierden.

Zur Vorstellung von Krankheit als einer von außen kommenden Macht, die gleichzusetzen ist mit starken Emotionen und Wahnsinn, siehe R. Padel, *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton, N. J., 1995, insbes. Kapitel 15, S. 157–164, und passim. Die Liebe als gottgesandte Krankheit ist Thema von Euripides, *Hippolytos*, wo Phaidra unter dieser Krankheit, die Aphrodite verursacht hat (Vers 392; 765), leidet. Auch der Zorn des Theseus wird in dieser Tragödie (Vers 1320–1324; 1414) als Krankheit angesehen; vgl. Padel, 1995, S. 164. Siehe auch R. Padel, *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton 1992, S. 81–98; 114–161. B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece*, Ithaca 1978, S. 56. Zum Wahnsinn des Herakles vgl. unten zu 142, 17.

Zur Bewertung von moralischem und intellektuellem Fehlverhalten als seelischer „Krankheit“ bei Platon siehe *Timaios* 87 a und *Gesetze* III 691 a 2 mit dem Kommentar von Schöpsdau, S. 425. „Die ἄνοια darf als ‚die größte Krankheit‘ mit der ‚größten Unwissenheit‘ (ἀμαθία 689 ff, 691 a 6) identifiziert und demnach als Konflikt zwischen Einsicht und Affekten verstanden werden. Als solche äußert sie sich sowohl in πλεονεξία [...] als auch in der Ungerechtigkeit“ (Schöpsdau 426 f. zu 691 c–d). Vgl. auch *Phaidros* 236 b; 244 ff. Dazu E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, dt. nach der 5. Auflage von 1966, Darmstadt 1970, Kapitel 3: „Die Segnungen des Wahnsinns“, S. 38 ff. Platon unterschied (*Phaidros* 244 a) nach Dodds vier Arten „göttlichen Wahnsinns“: den prophetischen, den Initiations- oder Ritualwahnsinn, den poetischen und den erotischen Wahnsinn. Zum letzten knapp Dodds S. 117. Vgl. Aristoteles, *EN* VII 5, 1147 a 10 ff.

Zum medizinischen Hintergrund der Vorstellung von Krankheit als einer Störung des Gleichgewichts der Elemente (beim Körper als Krankheit auftretend, beim Klima als Seuche, bei Staaten als Ungerechtigkeit, *Gesetze* 691 c 1–4) siehe W. Müri, „Der Maßgedanke bei griechischen Ärzten“, *Gymnasium* 57, 1950, S. 183–201; H.-O. Weber, *Die Bedeutung und Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates*, Bonn 1967, S. 83 ff.; J. Jouanna, „Le médicin modèle du législateur dans les Lois de Platon“, *Ktema* 3, 1978, S. 77–91; M. Vegetti, „Tra passione e malattia. Pathos nel pensiero medico antico“, *Elenchos* 16, 1995, S. 217–229 (S. 223 f.: die vollständige Rückführung des Pathos auf physische Krankheit stammt aus dem Bereich der Stoa und geht auf Chrysipp zurück; S. 228: nach Galen, *De usu* XIV 9, entsteht das sexuelle Verlangen aus einem Überfluß an Spermaflüssigkeit, und der Zorn ist, nach *De placitis* VII 3, die Folge eines Aufkochens des Arterienblutes infolge einer übermäßigen Herzerhitzung). Zur Bezwingung der Affekte vgl. Aischylos, *Prometheus*, Vers 378: Der Arzt für die Krankheit des Zorns sind die Reden; sowie Platon, *Timaios* 41 d ff. mit W. K. C. Guthrie,

Orpheus and the Greek Religion, Originalausgabe London 1952, Princeton 1993, S. 186 f.

Für die Popularethik siehe Kenneth J. Dover, 1974, S. 125: „Not only being in love (e. g. Euboulos, Frg. 41, 6), but any state of mind which is unwelcome or may have bad consequences, could be called nosos, ‚sickness', ‚illness', e. g. ‚piety towards bad people' (Soph. Ant. 732, Kreon speaking) and ‚opposing the gods' or ‚kicking against the pricks' (Soph. Trach. 491 f.). This common usage is a link with the absence of distinction between insanity and wrongdoing." Und S. 127: „Hygiainein, ‚to be in good health', denoted being in one's right mind as well as other kinds of health (Ar., Wealth 364–6)." Vgl. auch Aristophanes, *Wespen*, Vers 88–124, die Richterkrankheit. Dazu A. R. W. Harrison, 1968, „The Family and Property", S. 79 f.: Bei dauernder Geistesverwirrtheit, wofür ein Anzeichen bezeichnenderweise auch eine Beeinflussung durch eine Konkubine bei der Testamentsabfassung war, bestand die Möglichkeit einer Entmündigung.

Es wäre also ungerecht, mit unseren Maßstäben zu messen. Die Möglichkeit einer Überwältigung durch Affekte und damit eines Verlustes der Selbst-Beherrschung in wörtlichem Sinn war für Griechen offenbar ein großes Problem. Nicht umsonst wird hervorgehoben, wie sehr z. B. die Pythagoreer den Zorn zu bekämpfen suchten, besonders in der Behandlung der Sklaven (siehe z. B. Iamblich, *Vita Pyth.* 94 und 197 f., mit Anekdoten über Archytas und Kleinias, vgl. dazu Einleitung I unter „Pythagoreer", S. 88). Auch im Prozeßwesen wurde zwischen absichtlicher Handlung, die Ärger und Widerwillen hervorruft, und unabsichtlicher, die Nachsicht verdient, unterschieden (siehe z. B. Demosthenes, or. XX 140. XXI 43. XXIII 73. XXIV 41. XLIX 67, zitiert nach Dover, 1974, S. 145), und diese Ansicht steht ja wohl auch hinter der Erklärung des Verfassers von Buch III, der allen Unbill auf Krankheit oder Zufall zurückführt.

Die Möglichkeit, die Krankheit des hausherrlichen Zorns an Sklaven auszulassen, schützte allerdings die Hausfrauen nicht davor, geschlagen zu werden; siehe dazu W. Schmitz, „Gewalt in Haus und Familie", in: G. Fischer/S. Morow (Hg.), *Die andere Seite der Klassik. Gewalt im 5. und 4. Jh. v. Chr.*, Stuttgart 2005, S. 103–128, bes. S. 120–123, mit Stellenbelegen. Schon der Göttervater Zeus war nach Homer im äußersten Zorn durchaus dazu fähig, seine Frau Hera zu schlagen: *Il.* I 561 ff. Und er nimmt dann auch auf die Anwesenheit der anderen Götter keine Rücksicht: Der Sohn Hephaistos redet seiner Mutter zu, sich zurückzuhalten: „Ertrage es, meine Mutter, und halte an dich, wenn auch bekümmert!/ Daß ich dich nicht, so lieb du mir bist, vor meinen Augen/ Geschlagen sehe." Auch in der Komödie geht es offenkundig nicht immer ganz friedlich zu zwischen kleinbürgerlichen Eheleuten. Interessanterweise im Zusammenhang mit weiblicher Neugier hinsichtlich der Vorgänge in der Volksversammlung rät der brummige Mann

der ihn mit Fragen bedrängenden Frau zu schweigen. Die kluge Lysistrate schweigt, denn „sonst hätte sie geschrien", wie der Ratsherr weiß. „So schwieg ich denn lieber zu Hause!/ Nicht lange, so hörten wir wieder: ihr habt noch verkehrtere Dinge beschlossen!/ Und so fragten wir wieder: Nein, sage mir, Mann, was macht ihr für dumme Beschlüsse?/ Da sah er mich an von der Seit' und begann: Wenn du ruhig nicht bleibst bei dem Webstuhl,/ Dann setz' ich zurecht dir den störrigen Kopf. ‚Denn der Krieg ist die Sache der Männer'." (Vers 512 ff.) Es gibt jedoch Grenzen des ‚Irrtums': Wer einem Schwächeren Gewalt antut, begeht keinen Irrtum, sondern übt Hybris (siehe Philippides, Frg. 26). Im Fall von Hybris ist Ärger keine Ausrede (Dover, 1974, S. 147). Nach Demosthenes (or. XXV 56 f.) hat ein gewisser Aristogeiton eine Metökin geschlagen, bedroht und verfolgt, obwohl sie ihm vorher geholfen hatte, als sie noch seine Konkubine war. Das Verhalten des Mannes wird als grausame Undankbarkeit bezeichnet, weil sie seine Wohltäterin war.

Nach Robert Flacelière, 1979, S. 94, war das Schlagen der Ehefrau ein Scheidungsgrund, aber er gibt keine Belege dafür an. Man könnte sich vorstellen, daß als eine Art Antibiotikum gegen auch heftige Seelenkrankheiten die Aussicht wirkte, die Mitgift zurückzahlen zu müssen, wenn die Frau die Männer ihrer Herkunftsfamilie davon überzeugen konnte, daß sie nicht länger bei einem schlagenden Ehemann bleiben könne. In diesen Zusammenhang gehört wohl auch das Diktum des Kleobulos, eines der Sieben Weisen (vgl. Einleitung I, S. 75), demzufolge man sich eine Frau aus gleichem Stande wählen solle, „denn wählst du sie aus höherem Stande, dann machst du dir die Verwandten zu Gebietern" (Diogenes Laertios, *Philosophenbiographien* I 92). Zum Schlagen von Frauen und zum Bild von Männlichkeit siehe N. Fisher, „Violence, Masculinity and the Law of Athens", in: Lin Foxhall/John Salmon, 1998, S. 68–97, hier S. 77.

Renato Laurenti, 1968, S. 152 f., hält in seiner Argumentation gegen die Annahme, Aristoteles könne der Autor von Buch III sein, dieser Stelle *Pol.* VII 16, 1335 b 8–1336 a 2 entgegen. „Was aber den geschlechtlichen Umgang eines Mannes mit einem anderen Weibe als seinem eigenen und einer Frau mit einem anderen Manne anlangt, so muß es überhaupt und unter allen Umständen schlechterdings für unerlaubt gelten, sich auf denselben einzulassen, solange man Gatte und Gattin heißt und ist, wer aber gar während der zur Kinderzeugung bestimmten Zeit sich beikommen läßt, so etwas zu tun, soll mit Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte als einer seinem Vergehen entsprechenden Züchtigung bestraft werden." Vgl. dazu Michel Foucault, 1986, S. 189. Unter Einbeziehung von *EN* VIII 14, 1162 a 29 ff. arbeitet Laurenti den grundsätzlichen Unterschied heraus, der zwischen der Anschauung des Aristoteles, derzufolge Gerechtigkeit die Grundlage des ehelichen Verhältnisses sein soll, und der des Autors von Buch III besteht, der das Verzeihen ins Zentrum rückt. Abgesehen von der Frage der Autorschaft von

Buch III übersieht Laurenti m. E., daß es sich bei der *Politik*-Stelle um die Ordnung des aristotelischen Idealstaats handelt, die mit der Wirklichkeit auf ihre Weise ebenso wenig zu tun hat wie die normativen Oikonomiktexte. Kein Grieche ist meines Wissens wegen Ehebruchs jemals mit ἀτιμία bestraft worden. Bei Buch III handelt es sich dagegen um durch und durch private Ermahnungen in einer praktischen Lebenssituation, die mit Überlegungen zur staatlichen Ordnung nichts zu tun haben und auch die Einbettung des Oikos in die Polis in keiner Weise reflektieren. Zur Bedrohung der Würde der Frau siehe Einleitung V, S. 341 f. Es ist die Frage, ob in dieser Tendenz, die sich z. B. in Plutarchs *Praecepta coniugalia* wiederfindet, ein Kriterium für die Datierung der Schrift zu finden ist oder ob es sich um ein Charakteristikum der reinen Oikonomikliteratur handelt, das auch Buch I aufweist. Zur ehelichen Treue siehe auch Einleitung V, S. 335 ff.

Γ übersetzt den Anfang mit „et si defectum patietur rerum aut ad aegritudinem corporis aut ignorantiam animae". Der Sinn bleibt gleich.

141, 15 „offensichtlich (aus einer Krankheit) – esse manifestam": Armstrong übersetzt „then she must show her quality", verweist aber auch auf die Möglichkeit, daß diese Formulierung für δηλονότι steht und „then plainly it is her part" bedeuten kann. Wartelle schreibt: „c'est alors qu'elle doit montrer ce qu'elle est."

141, 15 „immer nur das Beste sagen – dicat quoque semper optima": Armstrong und Wartelle verstehen darunter eine verbale Unterstützung des „kranken" Mannes durch die Frau, die ihn mit ihren Worten aufmuntern und bestätigen soll. Inhaltlich findet diese Interpretation eine Stütze in Periktiones Mahnung (Stobaios IV 25, 79, 50, S. 632 Hense), die Eltern, wenn sie etwas falsch machen, zu trösten und zu belehren, nie aber zu hassen. Es kann aber auch sein, daß die Frau nicht *zu* ihrem Mann, sondern *über* ihn immer nur das Beste sagen soll, d. h. daß nie Klagen über ihn laut werden sollen. Da sich m. E. eine Entscheidung nicht treffen läßt, halte ich die wörtlichere, aber allgemeinere Übersetzung für angemessener.

141, 16 „nichts Schändliches tun [...]": Die zeitgenössischen Leser konnten sich hierunter sicher besser etwas konkret vorstellen. Für uns sind der Spekulation leider gar keine Grenzen gesetzt, weil wir so wenig Nachrichten über die Schattenseiten des Alltagslebens haben, die der Autor hier vor Augen hat. Aristoteles schreibt (*EN* VIII 10, 1159 b 1 ff.), allerdings über die Freundschaft: „So können auch Ungleiche am ehesten wohl Freunde werden. Denn dies würde sie gleichmachen. Gleichheit und Übereinstimmung ist Freundschaft und vor allem die Übereinstimmung in der Tugend. Denn so sind sie in sich selbst beständig und also auch zueinander und bedürfen

des Schlechten nicht und helfen auch nicht dazu, sondern werden es geradezu verhindern. Denn die Tugendhaften verfehlen sich weder selbst, noch gestatten sie es ihren Freunden." Vielleicht schwebte dem Autor derartiges vor. Aufgrund des Materials, das die attischen Redner liefern, stellt Cheryl Anne Cox (1998, S. 73) fest: „Although the woman's duty not to shame her husband is a recurring theme in the orations, and is a typical attitude of shame cultures, men as well were not supposed to shame their wives by supporting measures or approving of actions detrimental to their wives' physical safety [...] or by supporting measures that would jeopardize their modesty."

Eine Einschränkung der unbedingten Gehorsamspflicht, allerdings den Eltern gegenüber, findet sich bei Periktione (Stobaios IV 25 79, 50, S. 632 Hense), wo es heißt, man müsse den Eltern nicht gehorchen, wenn sie geistesgestört seien. Der wesentlichere Punkt ist aber doch wohl vielmehr der, daß der Autor von Buch III eine Grenze für gegeben hält, über die hinaus auch die geduldigste Ehefrau nicht mehr zu Gehorsam verpflichtet ist. Vgl. oben S. 654 den Schluß der Rede der Pamphile bei Menander: „[...] ohne Schande zu ertragen mein Geschick." Das bedeutet, daß ihr ein selbständiges Urteil in diesem Zusammenhang und eine Art „Widerstandsrecht" zugebilligt wird, was nicht für alle Autoren der Antike selbstverständlich war. Für den Hausherrn bedeuten diese Ausführungen in jedem Fall eine Entlastung: Einerseits ist er für Vergehen nicht verantwortlich, denn er war ja krank, andererseits darf er sich darauf verlassen, daß eine gute Ehefrau sich selbst im Extremfall noch vor ihn stellt und nichts tut, was er hinterher wirklich bereuen könnte. Zum Verhalten des Ehemanns bei Vergehen der Frau siehe unten zu 144, 19 f. Die Formulierung dort: *kleine Fehler und Eigenwilligkeiten* – „parva quidem et ... spontanea peccata" ist weniger umfassend, aber immerhin darf auch der Mann nicht jede Verfehlung ahnden.

Vgl. zum Gesamtzusammenhang auch den Brief der Theano (siehe Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris 1873 (ND. Amsterdam 1965), Nr. 5, S. 604, vgl. Einleitung IV, oben S. 295): „Die Tugend der Gattin besteht nicht in der Aufsicht über ihren Gatten, sondern in der Ertragung desselben. Die Ertragung aber besteht in der Duldung seiner Torheiten (παράνοια)" (Übersetzung Borheck, Diogenes Laertius II 382).

141, 17 „in Erinnerung behalten": nachtragend sein?

141, 24 „von seiner Krankheit geheilt": Vgl. oben.

141, 26 „gekaufte Sklavin": Zum Kauf von Sklaven vgl. Buch I 1344 a 25.

141, 26 „für einen wahrhaft hohen Preis – magno enim precio": Vgl. 1. Korintherbrief 6, 20. Dem Übersetzer wird diese Stelle vor Augen geschwebt haben. Mündlicher Hinweis von P. G. Schmidt, Freiburg.

141, 27 „Lebensgemeinschaft und der (gemeinsamen) Kindererzeugung": Vgl. unten 142, 20 und 144, 9 f., sowie I 3, 1343 b 8 f.: κοινωνία βίου καὶ τέκνων. Diese beiden Kriterien stellen die Standardkennzeichen einer Ehe dar, die immer wieder hervorgehoben werden, z. B. schon bei Xenophon (*Oikonomikos*, VII 30: Gott macht Eheleute zu Partnern bei der Zeugung von Kindern, und das Gesetz macht sie zu solchen in der Verwaltung des Hauswesens, vgl. VII 11: die besten Partner für Haus und Kinder), und auch bei Isokrates (*Nikokles* 40; siehe dazu Michel Foucault, 1986, S. 199 ff. und S. 223). Die Stellen dürfen deshalb nicht als Beleg für eine späte Datierung von Buch III herangezogen werden. Siehe zusammenfassend Einleitung V, unter Ehe/Heirat, S. 326 ff. Für die Popularethik grundsätzlich Pseudo-Demosthenes, *Gegen Neaira*, or. LIX 122: „Die Hetären haben wir für das Vergnügen (ἡδονή, vgl. Theano, Brief 5), die Prostituierten (παλλακή) für die tägliche (Gesundheits-)Pflege und die Ehefrauen für die Erzeugung legitimer Kinder und als vertrauenswürdige Wächter des Haushalts (dessen, was drinnen ist)." Vgl. dazu Michel Foucault, 1986, S. 190 f., der auf W. K. Lacey, 1983, S. 113, verweist und zu dem Ergebnis gelangt: „Die radikale Trennung zwischen der Ehe einerseits und dem Spiel der Vergnügungen und Leidenschaften andererseits ist gewiß keine Formel, die das Eheleben in der Antike vollständig charakterisieren könnte." Vgl. Xenophon, *Das Gastmahl*: Zum Abschluß wurde von zwei Sklavenkindern die Hochzeit von Ariadne und Dionysos gespielt. „Als die Gäste schließlich sahen, wie sie einander umschlungen hielten und gleichsam zur Hochzeitsnacht hinausgingen, schworen sich die Unvermählten zu heiraten, und die Verheirateten sprangen auf ihre Pferde und galoppierten zu ihren Frauen, um zu ihnen zu kommen." (IX 7) – Der Ehefrau ist nach der Redenstelle auch der Besitz anvertraut, und deshalb ist die Lebensgemeinschaft nicht so sehr eine ethische, als vielmehr eine finanzielle Angelegenheit. Der Preis, für den die Frau ins Haus kommt, ist mit der vertrauensvollen Übertragung der Hausverwaltung zumindest ein Teil des Vermögens, vgl. oben zu 140, 11 f. Zum Motivbereich Ehe – Nachkommen – Kontinuität – Familienbesitz- und -kult – Altersversorgung und Bestattung siehe auch Hesiod, *Theogonie*, Vers 603–607; Platon, *Gesetze* IX 773 e; Aristoteles, *EN* VIII 14, 1162 a, Lysias, or. XIII, 45, Isaios, or. II, 10; Xenophon, *Oikonomikos* VII 11, 18–19.

Durandus hat statt „procreatione" „protectione liberorum", was sicherlich ein Schreibfehler ist, „procreatio" ist dem Zusammenhang einzig angemessen.

141, 28 „Heiligeres – sanctius": Im mittelalterlichen Wortgebrauch braucht das nicht viel mehr als εὐπρεπής zu bedeuten (Hinweis von P. G. Schmidt, Freiburg). In diesem wichtigen Zusammenhang ist aber wohl doch an die Göttlichkeit der Ehe und der Kindererzeugung zu denken, vgl. Buch I 1343 b 8 f.: κοινωνία sowie allgemein Einleitung V, S. 326 ff.

141, 28 ff. „Darüber hinaus hätte eine Frau [...]": Die folgende Passage, die der alles ertragenden Ehefrau zukünftigen Ruhm anhand von mythologischen Beispielen verspricht, läßt wiederum daran denken, daß der Verfasser auch mit Leserinnen gerechnet hat. Oder er wollte nur den Ehemann mit Argumentationsbeispielen für seine Erziehungsbemühungen versorgen.

142, 1 „bekannt zu werden – divulgata": Γ hat statt dessen „manifesta", vgl. oben 141, 15. Armstrong übernimmt diese Version und übersetzt: „[T]he wife who had only lived in company with a fortunate husband would not have had the like opportunity to show her true quality." Letztlich läuft es in beiden Fällen auf den Ruhm hinaus, der erst durch entsprechende Taten, die entsprechende Situationen voraussetzen, erlangt werden kann. Ob dahinter eine „Philosophie des Unglücks" steht, wage ich nicht zu entscheiden.

142, 1 „sich im Glück gut zu verhalten – et quidem non modicum": Γ hat „et quidem nec modicum est in prosperitate uti bene et non humiliter, verum tamen adversitatem bene suffere multo magis merito honorata est". Das gibt den Sinn sehr viel klarer wieder.

142, 5 „Beten muß also die Frau": Es ist, abgesehen von der Teilnahme an Festen (140, 12 f.) die einzige Stelle, an der von einer religiösen Handlung der Frau die Rede ist. Zur Religiosität im klassischen Athen vgl. Victor Ehrenberg, 1968, S. 268 ff., über ihren Verfall und die Einführung ausländischer Kulte.

142, 6 „Wenn ihm ... aber doch" – „sibi contingat": Mittelalterliche Autoren unterscheiden nicht zwischen „suus" und „eius".

142, 7 „Alkestis": Neben Penelope, aber auf andere Art als diese, ist Alkestis das strahlende Beispiel der bis in den Tod getreuen Ehefrau, die sich, da die Moiren bereit sind, einen Ersatz zu akzeptieren, für ihren Mann Admetos aufopfert, wozu nicht einmal dessen Eltern bereit sind. Der Mythos ist vor allem bekannt durch die gleichnamige Tragödie des Euripides (Aufführungsdatum 438 v. Chr.), siehe aber auch Apollodor, I 105. Bildliche Darstellungen finden sich vor allem auf etruskischen Vasen und römischen Sarkophagen; nach Pausanias, V 17, 11, war die Geschichte aber bereits auf der Kypseloslade dargestellt. Siehe A. Lesky, „Alkestis, der Mythos und das Drama", *Sitzungs-*

berichte der Akademie der Wissenschaften, Wien, 203, 2, 1925; P. Riemer, *Die Alkestis des Euripides. Untersuchungen zur tragischen Form*, *Beiträge zur Klassischen Philologie* 195, Frankfurt/M. 1989; siehe R. Blondell et al., *Women on the Edge. Four Plays by Euripides*, London 1999 (Medea, Alkestis, Helena und Iphigenie). Bildliche Darstellungen: M. Schmidt, Art. Alkestis im *LIMC* I 1, 1981, S. 533–544. L. Weber, „Die Alkestissage", *RhM* 85, 1936, S. 117–164, hat, besonders S. 124 ff. und 149 ff., auf orphische Einflüsse in diesem Mythos hingewiesen, was wiederum auf den pythagoreisch-orphischen Umkreis der Ehe- und Haushaltslehren verweist.

142, 8 „Penelope so viel Lob verdient hätte": Die Treue der Penelope, die zwanzig Jahre auf ihren bereits totgesagten Mann Odysseus wartete und sich drei Jahre lang mit List (sie behauptete, erst ein Totengewand für ihren Vater weben zu müssen, ehe sie sich wieder verheiraten könne, und trennte nachts wieder auf, was sie am Tage gewebt hatte) der Freier erwehrte, ist in der ganzen Antike sprichwörtlich. Vgl. *Od.* XXIV 193 ff.: „[...] zu großem Heil hast du dir die Gattin erworben! Einen wie tüchtigen Sinn hatte doch die untadelige Penelopeia, die Tochter des Ikarios! Wie gut hat sie des Odysseus gedacht, des ehelichen Mannes! Darum wird niemals die Kunde von ihrer Tüchtigkeit verlorengehen, und es werden den Erdenmenschen die Unsterblichen ein liebliches Lied schaffen für die verständige Penelopeia." Der Autor von Buch III hat mit Sicherheit diese Homerstelle im Sinn. Zur Verbreitung des Topos siehe nur Aristophanes, *Thesmophoriazusen*, Vers 554 f.: Jeder kennt Penelope als tugendhafte Gattin. N. Felson-Rubin, *Regarding Penelope: From Character to Poetics*, Princeton 1994. Zu bildlichen Darstellungen siehe C. Hausmann, Art. Penelope in: *LIMC* VII 1, 1994, S. 291–295, und B. Andreae, *Odysseus – Mythos und Erinnerung*, Katalog-Handbuch zur Münchner Ausstellung, Mainz, 1999.

142, 10 f. „unsterblichen Ruhm": Der Autor denkt hier sicherlich in erster Linie an die dichterischen Ausgestaltungen. Die Dichter waren es, die unsterblichen Ruhm verliehen.

142, 16 ff. „heilige Sittsamkeit (sacra pudicitia) und der Reichtum, der Sohn der Muthaftigkeit (animositas)": Die Übersetzung von pudicitia mit „Gesundheit der Seele", die Γ liefert und die Armstrong übernimmt, entspricht dem Sinn der vorhergehenden Argumentation, vgl. oben zu 141, 14 ff. „animositas" kann im mittelalterlichen Latein audacia, fortitudo, auch magnanimitas bedeuten, vgl. auch unten zu euthymosine bei Ferrandus von Spanien.

142, 17 „Orpheus [...] Herakles“: Das Hauptproblem dieser Passage liegt darin, daß bei Durandus Herakles genannt ist, während Γ statt dessen Orpheus liefert. Die Formulierung „secundum Herculem“ bzw. „Orpheum“ kann sich nur auf ein Zitat beziehen. Aber Schriften des Herakles werden nirgends erwähnt und sind auch mehr als unwahrscheinlich bei diesem Heros. Wenn Orpheus die richtige Lesung sein sollte, ist nicht klar, woher das Zitat stammt und worauf es sich bezieht. Orphische Dichtung muß es seit dem 6./5. Jahrhundert gegeben haben, siehe Platon, *Staat* II 364 e, wo von den Bücherhaufen der falschen Priester und Seher der orphischen Sekte die Rede ist (siehe dazu W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*, Originalausgabe London 1952, Princeton 1993, S. 11 ff., Orpheus als Dichter, von dem im 4. Jahrhundert v. Chr. angebliche Schriften existierten, mit dem Hinweis auf weitere Quellenbelege). Zu Orpheus als Dichter vgl. auch Aristophanes, *Vögel*, Vers 693 ff.; *Frösche*, Vers 1030 ff. Bei Euripides (*Hippolytos*, Vers 952 ff., aufgeführt 427 v. Chr.) wirft Theseus seinem Sohn vor, daß er der orphischen Lebensweise folge. Die uns erhaltenen Hymnen und die *Argonautica* sind sicher spät und gehören in den Kreis der Neuplatoniker, aber es muß schon früh verschiedene Theogonien und eine Beschreibung des Abstiegs in die Unterwelt gegeben haben. Herakles gehört seinerseits in den Bereich der Orphik. Laut Diodor, IV 25, wurde er in die orphischen Mysterien initiiert, als Musonius, der Sohn des Orpheus, den Vorstand innehatte. Er nahm, wie Orpheus, an der Fahrt der Argonauten teil, und vor allem die Pythagoreer, die höchstwahrscheinlich in engerer Beziehung zum Orphismus standen (vgl. Einleitung I, S. 95 f.), machten aus ihm einen sittlichen Dulder; siehe M. Detienne, „Héraclès, héros pythagoricien“, *Revue de l'Histoire des Religions* 158, 1960, 19–53. Und da Herakles bekanntlich die „göttliche Gesundheit des Geistes“ einmal von Hera geraubt wurde, so daß er seine Kinder (und nach einer Überlieferung auch seine Frau) im Wahn umbrachte (siehe Euripides, *Herakles*; Walter Burkert, 1977, S. 319–324, sowie 212 und 469), könnte in einem Hymnus Herakles als Beispiel für einen Menschen angeführt worden sein, dem „Geistesgesundheit und Reichtum nicht mehr folgten“. Es ist aber auch möglich, daß Herakles, nur als Beispiel hinzugefügt, nicht in das Zitat selbst gehört, das nur die Formulierung „die heilige Sittsamkeit und der Reichtum, Sohn der Muthaftigkeit“ umfaßte. Jedenfalls hätten im griechischen Text beide Namen nebeneinander gestanden. Die mittelalterlichen Übersetzer konnten die Zusammenhänge nicht nachvollziehen, und jeder von ihnen entschied sich für einen der beiden vorkommenden Namensträger als Urheber des Zitats. Der griechische Autor dagegen führte im Rahmen seiner Argumentation Herakles als prominentes Beispiel eines von Göttern mit Wahn geschlagenen Ehemannes an und benutzte für die Beschreibung dessen, was der Geschlagene verloren hatte, eine dem Orpheus zugeschriebene Formulierung, die seinen Absichten bestens ent-

sprach. Es wäre also gemeint: „Auch wenn dem Ehemann, wie einst dem Herakles, ‚Geistesgesundheit und Reichtum, der Sohn der Muthaftigkeit', wie Orpheus sagt, nicht mehr folgen, soll [...]." Zu Herakles vgl. Euripides, *Herakles*, Vers, 1220 ff.: Theseus bleibt sein Freund auch nach der Wahnsinnstat des Heros: „Gern teil ich dein Unglück, ich teilte dein Glück." Siehe R. Padel, *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton, N. J., 1995, S. 56. Da es sich bei der Tat des Herakles um ein Vergehen an Frau und Kindern handelt, ist der Bezug zu dem in Buch III gemeinten Kontext sehr eng. Zur so genannten „Herakleischen Krankheit", womit die Epilepsie gemeint war, siehe die Abhandlung über die Melancholie in Pseudo-Aristoteles, *Problemata* 30, mit dem Kommentar von H. Flashar, „Aristoteles, Problemata physica", in: Aristoteles, *Werke* Bd. 19, Berlin 1983, S. 718.

Γ formuliert viel präziser und verständlicher: „propter haec omnia decet multo magis honorare et non verecundari virum etiamsi non consequatur secundum Orpheum mentis sanitas et divitiae animositatis filius." Außerdem liefern Γ und die Fragmente von Buch III „nec pudere sui ipsius viri si non comitetur secundum orfeum ac divicie filie euthi nocine". Ferrandus von Spanien schreibt in seinem Kommentar zur Stelle: „et hic habetur alia translatio sic: oportet multo magis honorare nec pudere sui ipsius mariti, si non comitetur secundum orpheum pudicicia sacra ac divicie filie euthymosine." Diese Tatsache, unter anderen, läßt Susemihl auf eine weitere griechische Textvorlage neben der, die Durandus vorlag, schließen; siehe *Aristotelis Oeconomica*, Leipzig 1887, S. XVIII Anm. 45: „scire velim unde lector ille doctus [142, 16 ff.] hauserit secundum Orpheum pro secundum Herculem et vocabulum euthymosynae si non ex alio codice graeco" (siehe Laurenti, 1968, S. 81). Auch Versorio hatte offenbar seine Schwierigkeiten mit diesem Satz, denn er liefert dafür die folgende Erklärung: „mulier non debet verecundari si a viro non parit filium pulchrum neque de eo quod vir non sit dives" (zitiert nach Laurenti, 1968, S. 87).

142, 17 f. „Es ist also gut [...]": Der Satz faßt das bisher Gesagte zusammen und leitet zum nächsten Kapitel über. Trotz dieser an ein Lehrbuch erinnernden Vorgehensweise verliert der Text seinen paränetischen Charakter nicht.

142, 18 „im Rahmen derartiger Regeln": Diese Formulierung erinnert an die bei Aristoteles häufiger vorkommende Unterscheidung zwischen einzelnem (καθ' ἕκαστον) und allgemeinem (καθόλον), vgl. z. B. *Rhet.* I 2, 1356 b 30–34: „Keine einzige Kunst richtet ihr Augenmerk auf das einzelne, z. B. die Heilkunst untersucht nicht, was dem Sokrates oder dem Kallias, sondern was einem oder mehreren so und so Beschaffenen heilsam ist (denn das gehört in den Bereich der Kunst, das einzelne aber ist grenzenlos und wissen-

schaftlich nicht wißbar." Vgl. *EN* X 10, 1180 b 11 ff., *Anal. Pr.* I 27, 43 a 25–43, dazu R. Zoepffel, *Historia und Geschichte bei Aristoteles, Abh. Akad. Wiss. Heidelberg*, phil.-hist. Kl., 1975, 2, S. 18. Der Verfasser hat also die Gesetze und Verhaltensregeln nicht im Detail behandelt. Welche der von ihm aufgezählten Verhaltensweisen aber nun leges/νόμοι und welche mores/ἔθη sein sollen, bleibt – zumindest für uns – unklar. Es könnte sein, daß gar kein großer Unterschied zwischen den beiden Arten von Verhaltensvorschriften zu sehen ist, daß der Autor nur meint: Regeln (zur Unklarheit des Nomos-Begriffs vgl. Kommentar zu Buch I 1344 a 8) und Verhaltensweisen. Es könnte aber auch sein, daß der mittelalterliche Übersetzer das unklare Wort „nomos" doppelt übersetzte, um den verschiedenen Sinnaspekten gerecht zu werden. Schließlich könnte auch eine Bezugnahme auf die nicht näher erläuterten scriptas leges von 140, 7 vorliegen, was für unser Verständnis leider auch nicht weiterhilft. Vgl. gleich unten zu 142, 19.

Kapitel 2 – Normen für den Umgang des Mannes mit seiner Ehefrau (142, 19–144, 16)

Inhalt: Hier erst definiert der Autor die Ehe grundsätzlich als Lebens- und Kindergemeinschaft. Daraus leitet er seine weitere Argumentation ab: Wegen der Bedeutung der Kinder für den Schutz im Alter ist die Beschaffenheit der Ehefrau von größter Wichtigkeit: Nur mit der besten und wertvollsten Ehefrau gezeugte Kinder werden „Hirten des Alters" für die Eltern sein. Allerdings ist auch eine gute Erziehung der Kinder dafür unabdingbare Voraussetzung. Fromm und gerecht behandelte Kinder werden zum Lohn der Eltern gute Menschen, während ein schlechtes Vorbild der Eltern in der Lebensführung den Kindern einen billigen Vorwand für eigenes Fehlverhalten liefert. Der Schwerpunkt liegt auf der Unterweisung der Frau durch ihren Ehemann, der verglichen wird mit dem Bauern, der nur in den „kultiviertesten" Boden den Samen einbringt, um die beste Ernte zu erzielen, und selbst den Tod im Kampf gegen die Feinde auf sich nimmt, um sein Gut zu bewahren. Die Frau ist aber noch wertvoller als der Boden, bei dessen Früchten es nur um die körperliche Ernährung geht, denn sie ist Mutter und Amme der Kinder, und nur durch diese wiederum haben die Sterblichen an der Unsterblichkeit Anteil und bleibt der häusliche Kult erhalten. Der Autor geht deshalb so weit, eine Vernachlässigung der Sorge um die beste Mutter mit einer Verachtung der Götter gleichzusetzen. Eine Ehe wird also letztlich um der Götter willen geschlossen, und die Ehefrau hat deshalb nach den Eltern Anspruch auf die höchste Ehre im Hause. Diese größte Ehre besteht vor allem in der ehelichen Treue des Mannes. Diese wiederum hat zur Folge, daß auch die Frau dem Manne gegenüber treu und zuverlässig sein wird. Der besonnene Ehemann muß

demgemäß den Eltern, der Frau und den Kindern die ihnen jeweils zustehenden Ehren erweisen. Hinsichtlich der Frau, und wiederum auch um der Kinder willen, wird der Mann also seinen Samen der Ehe vorbehalten und keine illegitimen Kinder zeugen; denn das würde gegen die Achtung der Frau verstoßen und den legitimen Kindern einen Makel anhängen.

142, 19 „Verhaltensnormen“: Es folgen also jetzt die Vorschriften für den Hausherrn. Wenn hier nur von leges die Rede ist, andererseits diese aber analog zu den für die Frau geltenden Vorschriften sein sollen, kann man von einem völlig unspezifischen Wortgebrauch ausgehen, was auch die anderen leges-Stellen (140, 7 und 142, 18) insofern erklärt, als nicht an öffentliche Gesetze gedacht ist, vgl. Buch I 1344 a 8 mit dem Kommentar. Es bleibt damit aber immer noch ungeklärt, was „scriptae leges“ bedeuten soll.

142, 20 „Teilhaberin an Elternschaft und Leben“: Vgl. 141, 26 f. und 144, 10, aber auch Γ, wo „quoniam promissa socia vitae et filiorum sicut ab extraneitate deprecator ad domum viri“ überliefert ist, was an Buch I 1344 a 10 f. erinnert. Vgl. Laurenti, 1968, S. 87, der ebenfalls mit dem Pythagoreerzitat aus Buch I vergleicht. Seiner Ansicht nach ergänzen sich die beiden Stellen, und er vergleicht die Olivenzweige oder Wollbinden oder dergleichen, die Bittflehende in Händen trugen (siehe Harpokration s.v. ἱκετηρία/ἱκτηρία, Aischylos, *Schutzflehende*, Vers 191 f.) mit den Kindern, welche die Frau voraussichtlich darbringen und am Altar opfern wird. Mir erscheint diese Assoziation doch etwas sehr weit hergeholt. Die Lebens- und Kindergemeinschaft ist die Grundlage der rechtmäßigen Ehe, die einem Konkubinat immer wieder entgegengesetzt wird. Vgl. den Brief Nr. 5 der Theano an Nikostrate (Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris 1873, S. 604 f., Einleitung IV, S. 295) und allgemein zur Ehegemeinschaft Einleitung V, S. 326 ff. „Vita“ bedeutet nicht so sehr den täglichen Umgang, sondern die durchaus materiell verstandene Haushaltsgemeinschaft, mit der das Vermögen zusammenhängt, das dann wiederum an die rechtmäßigen Kinder vererbt wird. Ich glaube nicht, daß Wartelle Recht hat, wenn er in seinem Kommentar zu 141, 26 (S. 64 f.) in Buch III eine ungleich entwickeltere Ethik erkennen will als in Buch I 1344 a 11, weil es dem Verfasser von Buch III um die eheliche Harmonie gehe. Bei aller Betonung der Harmonie zwischen den Eheleuten (vgl. unten zu 146, 15) ist die Lebensgemeinschaft doch stark an den Besitz und seine Belange gekoppelt. Zu Kontinuitäten in diesem Lebensbereich vgl. Richard van Dülmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. I: Das Haus und seine Menschen. 16.–18. Jahrhundert, Kapitel III: „Heirat und Ehe“, München 1999, S. 133–197. Zur religiösen Bedeutung der Kindererzeugung vgl. unten 143, 20 f.

142, 21 f. „Namen der väterlichen Vorfahren“: Armstrong und Wartelle übersetzten: den Namen der Eltern, nämlich den des Vaters und den der Mutter. Das wäre aber in der gesamten Antike, sieht man einmal von senatorischen Familien des 3. Jahrhunderts n. Chr. ab, vollständig ungewöhnlich. Da mittelalterliche Autoren keinen Unterschied zwischen „suus“ und „eius“ machen, kann es nur heißen, daß die Kinder den Namen der väterlichen Vorfahren und des Vaters selbst tragen werden, obwohl „relinquiens“ sich grammatisch auf die Ehefrau beziehen müßte. Damit wäre die Verantwortung, die ein Mann für die gesamte Familientradition trägt, hier angesprochen. Auch Gohlke entscheidet sich für: „die den Namen der Ahnen ihres Mannes und seiner selbst tragen sollen“.

Zur gemeinsamen Nennung von Vater und Mutter vgl. Platon, *Gesetze* 680 e: „Und werden darin (in der ältesten Sippe) nicht die Ältesten herrschen, weil die Herrschaft von Vater und Mutter auf sie gekommen ist [...]?“ Schöpsdau verweist in seinem Kommentar zur Stelle auf 690 a 3. Dort wird in der Aufzählung der sieben Ansprüche (ἀξιώματα) auf Herrschaft als erster und überall anerkannter der Anspruch von Vater und/oder Mutter her aufgeführt.

143, 1 „wichtiger“ – „sanctius“: Γ hat „divinus“ statt „sanctius“. Vgl. den Zusammenhang in 141, 28.

143, 2 „seine Sinne beisammen hat“: – „sane mentis“ ist wohl Übersetzung von Besonnenheit (σωφροσύνη), die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*, Buch III, ausführlich diskutiert. Vgl. dazu den Kommentar von Franz Dirlmeier, 1960, S. 347 ff.

143, 2 f. „mit der besten und wertvollsten Frau Kinder zeugen“: Der verbreitetsten griechischen Zeugungslehre zufolge (siehe Einleitung V, S. 353) war die Frau der Acker, der den männlichen Samen, in dem allein Zeugungs- und damit Schöpferkraft angenommen wurde, in sich birgt und ernährt. Vgl. 143, 10 ff. und Buch I 1344 a 6 f.

143, 3 f. „Hirten des Alters“: Vgl. Buch I 1343 b 21. Im griechischen Text stand höchstwahrscheinlich das Wort γηροβοσκοί, das in diesem Zusammenhang auch bei Xenophon, *Oikonomikos* VII 19, gebraucht ist; vgl. auch Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 23, 141: Kinder als γηροβοσκοί. Zum Alter insgesamt siehe den entsprechenden Abschnitt bei W. K. Lacey, 1983, S. 118–120.

Zum Verhältnis der Kinder zu ihren Eltern siehe unten 144, 4 mit dem Kommentar zur Stelle, sowie 144, 26 und 147, 5 f. Vgl. auch das äußerst instruktive Kapitel in Xenophons *Memorabilien*, II 2, 1–14, 13, in dem Sokra-

tes seinem Sohn erklärt, weswegen er auch eine so schwierige Mutter wie Xanthippe ehren müsse. Sokrates legt ausführlich dar, welche Mühen die Eltern für das Aufziehen und Erziehen der Kinder auf sich nehmen. Wer sich dafür nicht durch die gebührende Achtung dankbar zeige, erweise sich als ungerecht. „Weißt du nicht, daß auch der Staat sich für eine Undankbarkeit sonst nicht interessiert und sie nicht bestraft, sondern darüber hinwegsieht, wenn die, welche Wohltaten empfangen haben, dafür keinen Dank wissen, daß er aber, wenn jemand seinen Eltern nicht die nötige Achtung entgegenbringt, diesen zur Verantwortung zieht und sein Verhalten mißbilligt sowie einen solchen Mann nicht die Stellung eines Archonten bekleiden läßt, da dieser wohl weder die heiligen Opfer für den Staat mit der nötigen Frömmigkeit verrichten noch etwas anderes gut und gerecht durchführen könne? Und sogar, beim Zeus, wenn jemand die Grabhügel seiner verstorbenen Eltern nicht pflegt, auch das berücksichtigt der Staat bei den Prüfungen der Archonten. [...] [V]or den Menschen aber wirst du dich in Acht nehmen müssen, damit sie dich nicht alle verachten, wenn sie merken, daß du dich nicht um deine Eltern kümmerst, und du dann nicht von deinen Freunden verlassen dastehst. Denn wenn sie glauben müßten, du seist undankbar gegen deine Eltern, so würde wohl auch niemand damit rechnen, für dir erwiesene Wohltaten Dank zu ernten" (13 f.). Laut Demosthenes, or. XXIV 107, zwangen Gesetze die Lebenden dazu, ihre Eltern zu unterstützen. Das dem Solon zugeschriebene Gesetz (Plutarch, *Leben des Solon* 22, 1 und 4; vgl. Diogenes Laertios I 55) machte allerdings zur Voraussetzung für diese Pflege, daß der Vater den Sohn ein Handwerk hatte erlernen lassen; siehe dazu E. Ruschenbusch, *ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, *Historia Einzelschriften* 9, 1966, F 55, S. 90 f. Vgl. W. K. Lacey, 1983, S. 118: „[E]s waren aktive Dienste gefordert, besonders die Bereitstellung von Nahrungsmitteln." Siehe auch Chr. Gnilka, Artikel „Altersversorgung" in *RAC* Suppl. 1–2, S. 267–278. Nach Platon, *Gesetze* IV 717 b, stand die Verehrung der Eltern dem Gottesdienst nahe, und XI 931 a bezeichnete er altersschwache Eltern und Großeltern als im Hause lebende Götterbilder. Aristoteles schreibt *EN* VIII 14, 1162 a 4 ff.: „Das Verhältnis der Kinder zu den Eltern ist, wie das der Menschen zu den Göttern, als zu etwas Gutem und Überragendem. Denn sie haben am meisten Gutes getan: Sie sind Ursache des Daseins und der Ernährung und später der Erziehung. Eine solche Freundschaft hat auch Angenehmes und Nützliches, mehr als diejenige zu den Fremden, da auch ihr Leben ein gemeinschaftlicheres ist." Siehe auch die reichhaltige Stellensammlung in dem Beitrag von A. Lumpe, Artikel „Eltern", *RAC*, Bd. II, 1959, S. 1192–1194; M. I. Finley, „The Elderly in Classical Antiquity", *G & R* 28, 1981, S. 156–171 (ND in: T. M. Falkner/J. de Luce (Hg.), *Old Age in Greek and Latin Literature*, Albany, 1987, S. 1–20). Daß es sich hier um ein

zeit- und gesellschaftsübergreifendes Problem – wahrscheinlich bis zur Altersversorgung durch staatliche Renten, siehe auch noch die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 7.6.2005 zur Einschränkung von Regressansprüchen der Sozialkassen an Kinder pflegebedürftiger Eltern – handelt, mögen nur einige badische Sprichwörter belegen: Menk Vadder nährt liichter sibe Chinder, aß sibe Chinder ain alde Vadder (Mancher Vater ernährt leichter sieben Kinder als sieben Kinder einen alten Vater) oder: E Wittfrau ohni Chindre isch aimool verlasse, mit Chindre vielmool (Eine Witwe ohne Kinder ist einmal verlassen, mit Kindern vielmals) (aus F. Scheer-Nahor, „Kleines Kind kleines Kreuz, großes Kind großes Kreuz, Badische Mundart", *Badische Zeitung* vom 10.06.00).

143, 5 „Kinder werden [...] richtig erzogen": Nach Platon, *Timaios* 87 b, sind die Eltern mehr schuld an der Schlechtigkeit der Kinder als diese selbst, wenn die Erziehung schlecht war. Xenophon, *Memorabilien* II 2, 6: „Und es genügt auch nicht, allein für die Ernährung zu sorgen, sondern dann, wenn die Kinder reif zu sein scheinen, etwas zu lernen, dann unterweisen die Eltern sie in dem, was sie selbst fürs Leben Nützliches wissen, und soweit sie glauben, daß ein anderer als Lehrer geeigneter sei, schicken sie die Kinder zu ihm, ohne Scheu vor den Kosten, und mühen sich in jeder Weise, daß ihre Kinder so überaus tüchtig wie möglich werden." Zur elterlichen Pflicht, die Kinder zu erziehen, siehe auch Platon, *Laches* 179 a–b. – Über die Erziehung ist bei den Griechen viel nachgedacht worden. Das moderne Standardwerk ist immer noch die ausführliche Untersuchung von H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, frz. 2. Auflage Paris 1950, dt. hg. v. Richard Harder, Freiburg u. a. 1957. Siehe auch H. T. Johann (Hg.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Wege der Forschung Bd. 377, Darmstadt 1976. Anregend bleibt trotz einiger Einschränkungen W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. I, 5. Auflage 1973, Bd. II–III, 4. Auflage 1973. Zum Thema des Gebrauchs von Schlägen als Erziehungsmittel siehe W. Schmitz, „Gewalt in Haus und Familie", Kapitel II „Ohne Schläge gedeiht keine Erziehung", in: G. Fischer/S. Morow (Hg.), *Die andere Seite der Klassik. Gewalt im 5. und 4. Jh. v. Chr.*, Stuttgart 2005, S. 103–128, hier S. 110–119. Die erhaltenen Oikonomiken erwähnen das Thema Kindererziehung, führen es jedoch, abgesehen von Bryson (Einleitung IV, S. 279 f.) und Theano merkwürdigerweise nicht aus, vielleicht weil es darüber bereits Spezialschriften gab. Zur Erziehung der Kinder durch den Vater siehe Buch I 1344 a 7 f. mit dem Kommentar. Zur Erziehung der Kinder durch die Mutter siehe vor allem Theano, *Brief an Euboule*, in dem sie sich gegen eine zu nachsichtige Haltung wendet, siehe Einleitung IV, S. 295.

143, 5–7 „eine gute Erziehung“: Zur Aufgabe von Fachleuten des Herrschens bzw. in der Menschenführung, den Kindern als Vorbild zu dienen, äußert sich auch der ideale Herrscher Kyros in Xenophons *Kyrupädie* VII 5, 86, vgl. Hartmut Wilms, 1995, S. 149 f.

143, 6 „hoc autem non optinentes pacientur defectum“: Γ schreibt statt dessen „non merentes autem hoc periclitabuntur“, was aber nur verständlich wird, wenn man einen Wechsel des Subjekts annimmt. Armstrong verweist deshalb als Möglichkeit auch auf die Übersetzung von Allan: „children deprived of their advantages will experience feelings of revolt from their parents.“

143, 9 f. „die Angst“ – „timor [...] ad interitum ipsis erit“: Nach Rose. Durandus hat: „ad interitum ipsi erunt“, während Γ schreibt: „ad mortem eius erunt“. Der allgemeine Sinn ist klar, wie der griechische Autor ihn formulierte, bleibt unklar.

143, 10 ff. „Deswegen darf der Ehemann“: Aus der Bedeutung der Kinder für die Familientradition und das eigene Alter leitet der Autor die Gründe für die Bemühungen um die Ehefrau ab, wobei wieder das Bild des Bauern auftaucht, der sich wegen der Ernte um seinen Acker bemüht, vgl. unten, zur Erziehung der Frau auch Buch I 1344 a 16 f. mit dem Kommentar; eine lebendige Veranschaulichung der Art einer solchen Unterweisung bei Xenophon, *Oikonomikos* VII 4–XI 25. – Γ übersetzt „propter quae oportet nihil omittere curantem ad virtutem uxoris se ipsum et iuxta posse ex optimis prolem possit procreare“, womit die Verantwortung des Ehemannes selbst für die Beschaffenheit seiner Frau (vgl. Xenophon, *Oikonomikos* III 10 ff.) und damit dann auch der Kinder besonders hervorgehoben wird.

143, 12–15 „auch der Bauer“: Platon, *Gesetze* 839 a spricht vom „weiblichen Saatfeld“ – vgl. dazu unten 144, 11 – und vergleicht die Homophilie mit einer Aussaat auf Felsen und Steinen, wo niemals der Same Wurzeln treiben und zur natürlichen Beschaffenheit gedeihen wird. Vgl. Einleitung V, S. 353 u. 356. Zur landwirtschaftlichen Seite der Bodenpflege siehe Xenophon, *Oikonomikos* XVI und XVII, 10 f.

143, 15–17 „den Tod auf sich nehmen“: Der Tod für Haus und Hof ist ein Topos (nicht nur) der griechischen Literatur; wobei eine Vermengung dieser Werte mit dem „Vaterland“ früh eingetreten zu sein scheint. Siehe H. Strasburger, „Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen“, *Historische Zeitschrift* 177, S. 227–248 (ND mit geringfügigen Änderungen und Berichtigungen in: F. Gschnitzer (Hg.), *Zur griechischen Staatskunde*, Wege der Forschung 96, 1969, S. 97–122, Wiederabdruck in: W. Schmitthen-

ner/R. Zoepffel (Hg.), Hermann Strasburger, *Studien zur Alten Geschichte* Bd. I, Hildesheim/New York 1982, S. 423–448). Strasburger verweist auf den Appell des Hektor an die Trojaner vor der Schlacht (Homer, *Il.* XV 494 ff.): „Wenn einer von euch hier stirbt, vom feindlichen Geschoß getroffen, und sein Schicksal erfüllt, so sterbe er denn; es ist nicht schimpflich für ihn, in Verteidigung der Vatererde zu sterben; denn so bleiben ihm Frau und Kinder bewahrt und sein Haus und sein Landgut erhalten."

Nachdem der Autor zur Begründung der von ihm vertretenen, offenbar nicht selbstverständlichen Bemühung um die Ehefrau mit dem Nutzen der Kinder für das Alter angefangen hat, steigert er sich in seiner Argumentation immer weiter, indem er hier den guten Ehemann nicht nur mit dem Bauern, sondern auch mit dem Krieger vergleicht und damit auf die höchsten Männerideale dieser Gesellschaft verweist (zur Verbindung Bauer/Krieger siehe auch Buch I 1343 b 2). 143, 20–25 werden dann zum Abschluß noch die Götter mit ins Spiel gebracht, so daß kein Lebensbereich ausgelassen ist, um den ein idealer Mann sich zu kümmern hat. Die Frau bleibt dabei Mittel zum Zweck.

143, 16 f. „die am höchsten geehrte": Vgl. nur Herodot, *Historien* I 30 (ausgeschrieben in Einleitung V, S. 357). Hier ist die klassische athenische Idealvorstellung eines erfüllten Männerdaseins unübertrefflich auf den Punkt gebracht.

143, 17–20 „schon um die Ernährung": Es handelt sich wieder um einen Satz, dessen Sinn im allgemeinen zwar klar ist, der aber grammatisch letztlich unverständlich bleibt. Γ übersetzte: „ubi autem tanta cura fit pro corporis nutrimento, multo magis pro filiis et matre et nutrice, ad quam animae semen consumitur, omne studium est faciendum." Wozu „pro suis liberis" gezogen werden soll, bleibt unsicher. Manche Übersetzer (z. B. Laurenti, 1968, S. 88 f.) verstehen, daß für die Kinder und die Frau größte Bemühung verlangt wird, andere (Armstrong, Wartelle) fassen die Kinder als das eigentliche Ziel auf, dem zuliebe der Mutter Bedeutung zukommt. Ich halte diese Auffassung im Rahmen der Argumentation des Verfassers für überzeugender. Ab 142, 20 ist die Rede von den Kindern als dem zweiten Hauptzweck einer Eheschließung. Zur Verantwortung des Mannes für die Erziehung der Frau vgl. Buch I 1343 a 24 sowie 1344 a 15, besonders Xenophon, *Oikonomikos* III 10 f. (Einleitung V, S. 331 ff.).

143, 19 „Amme": Vgl. Aischylos, *Eumeniden*, Vers 658–661, zitiert in Einleitung V, S. 353, zu antiken Zeugungstheorien.

143, 20 f. „hat alles Sterbliche": Vgl. Buch I 1343 b 23–25 zur Teilhabe an der Unsterblichkeit über die Kinderzeugung.

143, 22 „väterlichen Götter" – „divum ... paternorum", nach Γ „deum paternorum": Es bleibt unklar, ob es sich um die vergöttlichten Ahnen handelt (Laurenti, 1968, S. 109, nimmt im griechischen Text etwa θεοὶ πατρῷοι an) oder allgemein um die Götter, die schon die Vorfahren verehrt haben. Noch anders hatte Bruni den Text verstanden, wenn er schrieb: „omniaque parentum vota huc tendunt", was Egger aufnimmt, wenn er übersetzt: et „c'est là que tendent tous les vœux, toutes les prières que les parents adressent aux dieux." Laut einem pythagoreischen Akusma (Iamblich, *Vita Pyth.* 86) soll man Kinder zeugen, denn man soll der Gottheit Menschen hinterlassen, die sie verehren können. Und auch Platon, der *Gesetze* 773 e, dieses Akusma übernimmt – und ins Philosophische wendet, siehe Walter Burkert, WuW, S. 156, Anm. 42 – spricht von τῷ θεῷ, so daß ich nicht begreifen kann, warum Laurenti, der sich auch auf das Akusma beruft, trotzdem hier nur die Ahnengötter gemeint sein läßt. Ausführlicher formuliert Platon, *Gesetze* 740 b–c, wo es heißt, daß in der neuen Kolonie jeder Bürger (entgegen griechischer Sitte, die Realerbteilung vorschrieb) nur einen Sohn zum Erben seines Landloses und Hauses und damit zum Diener der Götter der Sippe und der Götter der Stadt einsetzen soll. Mir scheint die Formulierung umfassend zu sein, zumal „deos videtur negligere" (Zeile 23) ganz allgemein gefaßt ist.

143, 23–25 „um der Götter willen": Hier ist mit den Göttern, um derentwillen der Hausherr letztlich in allem handeln soll, der End- und Höhepunkt der Argumentation erreicht. Es fällt auf, daß die Polis als „Heimat", hier nicht erwähnt wird (vgl. oben zu 143, 15 ff.). Bewegt sich der Autor mit seinen Gedanken ausschließlich im Bereich des Haushalts, so daß ihm eine Einordnung der Polis in die Wertehierarchie gar nicht in den Sinn kommt, oder rückt er tatsächlich die „privaten" Verpflichtungen derart ins Zentrum? Und läßt sich daraus ein Anhaltspunkt für die Datierung der Schrift gewinnen? Siehe dazu Einleitung III, S. 240. Vgl. Lykurg, *Gegen Leokrates* 59, wo es heißt, ein Verrat, durch den die Stadt menschenleer geworden wäre, hätte die Toten dort der ihnen gebührenden Verehrung beraubt.

143, 24 „Opfer dargebracht hat": Zu den Hochzeitsriten siehe Einleitung V, S. 335.

143, 25–144, 15 „Die größte Ehre [...] kein Makel angehängt werden": Siehe allgemein Einleitung V, S. 341 f. Es folgt eine ausführliche Erläuterung dessen, was *in Ehren halten* beinhaltet. Zur Bedeutung der Ehre (τιμή) in der griechischen Gesellschaft vgl. auch, mit anthropologischen Vergleichen, Christine Schnurr-Redford, 1996, Kapitel VI.3.11„Ehre/Scham", S. 264 ff. Der Ehebruch (castitas, Zeile 26 f., hat für uns in der Übersetzung Keuschheit

eine andere Bedeutung erhalten) ist offenkundig eines der wichtigsten Probleme der Ehen. Alle Autoren von Schriften über die Haushaltsführung oder die Ehe sowie die Philosophen warnen davor, was im Gegensatz steht zu der in anderen Quellen überlieferten Realität, siehe dazu Einleitung V, S. 335 ff. Theano schreibt denn auch in ihrem Trostbrief an Nikostrate (Nr. 5 bei Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris 1873, S. 604 f., vgl. Einleitung IV, S. 295), daß sie viele Männer kenne, die an der Krankheit (νόσος) ehelicher Untreue leiden, die sie als παράνοια bezeichnet, und behandelt die Angelegenheit als etwas Unvermeidliches. Vgl. auch Brief Nr. 7 an Eurydike. Dagegen soll Pythagoras – zumindest vorübergehend – mit seiner Rede vor den Krotoniaten diese so beeindruckt haben, daß sie die bei ihnen üblichen Nebenfrauen verstießen – Iamblich, *Vita Pyth.* 50. Ob das Halten einer Nebenfrau und die Buch I 1344 a 12 genannten außerhäuslichen Intimbeziehungen (θύραζε συνουσίαι), denselben Tatbestand darstellen, ist unklar.

Dem Gedankengang des Autors von Buch III sehr nahe verwandt klingen die Ausführungen bei Platon in den *Gesetzen* (841 d): Die Männer sollen außer ihrer eignen Ehefrau keine andere Frau berühren und nicht in den Armen von „Beischläferinnen“ „einen durch keine Opfer geweihten Blendlingssamen aussäen“ (vgl. dazu unten 144, 10 ff.). Die Ehefrau ist mit Zustimmung der Götter und der heiligen Weihe der Hochzeitszeremonie in das Haus eingetreten (vgl. 143, 23 f.: *an deren Altären er Opfer dargebracht hat*). Vgl. 839 b: wer sich des Ehebruchs enthält, wird auch das Vertrauen und die Liebe der eigenen Frau gewinnen: γυναιξί τε αὐτῶν οἰκείους εἶναι φίλους (vgl. 143, 28: *zu sich gehörig, der Freundschaft wert und vertrauenswürdig* und ebenso 145, 3; vgl. dazu auch Heinrich Dittmar, 1912, S. 37, Anm. 125). Es ist auffällig, daß in Buch III ebenso wenig wie in Buch I vom Ehebruch der Frau je die Rede ist, obwohl dieser aus der Sicht des Mannes doch eher zu fürchten war. Das Frauenbild beider Autoren scheint, ähnlich dem des Xenophon, sehr positiv zu sein.

144, 1 ff. „wird auch die Frau“: Siehe 146, 12 und Buch I 1344 a 9 zum Grundsatz des „Wie-du-mir-so-ich-dir“; zur Sklavenbehandlung vgl. 1344 a 29 ff. Siehe auch im Zusammenhang mit der Kunst der Menschenführung eines Herrschers Hartmut Wilms, 1995, S. 200 mit Verweis auf F. Dirlmeier, *Φίλος und Φιλία*, Diss. München 1931, S. 27 f. mit weiterer Literatur.

144, 4 „den Eltern zustehende Ehrerbietung“: Vgl. 143, 3, mit dem Kommentar zur Stelle, und 147, 5 ff. Der Verfasser differenziert deutlich zwischen den verschiedenen Adressaten der Ehrerbietung. Vgl. dazu Aristoteles, *Pol.* I 3, 1253 b 4 ff. zur Charakterisierung der verschiedenen Herrschaftsverhältnisse innerhalb des Haushalts und der daraus resultierenden Behandlungsweisen (Einleitung II, S. 187 ff.). Von den Eltern ist dort nicht die Rede,

was wohl damit zusammenhängt, daß diese in der systematischen Analyse des Aristoteles nicht eigentlich zu einem Oikos dazugehörten, insofern der Sohn bei der Eheschließung einen neuen Oikos gründete. Für das erste Buch der *Politik* stellen die Eltern also kein Thema dar. Zur Differenzierung der gebührenden Ehrerbietung siehe aber *EN* IX 2, 1164 b 22 f. mit 1165 a 14 ff. (Text in Einleitung V, S. 359). Zur Bedeutung der gebührenden Ehrerweisung für eine erfolgreiche Menschenführung vgl. auch, was Wilms, 1995, S. 185 ff., aus Xenophons *Kyrupädie* herausgearbeitet hat. Da das auch für die Behandlung der Sklaven gilt, siehe den Kommentar zu Buch I, Kapitel 5 über die Sklaven, 1344 a 30.

144, 6 „fromm" – „sanctus": Vgl. ὁσίη bei Periktione (Stobaios IV 28, 85, 19, S. 689 Hense) und Phintys (Stobaios IV 23, 74, 61, S. 590 Hense)

144, 9 f. „nichts ist wichtiger": Γ hat „nihil ergo est propius nec maius uxori pretiosa communitate et fideli ad virum". Dieser Übersetzer hat also hier nur die Frau im Blick, während Durandus das Verhältnis von beiden Seiten her sieht. Laurenti, 1968, S. 90 hält die Übersetzung von Γ für die eher richtige. Dem stimme ich zu, denn es geht im Argumentationszusammenhang um die der Frau gebührende Achtung, so daß der Mann ihre Bedürfnisse zu bedenken hat.

Zur societas vitae vgl. Buch I 1343 b 8 f. – κοινωνία; 141, 27 und 142, 20, grundsätzlich Einleitung V, S. 326 ff.

144, 11 „seinen Samen einpflanzt": Der Verfasser hat vorher das Bild des Ackers gebraucht, so daß es hier in keiner Weise verwunderlich ist, wenn er von Samen spricht. Die Übertragung des Bildes vom Samen auf dem Felde auf den Menschen findet sich schon bei Antiphon (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 87, B 60). Im Zusammenhang der Bedeutung der Erziehung heißt es da: „Was für einen Samen man in die Erde tut, dementsprechend ist ja auch die Ernte, die man erwarten darf." In seinem *Erotikos* vergleicht Plutarch einen Mann, dem es in der Ehe nur um Kinder zu tun ist und der, wenn er Vater geworden ist, sich scheiden läßt oder sich nicht mehr um seine Frau bzw. Ehe kümmert, mit einem Heuschreck, der seinen Samen in einer Meerzwiebel oder dergleichen ablegt (767 D). Vgl. dazu Robert Flacelière, *Love in Ancient Greece*, Westport/Conn., 1977, S. 179 ff., bes. 183 ff., vgl. auch unten S. 676.

144, 12 „Zugang findet" – „accesserit": Vgl. dazu Okellos, § 44 (S. 21, 22 Harder): προσίεμεν: im selben ‚prägnant sexuellen' (Harder im Kommentar, S. 121 f.) Wortsinn: nicht um des Vergnügens, sondern um der Kinderzeugung willen ‚zusammenkommen'. Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Stellen,

auch im weiteren Textzusammenhang, kann eine frühe Datierung von Buch III nahelegen, da der Okellostext spätestens an den Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. datiert wird. Vgl. dazu Einleitung IV, S. 250. Ob auch das „appropinquare“ von 144, 16 (siehe gleich unten) ebenso eindeutig und ausschließlich sexuell zu verstehen ist, muß wegen der im Verlauf der Argumentation folgenden Ausweitung der Thematik offen bleiben. In Plutarchs Eheratgeber erscheint das Verb προσιέναι auch zweimal in eindeutig sexuellem Zusammenhang (Nr. 18 und 44, vgl. Einleitung IV, S. 299).

Schwieriger zu erklären scheint mir die Doppelung Zeile 11: „seinen Samen ablegt“ („ponere semen suum“) und Zeile 12: „seinen Samen einpflanzt“ („proprium immittere semen“). Man könnte an Platon (*Gesetze* 838 e–39 a) denken, wo die Rede ist von einem Kunstgriff „für das Gesetz, den Beischlaf der Natur gemäß zum Kindererzeugen zu üben, indem sie sich, um nicht absichtlich der menschlichen Gattung den Todesstreich zu versetzen oder auf Felsen und Steinen, wo niemals der Same Wurzeln treiben und zur natürlichen Beschaffenheit gedeihen wird, die Aussaat zu machen, des männlichen Geschlechts enthalten, sowie jedes weiblichen Saatfeldes, wo man nicht wünscht, daß der Same aufgehe“. Der griechische Autor von Buch III hätte dann diese beiden Möglichkeiten auf eine sehr verdeckte Art zur Sprache bringen wollen, die von den mittelalterlichen Übersetzern entweder nicht mehr verstanden wurde, oder sie unterdrückten jeden Hinweis auf Homosexualität (oder auch Onanie? Zu ihr siehe Diogenes Laertios über Diogenes von Sinope, VI 2, 46; Dion von Prusa VI 17–20), von der in den Oikonomiken auch nirgends gesprochen wird.

Zur Knabenliebe schrieb Aristoteles (*EN* VII 6, 1148 b 27 ff.): „Die krankhaften Zustände ergeben sich entweder von Natur oder durch Gewöhnung, wie das Ausreißen der Haare, das Abbeißen der Nägel, das Essen von Kohle und Erde und dazu auch die Knabenliebe; sie entsteht bei den einen von Natur, bei den andern aus Gewohnheit, wie bei denen, die schon als Kinder geschändet worden sind. Wo nun die Natur die Ursache ist, wird niemand von Unbeherrschtheit sprechen, wie auch nicht bei den Frauen deswegen, weil sie nicht beschlafen, sondern beschlafen werden.“

Literatur: K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge Mass. 1978; R. Flacelière, *Love in Ancient Greece*, Westport/Conn., 1977, S. 62–100 und passim, bes. S. 162 ff. (die persönliche, moralische Beurteilung ist obsolet, die Quellenbelege sind weiterhin hilfreich); K. Hoheisel, Artikel „Homosexualität“, *RAC* 16, 1994, S. 289–364; H. Patzer, *Die griechische Knabenliebe*, in: *Sb. Wiss. Gesellschaft der J. W. Goethe-Universität Frankfurt* 19, 1, 1982; C. Reinsberg, *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München 1989, S. 47 ff.; J. J. Winkler, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York 1990, dt.: *Der gefesselte Eros. Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland*, München 1997.

Statt „ponere semen" schreibt Γ „ponere corpus suum". Laurenti, 1968, S. 90 verweist dazu auf Euripides, *Die Schutzflehenden*, Vers 62 – θεῖναι σῶμα, was allerdings nicht viel erklärt, weil der mittelalterliche Übersetzer diese Textstelle kaum vor Augen gehabt haben dürfte. Es könnte höchstens sein, daß es doch zwei verschiedene Versionen des griechischen Textes gab (s. zu 142, 17, S. 665, und 145, 4 f., S. 687), was allerdings wohl eher zweifelhaft ist. Dazu demnächst C. Flüeler, o. S. 636.

144, 13 „den ehelichen Kindern ähnlich": Zu Vorstellungen von Erblichkeit siehe W. Haedicke, *Die Gedanken der Griechen über Familienherkunft und Vererbung*, Halle (allerdings) 1936. Zur Popularethik vgl. Kenneth J. Dover, 1974, S. 83 f. Dover führt S. 93 u. a. Euripides Frg. 168 und Menander Frg. 248 an, denen zufolge, zumindest im Hinblick auf den Charakter, kein Unterschied zwischen den illegitimen und den legitimen Kindern gesehen wurde, nur der Name „Bastard" mache das illegitime Kind schlecht, im Grunde aber sei jeder gute Mensch legitim, jeder schlechte ein Bastard. Leider weiß man aber nicht, welche Komödienfigur diese Ansicht aussprach.

144, 14 „gebührenden Achtung": Siehe dazu Einleitung V, S. 341 f.

144, 14 f. „den Kindern ... kein Makel angehängt": Der Autor macht nicht klar, an welche Kinder er denkt, die ehelichen oder die unehelichen. Daß uneheliche Halbgeschwister einen Makel für die ehelichen Kinder darstellten, ist meines Wissens nicht belegt. Andererseits erscheint die Sorge um uneheliche Kinder, im Zusammenhang einer Hauswirtschaftslehre auch ungewöhnlich, siehe aber Isokrates, or. III (*Nikokles*), 42: „Über das Zeugen von Kindern hatte ich andere Ansichten als die meisten Könige; ich war nicht der Meinung, daß die einen dunkler Herkunft und die andern vornehmer Herkunft sein sollten; ich wollte nicht Kinder hinterlassen, von denen die einen Bastarde, die andern legitim sind; meiner Ansicht nach sollten alle durch die Abstammung von demselben Vater und derselben Mutter dieselbe Natur haben [...]"; zu dieser Schrift als Darstellung eines idealen Königs und einer „Politik der Mäßigung" siehe Michel Foucault, 1986, S. 216, 221. Kinder von Sklavinnen waren ihrerseits Sklaven und gehörten dem Herrn. An sie kann der Autor kaum gedacht haben. Frei waren dagegen die sogenannten nothoi. So bezeichnete man Kinder aus einer nicht rechtmäßigen Ehe, z. B. mit einer Konkubine oder, wie in Athen seit dem Bürgerrechtsgesetz des Perikles (451–450 v. Chr., *Athen. Politeia* 26, 3; siehe C. Patterson, *Pericles' Citizenship Law of 451–450 B. C.*, New York 1981) mit einer Fremden. Sie waren zwar Freie, aber in verschiedener Hinsicht benachteiligt: sie waren nur bedingt erbberechtigt (seit 403 v. Chr. betrug die höchste erbbare Summe tausend Drachmen), vom Familienkult ausgeschlossen und weitge-

hend den Ausländern gleichgestellt. Das bedeutete, daß sie zwar Pflichten innerhalb der Polis hatten (sie mußten Steuern zahlen und wahrscheinlich auch im Krieg mitkämpfen), aber das Bürgerrecht nicht besaßen und demzufolge beispielsweise auch keinen Bodenbesitz haben durften. Siehe G. Busolt, *Griechische Staatskunde*, Teil 2 im *Handbuch der Altertumswissenschaften*, Bd. IV, 1,1, 3. Aufl. München 1926, S. 940 ff.; K. Latte, Artikel „Nothoi", *RE* XVII 1, 1936, Sp. 1066–1074. Bekannt ist der Sohn des Perikles von der Ausländerin und Hetäre Aspasia, für den der Vater das attische Bürgerrecht vom Volk eigens bewilligt bekam, nachdem seine beiden Söhne aus der ersten, rechtmäßigen Ehe mit einer Athenerin gestorben waren: Plutarch, *Perikles* 37, 5 f.

144, 15 „Auf alles dieses": Wieder trennt und verbindet wie in 142, 17 f., ein Scharniersatz die beiden Abschnitte.

Kapitel 3 – Das Verhalten der Ehepartner zueinander (144, 16–146, 12)

Inhalt: Ein zusammenfassender Scharniersatz verbindet die beiden Kapitel mehr, als daß er sie trennt. Im folgenden steht die Art des gegenseitigen Umgangs der Ehepartner im Zentrum des Interesses, wobei der Autor es in der Schwebe läßt, ob er an den allgemeinen Umgang oder (auch?) an den ehelichen Geschlechtsverkehr denkt. Achtung, Zurückhaltung und Behutsamkeit sollen das Verhalten des Mannes prägen, wodurch bei der Frau Liebe und eine mit Schamgefühl und Respekt verbundene Furcht hervorgerufen wird. Zur Verdeutlichung vergleicht der Autor die richtige Furcht mit der zwischen guten Kindern und Vätern oder Bürgern und Obrigkeiten, während er die schlechte Furcht, die mit Haß verbunden ist, zwischen Sklaven und Herren oder Bürgern und Tyrannen walten sieht. Durch sein richtiges Verhalten muß der Mann von Anfang an die Grundlagen für ein harmonisches, für beide Seiten zu allen Zeiten ersprießliches Zusammenleben und -wirken legen. Der Kernsatz der Lehre lautet: Wenn der Mann sich selbst am meisten beherrscht, wird er auch seine Frau am besten lenken können. Zur Untermauerung seiner Argumentation greift der Autor auf die homerische Dichtung zurück. Zwei Zitate dienen der Illustration der richtigen Art von Furcht. Dann werden Agamemnon gegenüber Klytaimnestra als das abschrekkende, Odysseus gegenüber Penelope als das vorbildliche Beispiel des Verhaltens für den Ehemann in Erinnerung gerufen. Als Lohn empfängt ein so getreuer Mann von seiner Frau die entsprechende Treue.

144, 16–18 „auf würdige Art nähern [...]“: Vgl. oben unter 144, 11 zu accesserit. Hinsichtlich der Übersetzung und Deutung dieser Passage gehen die Meinungen stark auseinander. Γ übersetzt „verba etiam et communicationem tribuentem eius qui bene habet et honesti operis“. Bruni „interpretiert“: „sitque pudor in verbis, in operibus vero fas atque honestas, in conversatione fides et moderatio“. Die meisten Übersetzer folgen dieser Auffassung. Armstrong schreibt: „And it is fitting that he should approach his wife in honourable wise, full of self-restraint and awe; and in his conversation with her should use only the words of a right-minded man, suggesting only such acts as are themselves lawful and honourable.“ Egger schreibt „qu'il y ait de la pudeur dans son langage, parfaite honnêteté dans ses actions“; Tricot: „en n'employant dans ses rapports avec elle que les expressions d'un homme bien élevé et qui n'a en vue que des actions légitimes et honorables“; Wartelle: „Il devra n'approcher son épouse qu'avec des manières honnêtes, beaucoup de retenue et de respect, avec la langage d'un homme de bonne éducation qui ne se permet que des actions légitimes et honorables“. Gohlke schließlich geht seine eigenen Wege und übersetzt: „[...] soll ihr ein Wort der Anerkennung gönnen, wenn sie etwas recht und ordentlich gemacht hat“. Dazu wären die Mahnungen zu vergleichen, die sich bei den Neupythagoreern finden, denen zufolge man die Eltern, wenn sie etwas schlecht machen, trösten und ermahnen, nie aber hassen solle, vgl. unten zu 144, 20 f.

Laurenti (1968, S. 111), der die verschiedenen Annäherungsversuche an den Text, bis auf den von Gohlke, zitiert, hält sie alle für falsch. Er nimmt in der Vorlage für „dando verba“ λόγους διδόναι an und verweist auf die verschiedenen Bedeutungen: verba facere (vgl. Euripides, *Hippolytos*, Vers 968, *Helena*, Vers 482), potestatem dare dicendi (Xenophon, *Hellenika* V 2, 20. Platon, *Gesetze* XI 929 b) und schließlich auch rationem reddere (Aristoteles, *Rhet.* III 15, 1416 a 33). Für „coniunctionis ... ac liciti operis et honesti“ vermutet er im griechischen Text τοῦ εὖ ἔχοντος καὶ θεμιστοῦ καὶ χρηστοῦ ἔργου. Sein Übersetzungsvorschlag lautet dementsprechend: „rendendo ragione di un'unione in un opera che è giusta, lecita, onesta“, das heißt: „rendere conto, alla moglie in primo luogo, alla quale il marito dev' essere maestro secondo il costume greco anche in quel che riguarda i rapporti sessuali – e tali rapporti (operis) devono obbedire a una norma che gli faccia giusti, leciti, onesti.“ Denn: „in tal modo, mi sembra, si rimane nell' intonazione generale del periodo.“

Wichtiger als die Übersetzung in ihren Einzelheiten scheint mir die allgemeine Deutung der Passage zu sein: Bezieht sie sich – wie auch die Stellen I 1344 a 13–15 und III 145, 4 f. – allgemein auf das eheliche Zusammenleben oder ist sie direkt und ausschließlich auf das Sexualleben bezogen? Im letzteren Falle würden sich die Autoren einer sehr verschleiernden Redeweise bedienen und schon dadurch eine gewisse Prüderie beweisen. Zu der in Kapitel

2 beobachteten Stilisierung der Ehe als einer Art Dienst an den Göttern (siehe 143, 23 ff.) würde eine derartige Haltung passen, zu der Nüchternheit und der vor allem auf das Funktionieren des Haushalts ausgerichteten Einstellung des Autors von Buch I dagegen weniger. Zur „linguistic inhibition" siehe Kenneth J. Dover, 1973. Sehr viel eindeutiger äußert sich Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 23, 143, eine Passage, die insgesamt mit Buch III stark übereinstimmt (vgl. Einleitung V, S. 356): „Denn die Ehe der anderen ist in dem wollüstigen Genuß einig, doch die der philosophisch Gesinnten führt zur vernunftgemäßen Übereinstimmung und läßt die Frauen nicht die äußere Gestalt, sondern das Gemüt schmücken, heißt auch die Männer mit ihren Ehefrauen nicht wie mit Geliebten umgehen, indem sie den Mißbrauch des Leibes zum Ziele sich machen, sondern verlangt die Ehe zum Beistand für das ganze Leben und zur höchsten Tugend werden zu lassen" (Übersetzung nach Franz Overbeck), vgl. dazu unten zu 146, 20.

Laurenti hat sicherlich etwas durchaus Richtiges gesehen. Das lateinische Wort coniunctio für die Verbindung der Eheleute (Zeile 17) steht mit großer Wahrscheinlichkeit für griechisch συνδυασμός. Aristoteles verwendet den Begriff eindeutig für die Paarung zum Zweck der Fortpflanzung, z. B. *Hist. anim.* V 539 b 26 und auch *Pol.* VII 16, 1335 a 11 (im Zusammenhang mit dem besten Heiratsalter). Ebenso aber gebraucht er das Wort auch in ganz anderen Zusammenhängen, z. B. *Pol.* IV 4, 1290 b 35 für die Kombination verschiedener Organe, aus denen Lebewesen zusammengesetzt sind, oder IV 9, 1294 b 2 für die Verknüpfung von Merkmalen verschiedener Verfassungsformen. Wenn Aristoteles das Verb συνδυάζειν *Pol.* I, 1, 1252 a 26 für Paarung zum Zweck der Fortpflanzung verwendet, so verbindet er damit für den Menschen gleich darauf b 10 den Begriff κοινωνία, der allgemein für Ehe gebraucht wird (vgl. Buch I 3, 1343 b 8 f., Platon, *Gesetze* VII 771 e 1, 805 d 7; Xenophon, *Oikonomikos* III 15. VII 42; Isokrates, or. III 40). *EN* VIII 14, 1162 a 16 ff., heißt es: „Die Freundschaft zwischen Mann und Frau scheint auf der Natur zu beruhen. Denn der Mensch ist von Natur noch mehr zum Beisammensein zu zweien (συνδυαστικόν) angelegt als zur staatlichen Gemeinschaft, sofern die Familie ursprünglicher und notwendiger ist als der Staat und das Kinderzeugen allen Lebewesen gemeinsam ist. Die andern freilich beschränken ihre Gemeinschaft (κοινωνία) gerade darauf, bei den Menschen besteht sie aber nicht nur um der Kindererzeugung willen, sondern wegen der Lebensgemeinschaft (εἰς τὸν βίον, vgl. die societas vitae). Denn die Aufgaben sind von vornherein differenziert und verschieden bei Mann und Frau. Also helfen sie einander, indem jedes das Seinige zum Gemeinsamen beiträgt." (Siehe auch Einleitung V, S. 326 f. zur Bedeutung der Tugend und der Kinder in der Ehe). Vgl. den Kommentar von Eckart Schütrumpf, I 1991, zu *Pol.* I, 1, 1252 a 26, S. 187 f., der sich auch, gegen W. Kullmann, „Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles", in: *Hermes* 108,

1980, S. 419–443, hier S. 429 ff., gegen eine Einengung von συνδυάζειν auf „sich paaren“ wendet. Dort heißt es am Schluß: „Aristoteles’ Auffassung über die Ehe als erste Gemeinschaft unterscheidet sich von anderen Berichten über gelegentliche und auf keinen festen Partner gerichtete Beziehungen von Mann und Frau bei fremden Völkern, Her. IV 104 über die Agathyrsen, IV 180 über die Auseer; nach solchen Vorbildern wohl die Einführung der Gemeinschaft an Frauen und Kindern Platon *Rep.* V 458 c ff., vgl. Aristoteles, *Pol.* II 3, 1262 a 19 über Stämme Libyens, vgl. Diod. III 24, 4.“ Diese Zusammenhänge muß im Auge behalten, wer die Assoziationen der Verfasser von Buch I und III – und ihrer Leser – verstehen will.

144, 18 „Aufgabe“: „opus“ steht sicherlich für ἔργον, und zwar im Sinne von Aufgabe bzw. Zweck, vgl. Buch I 1, 1343 a 17. Als diese aber sieht der Autor für die Ehe nicht nur die Kindererzeugung an, sondern eben auch die societas vitae (141, 27 und 144, 10, vgl. oben die Stelle aus der *Nikomachischen Ethik*). Es wäre also einseitig, den Sinn der Aussage, wie Laurenti es tut, nur auf die sexuellen Beziehungen einzuschränken. Sie bilden einen Teil der ehelichen Gemeinschaft, stellen aber nicht das Ganze davon dar. Ähnlich ambivalent äußert sich Plutarch in seinen *Praecepta coniugalia* (Nr. 47, 144 F–145 A). Er verweist auf Platon (*Gesetze* 729 b–c), wo es wörtlich heißt: „Der verständige Gesetzgeber dürfte vielmehr die Älteren auffordern, Scheu vor den Jünglingen zu beweisen und mit der größten Vorsicht zu vermeiden, daß nicht irgendeinmal einer der Jünglinge sie etwas Schimpfliches tun oder sagen sehe oder höre, weil notwendig da, wo die Greise der Scheu vergessen, auch die Jünglinge höchst schamlos sind. Denn die hervorragende Erziehung der Jünglinge und zugleich ihrer selbst besteht nicht in Ermahnungen, sondern darin, daß man jemanden sein ganzes Leben hindurch das tun sieht, was er, einen andern ermahnend, sagt.“ Diese Grundregel, sagt Plutarch, müsse der Mann immer gegenwärtig haben und vor niemandem mehr Anstand zeigen als vor seiner Ehefrau, weil ihr gemeinsames Schlafgemach (thalamos) für die Frau die Schule für Anstand oder Zügellosigkeit sei. Der Mann, der selbst die Freuden sich genehmige, von denen er seine Frau fernhalten wolle, gleiche demjenigen, der seiner Frau befehle, die Feinde bis zum Tod zu bekämpfen, denen er selber sich ergeben habe. Abgesehen von der interessanten Gleichsetzung der Ehefrau mit den Jünglingen Platons, die deutlich die Erzieherfunktion des Ehemanns zeigt, ist bei Platon die Aussage allgemein gehalten. Nur durch den Gebrauch des Wortes thalamos bringt Plutarch die sexuelle Komponente ins Spiel. „Thalamos“ kann zwar ganz allgemein jeden im Innern eines Hauses gelegenen Raum bezeichnen und wird auch schon bei Homer für das Wohnzimmer der Hausfrau gebraucht (so auch bei Herodot und Xenophon), aber es bedeutet auch das Brautgemach und bereits bei Homer auch das Ehebett (*Il.* XVIII 492; *Od.* XXIII 295). Welche Assoziation bei den einzelnen Lesern

vorherrschte, läßt sich nicht mehr rekonstruieren. Es dürfte durchaus unterschiedlich gewesen sein. Siehe auch Michael H. Jameson, 1990b, zu women's quarters.

Mir scheint eine Interpretation der Stellen I 4 1344 a 13 ff. und III 144, 16 f. sowie 145, 4 f. ausschließlich im Sinne einer Anweisung zum Sexualverhalten der Eheleute zu eng. 144, 15 ff. wird vom Mann Besonnenheit (reverentia), würdiges Verhalten (honestas) sowie Zurückhaltung und Behutsamkeit (modestia und timor) bei der Annäherung an seine Frau verlangt, um die respektvolle Distanz, welche die Ehe mit einer göttlichen Aura umgibt, herzustellen. An den beiden anderen Stellen aber soll es, vorausgesetzt man interpretiert in rein sexuellem Sinn, darum gehen, die Frau so zu erziehen, daß sie eine Abwesenheit des Mannes sexuell „verkraftet". Dagegen spricht insbesondere in 145, 4 f., daß der Mann als Erzieher der Frau im Hinblick auf den gemeinsamen Besitz angesprochen wird. Auch 147, 2 ff. spricht gegen eine einseitige Beschränkung der Ermahnungen auf das eheliche Sexualleben; vgl. die jeweiligen Kommentare zu den Stellen. Siehe auch W. K. Lacey, 1983, S. 273, Anm. 74, zu der bei Xenophon, *Memorabilien* II 2, 4, vorkommenden Formulierung „wir kommen zusammen zur Kinderzeugung" (συνελθόντες τεκνοποιοῦμεθα). Liddell-Scott übersetzen einseitig mit „Geschlechtsverkehr haben", während Lacey, m. E. zu recht, die Betonung auf der Errichtung eines Oikos sieht, wobei die andere Bedeutung einbegriffen sei.

Wie auch immer die weiteren Assoziationen griechischer Männer, der Autoren wie der Leser, gewesen sein mögen, die antiken Autoren lassen es, im Gegensatz zu den modernen Kommentatoren, dezent in der Schwebe, welche Zusammenhänge und Situationen sie im Auge haben. Das heißt, es geht, in 144, 16 ff. wie an den anderen erwähnten Stellen, ganz allgemein um die Art und Weise, in der ein Ehemann mit seiner Frau spricht und wie er sie behandelt. Vgl. die Schilderung des Ischomachos bei Xenophon (VII 10): „Als sie sich schon an mich gewöhnt und ihre Scheu insoweit überwunden hatte, daß man mit ihr in ein Gespräch kommen konnte, fragte ich sie [...]." Und das geschah „nicht bevor ich geopfert und gebetet hatte, daß wir – ich als Lehrender und sie als Lernende – das Beste für uns beide erreichen" (VII 8). Xenophons *Oikonomikos* erscheint nicht nur hier, sondern ganz allgemein als eine dialogische Verlebendigung der knappen Theorie und Lehren der anderen Oikonomik-Autoren; vgl. Einleitung III, S. 212 f. Zum behutsamen Umgang des Lehrenden mit dem Schüler vgl. auch Iamblich, *Vita Pyth.* 101, wo es, zwar nicht speziell auf den Umgang des Ehemanns mit seiner Frau bezogen, sondern allgemein darum geht, Zurechtweisungen in anständiger Form, behutsam und mit guten Worten vorzunehmen. Zur Freundschaft, auch zwischen Mann und Frau, siehe *Vita Pyth.* 229–240, wo wiederum Behutsamkeit und Gebrauch guter Worte bei Zurechtweisungen betont

werden. Auch im weiteren Argumentationszusammenhang geht es dem Autor von Buch III um die allgemeinen zwischenmenschlichen Umgangsformen; vgl. unten 26 f., wo von verecundia und pudor im Verhalten der Kinder ihren Vätern oder von Bürgern den Regenten gegenüber die Rede ist.

Allgemein zur Auffassung von Sexualität und Ehe siehe Einleitung V, S. 342 ff.

144, 19 f. „kleine Fehler und Eigenwilligkeiten“: Bei einer rein auf das Sexuelle eingeschränkten Deutung der ganzen Passage, wie Laurenti sie vorzieht (siehe oben S. 679), stellt sich natürlich die Frage, was hiermit gemeint sein könnte. Sexuelle Fehler und Eigenwilligkeiten könnte die Frau nach der hier unterstellten Auffassung des Autors von der Situation in der Ehe doch wohl nur von ihrem Mann gelernt haben, zumal wenn man, wie Laurenti das tut, auch den Hesiod-Vers, der Buch I 1344 a 17 zitiert wird: „Heirate eine Jungfrau, daß ehrbare Sitten du sie lehrst“, in rein sexuellem Sinn deutet. Es ist auch deshalb von einer allgemeinen Anweisung auszugehen, die das Sexuelle zwar mit einbezieht, aber nicht allein im Auge hat.

144, 18 „wie es […] angemessen ist“ – „eius qui bene habet“: Im Griechischen vermute ich eine Form von εὐέχων, aber ob nun auf „dando“ bezogen oder auf „verba“ oder „coniunctio“, läßt sich nicht klären. Armstrong und Wartelle beziehen es auf die Person des Ehemanns.

144, 20 ff. „etwas aus Unwissenheit verschuldet“: Hier wird der grundsätzliche Unterschied in der Stellung der Eheleute bei allem Respekt vor der Ehefrau wieder sehr gut deutlich. Während die Frau, vgl. oben 141, 14 ff., Verfehlungen des Ehemannes, die auf „Unwissenheit“ beruhen, schweigend ertragen soll, ist es Aufgabe des Mannes, in solchen Fällen wie ein kluger Erzieher zu reagieren. Vgl. dazu den Kommentar zu Buch I 1344 a 16 f. Xenophon teilt im *Oikonomikos* seinem idealen Ischomachos diese Rolle durchgehend zu, und u. U. stellte sie wirklich einen Fortschritt dar zu anderen Umgangsformen, in denen Gleichgültigkeit, verbunden jedoch mit Vorwürfen oder gar Strafen, vorherrschte; zu kleinen Fehlern vgl. insbesondere VIII 1 f. Der große Altersunterschied zwischen den Eheleuten macht die Selbstverständlichkeit der Rollenverteilung verständlicher. Zum Heiratsalter siehe Einleitung V, S. 329 f.

144, 21 f. „weder nachlässig sein noch streng strafen“: Vgl. Buch I 1344 a 29–39: „μήτε ὑβρίζειν […] μήτε ἀνιέναι“, hier allerdings gegenüber den Sklaven. Vgl. auch Aristoteles, *Pol.* VIII, 4, 1338 b 32 (im Zusammenhang der Kindererziehung). Es scheint, als handele es sich hier um einen Topos aus der Lehre der Menschenführung. Zum Weiterleben siehe noch den Kolos-

serbrief 3, 18–4, 1: „Ihr Männer: Liebt Eure Frauen und seid ihnen gegenüber nicht aufgebracht.“

In der Komödie geht es, wie es zum literarischen Genos gehört, aber mit ähnlicher Wortwahl, und wohl häufig näher am Alltagsleben, drastischer zu: Wenn man seine Frau regelmäßig strafe (κολάζειν), sei sie das beste aller Besitztümer, verhalte man sich aber nachlässig, sei sie ein übermütiges (ὑβριστικόν) und zügelloses Ding (Platon Comicus Nr. 98 Edmonds, S. 522). Eine sehr lehrreiche Illustration zum Umgang eines Ehemanns mit seiner jungen Frau aus dem Alttagsleben gibt Lysias, or. I 6 (den Text siehe Einleitung V, S. 333).

144, 21 „Angst [...] ohne Respekt und Schamgefühl“: Siehe gleich unten.

144, 22 ff. „So eine Strafe ...“: Die Verständnisschwierigkeiten sind kaum zu überwinden, es läßt sich nur erraten, was der Autor gemeint haben könnte.

Γ übersetzt den ganzen Satz mit: „[...] monentem nec timorem incutientem sine verecundia et pudore nec solutam saevitiem nec voluptatem huius modi quidem enim passio meretiricis est ad amasium.“ Laurenti, 1968, hält diese Lesung sowohl unter grammatischem als auch exegetischem Gesichtspunkt für zutreffend (S. 112) und paraphrasiert: „l'uomo deve ispirare nella donna un timore reverenziale che non la distachi da sé né la renda troppo familiare, un timore cioè accompagnato da verecundia et pudor, sentimenti che mancano nelle meretrici.“ Armstrong und Wartelle beziehen ein Fehlen von angemessenen Umgangsformen auf beide Partner in einem außerehelichen Verhältnis, in dem man, so ist wohl zu verstehen, sich eher gehen läßt. In der Komödie erscheint die Hetäre als liebevolle und fürsorgliche Helferin des Mannes, die ihn tröstet und aufmuntert, wenn er müde und niedergeschlagen zu ihr kommt; während von der Ehefrau behauptet wird, sie bleibe kalt, weil sie vom Gesetz geschützt sei und sich keine Mühe um den Mann zu geben brauche (Amphis bei Athenaios, *Deipnosophisten* XIII 559 a/b, Text u., S. 700, zu 147, 11). Der Fachmann für mittelalterliches Latein, P. G. Schmidt, Freiburg, sieht in dem Satzteil „talis quidem enim passio meretricis adulterium est“ eine Erläuterung zu „severus“: Der Ehebruch mit einer Prostituierten wäre eine Form von Strafe, wobei nun allerdings wieder darüber spekuliert werden kann, ob der Autor hier Differenzierungen im Auge hat, denen zufolge ein einfacher Ehebruch zu unterscheiden wäre vom Konkubinat mit einer ständigen Geliebten. Vgl. dazu oben zu Buch I 1344 a 12 f., die Bedeutung von θύραζε συνουσίαι.

Die Art der Formulierung in der hier besprochenen Stelle erinnert jedenfalls an die Kürze, mit welcher der Autor von Buch I Erläuterungen einfügt, die er an der betreffenden Stelle nicht näher ausführt, vgl. I 1343 a 22 f.; 1344 a 8 f. Dann wäre allerdings nach „adulterium est“ ein Punkt zu setzen, denn

im folgenden wendet sich der Autor wieder dem Verhalten der Ehefrau zu. Aber Satzzeichen wurden im mittelalterlichen Latein auch nicht nach unseren Regeln gesetzt.

144, 23–145, 2 „mit Respekt und Schamgefühl“: Der Verfasser nimmt seinen Gedankengang von Zeile 21 wieder auf, um im folgenden die zwei Arten von Furcht (timor) zu erläutern. Zur „positiven“ Angst, der αἰδώς, vgl. z. B. Herodot VII 104, 4, wo der Spartaner Demaratos dem Perserkönig Xerxes gegenüber erklärt: „[...] obwohl Spartaner frei sind, sind sie nicht in jeder Hinsicht frei; über ihnen steht nämlich als Herr das Gesetz, das sie weit mehr fürchten, als deine Leute dich fürchten.“ Thukydides läßt im *Epitaphios* seinen Perikles sagen: „[...] im staatlichen Bereich begehen wir aus Furcht keine Gesetzesverletzung, im Gehorsam gegen die jeweiligen Beamten und die Gesetze.“ (II 37, 3, δέος) Siehe auch Platon, *Gesetze* 647 a 10, zu φόβος, mit dem Kommentar von Schöpsdau, S. 244: Die aidos besteht in der freiwilligen Unterordnung unter eine als höher anerkannte Autorität, vor allem des Gesetzes (vgl. S. 487 f.). Vgl. 698 b 6 und 699 c mit dem Kommentar (S. 504 f.); 886 a 6 heißt es, man könne gegenüber dem Schlechten zwar φόβος empfinden, aber keine αἰδώς. Siehe auch Demokrit, Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 68, B 268: φόβος bewirkt nur Schmeichelei, keine Zuneigung. Insgesamt zum Thema siehe C. E. Erffa, *ΑΙΔΩΣ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, in: *Philologus*, Suppl. 30, 2, Leipzig 1937.

Für pudor stand im Griechischen höchstwahrscheinlich αἰσχύνη. Vgl. dazu die ausführliche Abhandlung über das Schamgefühl bei Aristoteles, *Rhet.* II 6, 1383 b 11–1385 a 15. Aristoteles definiert: „Scham ist eine gewisse Empfindung von Unlust und eine Beunruhigung des Gemüts, die sich auf die Übel, die nach unserer Vorstellung zu Mißkredit führen, bezieht, seien sie nun gegenwärtig, vergangen oder zukünftig“ (83 b 12–14). Unter den Beispielen zur Illustration findet sich auch der sexuelle Verkehr „mit solchen, mit denen es nicht erlaubt ist, oder an einem Ort bzw. zu einer Zeit, wo und wann es verboten ist; denn das geschieht aus Unzucht“ (83 b 21 f.). Siehe auch Iamblich, *Vita Pyth.* 55 (aus der Rede an die Frauen von Kroton): „Kommst du von deinem ehelichen Gemahl, so ist es göttliches Recht, noch am selben Tage an die Heiligtümer heranzutreten, keineswegs aber, wenn du von verbotenem Umgang kommst.“ Geschlechtsverkehr galt wie Geburt und Tod als verunreinigend, als Miasma, und war deshalb fernzuhalten von allem Heiligen, von Tempeln ebenso wie von Ritualen. Siehe Walter Burkert, 1977, S. 129–142; zum Geschlechtsverkehr, der noch die harmloseste Verunreinigung darstellt, S. 135 mit Verweis auf L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932, S. 179–188. Es geht also nicht um die Art des geschlechtlichen Verkehrs mit der Ehefrau, sondern um rituelle Tabus. Vgl. oben zu 144, 16–18.

Der Verfasser sieht das Verhältnis der Frau zu ihrem Mann also ganz in aristotelischem Sinne als vergleichbar mit dem eines freien Bürgers zu seiner Obrigkeit, siehe *Pol.* I 12, 1259 a 40–59 b 10: „Es steht nämlich dem Manne zu, sowohl die Frau wie die Kinder zu regieren (ἄρχειν), und zwar beide Teile als Freie, jedoch nicht mit derselben Art von Herrschaft (ἀρχή), sondern die Frau auf politische Weise (πολιτικῶς), die Kinder aber auf königliche Weise (βασιλικῶς). Denn der Mann ist von Natur mehr zur Leitung geschickt als das Weib [...]. Freilich sind die meisten Staatsregierungen (πολιτικὴ ἀρχή) so eingerichtet, daß Regieren und Regiertwerden miteinander abwechseln [...]. Andererseits aber sucht man doch den jedesmal Regierenden von dem jedesmaligen Regierten zu unterscheiden, so daß man auch hier dem ersteren in Gebärden, Worten und Ehrenbezeugungen den Vorzug zu erkennen gibt, [...] nun hat aber das männliche Geschlecht dem weiblichen gegenüber immer diese Stellung" (Übersetzung Susemihl/Kullmann, mit dem Kommentar von Schütrumpf, I 1991, S. 364 ff.; siehe auch Einleitung II, unter Aristoteles, S. 187 f.).

144, 24 „den eigenen Mann" – „proprium virum": Vgl. 145, 3; Phintys bei Stobaios IV 23, 74, 61, S. 589 Hense: τὸν ἴδιον ἄνδρα.

144, 26 „Kinder ihren Vätern": Zum Verhältnis zu den Eltern vgl. 143, 3 und 144, 4 mit dem jeweiligen Kommentar zur Stelle, sowie 147, 5 und Einleitung V, S. 358 f.

145, 1 „Sklaven gegen ihre Herren": Die Auffassung, Sklaven könnten ihren Herren gegenüber nur Feindschaft und Haß empfinden, widerspricht der Tendenz des Sklavenkapitels von Buch I und auch den Anschauungen des Xenophon (zumindest hinsichtlich der Wirtschafterin, siehe IX 11–13), die doch nur dann Sinn haben, wenn sich, und sei es auch nur aus Nützlichkeitserwägungen heraus, quasi-freundschaftliche Gefühle erwecken lassen. Auch die enge emotionale Nähe zur Amme (vgl. Kommentar zu 143, 19), die seit Homer in antiken Quellen immer wieder als die Vertraute ihrer Herren auftaucht, paßt nicht zu dieser pauschalen Feststellung. Vgl. Hermann Strasburger, 1976, S. 23 ff. mit Stellen und weiterer Literatur.

Zur falsch ausgeübten Herrschaft vgl. Aristoteles, *Pol.* IV, 11, 1295 b 19–24.

145, 3 „mit ihm eines Sinnes zu sein ...": Vgl. unter 146, 13 ff.

145, 4 f. „ob ihr Mann nun anwesend ist oder nicht": Zur Frage, ob hier nur oder auch an das sexuelle Verhalten der Frau gedacht ist, vgl. den Kommentar zu Buch I 1344 a 13 ff. und 144, 16 ff. Laurenti, 1968, S. 128 f. vergleicht die beiden Stellen im Hinblick auf den Ton der Formulierungen und sieht in

der viel größeren Kühle das Verfassers von Buch I einen erneuten Beleg für die heute kaum bezweifelte Annahme zweier verschiedener Autoren mit verschiedenen formae mentis.

Γ scheint auf eine andere griechische Vorlage (vgl. S. 665 u. S. 677) zurückzugehen, wenn er übersetzt: „et praesente viro et non, utatur nihilominus ac si quando parentes sibi adsint, ut communibus curent rebus." Der Text des Durandus ist klar und überzeugend und stimmt überein mit I 1344 a 13–15, weswegen man ihm sicherlich folgen kann. Vgl. Laurenti, 1968, S. 91 f. und 128.

145, 5 f. „Verwalter gemeinsamer Angelegenheiten": Vgl. Buch I 1345 a 5 ff. sowie Xenophon, *Oikonomikos* VII 13: „Schon jetzt aber ist uns dieses Haus hier gemeinsam: Denn ich überweise alles, was ich habe, in die gemeinsame Kasse, und auch du hast alles, was du mitgebracht, zum gemeinsamen Vermögen gemacht." Siehe auch K. Simon-Muscheid (Hg.), *„Was nützt die Schusterin dem Schmied?", Frauen und Handwerk vor der Industrialisierung*, *LBIHS Studien zur Historischen Sozialwissenschaft* Bd. 22, Frankfurt/M./New York 1998, S. 18: „Die Reformation trug ihren Teil zur Verfestigung der Handwerksideologie bei, indem sie das Ehepaar als Arbeitspaar konstituierte, dessen gemeinsames Wirtschaften in komplementären Bereichen das Auskommen der Familie ermöglichte." Dazu Anm. 9: Zum Begriff des „Ehe- und Arbeitspaares" und den verschiedenen Arbeitsrollen der Handwerkerfrauen: H. Wunder, *„Er ist die Sonn', sie ist der Mond". Frauen in der frühen Neuzeit*, München 1992, S. 96–117.

145, 7 „er soll ihr … zeigen": Die knappe Formulierung hier faßt zusammen, was Ischomachos über sein Gespräch mit seiner Frau berichtet, das ja nichts anderes darstellt als eine pädagogisch durchdachte Erziehung (*Oikonomikos* VII 4 ff.). Merkwürdigerweise beziehen Armstrong und Wartelle „ostendet" auf die Frau. Γ liefert das Subjekt: vir, was auch viel besser in den Zusammenhang paßt. Vgl. Laurenti, 1968, 112: „Qui siamo ad enumerare i doveri dell' uomo verso la donna e in tali doveri rientra pure l'istruzione: ora il farsi vedere communium curator doveva suscitare nella donna uguale sentimento."

145, 8 f. „noch keine Erfahrung hat": Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* VII 5, wo Ischomachos erklärt: „[…] wie […] hätte ich sie als eine bereits verständige (Frau) übernehmen sollen, die sie mit nicht einmal fünfzehn Jahren zu mir kam, in der vorhergehenden Zeit aber unter einer Aufsicht lebte, die ganz darauf ausging, sie möglichst wenig sehen, möglichst wenig hören und möglichst wenig fragen zu lassen". Vgl. Buch I 1344 a 16 f. zu den Vorteilen einer derartigen Situation, die dem Mann die Prägung seiner Frau überließ, und das nicht nur in sexueller Hinsicht; siehe auch oben zu 144, 16 ff.

145, 9 f. „sich selbst am meisten beherrscht": Siehe auch Buch I 1345 a 12. Auf die Verbindung von richtiger Eheführung und Hausverwaltung mit der Ausbildung der höchsten männlichen Tugend hat, soweit ich sehe, zuerst Michel Foucault, 1986, hingewiesen. Es lohnt sich, einen Absatz seiner Überlegungen hier wörtlich zu zitieren, weil die knappe Formulierung des Autors von Buch III dadurch ihren Zusammenhang erhält: Die Beherrschung seiner selbst und die Beherrschung der andern sollen dieselbe Form haben, denn „da man sich selber so regieren soll, wie man sein Haus regiert und wie man seine Rolle in der Polis spielt, unterscheidet sich die Ausbildung der persönlichen Tugenden und besonders der enkráteia nicht von der Ausbildung, die dazu befähigt, die anderen Bürger zu übertreffen und sie zu leiten. Ein und dieselbe Ausbildung soll zur Tugend und zur Macht befähigen. Die Leitung seiner selber gewährleisten, die Verwaltung seines Hauses ausüben, an der Regierung der Polis teilnehmen – das sind drei Praktiken desselben Typs. Xenophons *Oikonomikos* zeigt die Kontinuität und den Isomorphismus zwischen diesen drei ‚Künsten' sowie die zeitliche Aufeinanderfolge, in der sie in der Existenz des einzelnen zur Geltung kommen. Der junge Kritobulos behauptet, er sei nunmehr in der Lage, sich selber zu beherrschen und sich nicht mehr von seinen Begierden und Lüsten hinreißen zu lassen (und Sokrates erinnert ihn daran, daß diese wie Diener sind, über welche Autorität zu behalten ist); also sei für ihn die Zeit gekommen, sich zu vermählen und mit seiner Gattin die Leitung des Hauses zu versehen; und diese häusliche Regierung – verstanden als Verwaltung eines Innern und Bewirtschaftung eines Besitzes, Erhaltung und Entwicklung eines Erbes – bildet, wie Xenophon mehrmals betont, wenn man sich ihr ordentlich widmet, ein physisches und moralisches Training für jeden, der seine Staatsbürgerpflichten erfüllen, seine öffentliche Autorität wahrnehmen und Befehlsgewalten ausüben will. Überhaupt dient alles, was der politischen Erziehung des Mannes als Bürger dient, auch seiner Einübung in die Tugend – und umgekehrt: beides geht Hand in Hand". (S. 101). Die Kunst der Oikonomia ist also Teil der „königlichen" Kunst und gehört zur Ausbildung des vollkommenen Mannes und Bürgers. Vgl. Einleitung II zu Xenophon, S. 156 ff., und Einleitung III, S. 243 ff. zum Ort der Oikonomien in der Ethik.

145, 11 f. „Denn Homer hat nicht": Γ hat „sicut et Homerus ait decet habere virum. Non enim ...". Der allgemeine Sinn wird nicht verändert, aber es wird deutlich, wie frei diese Übersetzer mit ihren Vorlagen umgingen, und wie wenig wir uns auf sie verlassen können, wenn wir versuchen wollten, den Wortlaut des griechischen Textes zu rekonstruieren. Am Schluß der Passage findet sich bei Γ ein Zusatz, der die Übersetzung erklären soll (oder rechtfertigen angesichts einer anderen, die „terribilis" für δεινός hat?): „nam timendum terribilem esse dicit." Siehe Laurenti, 1968, 92 f.

145, 14 f. „zu fürchten und zu scheuen ...“: *Il.* III 172: „Ehrwürdig bist du mir, lieber Schwiegervater, und furchtbar.“ Vgl. die Tradition dieser Differenzierung bei Cicero, *Cato mai.* 37, über Appius Claudius Caecus: „metuebant servi, verebantur liberi, carum omnes habebant.“

145, 16 f. „Dich, Frau, bewundere ...“: *Od.* VI 168: „wie ich vor dir, Frau, verwundert bin und starr bin und mich gewaltig fürchte, deine Knie zu berühren“. Odysseus erfaßt beim Anblick von Nausikaa „heilige Scheu“ (161), und er vergleicht ihren Anblick mit dem einer Palme, die er in Delos gesehen hat. Ihre Knie müßte er eigentlich als Bittflehender, den er in seiner Situation darstellt, berühren. Die Vergleiche zeigen, daß für den Autor von Buch III die eheliche Liebe etwas Anderes sein soll als sexuelles Begehren, vgl. oben zu 144, 16 ff. Ob dieses Andere mit der sog. romantischen Liebe der Neuzeit etwas zu tun hat, ist sehr fraglich. Dazu Robert Flacelière, *Love in Ancient Greece*, Westport/Conn. 1977, Kapitel VII, S. 187–213: „Romantic Love“, mit zahlreichen Quellenbelegen.

145, 23 „Aus dieser Haltung ...“: Γ übersetzt: „hunc habitum fecit Ulixes Penelopae ad ipsum et nihil delinquens in absentia“, wodurch das Augenmerk wieder auf das Verhalten der Frau gerichtet wird. Nach Laurenti, 1968, S. 93, paßt diese Übersetzung zur allgemeinen Tendenz des Abschnitts, insofern hier vom Mann als Lehrer gesprochen und nichts über das Verhalten des Lehrers zu seiner Schülerin gesagt werde. Einfacher und logischer findet aber auch Laurenti die Lesart des Durandus, die m. E. von dem unmittelbar folgenden Vergleich mit Agamemnon gefordert ist. Zur Treue des Odysseus vgl. unten 146, 3 ff.

145, 23–146, 1 „Agamemnon aber“: *Il.* I 111–115: „Weil ich für die Tochter des Chryses die prangende Lösung/ Nicht annehmen wollte, da ich sie viel lieber behalten/ Wollte im Haus. Ja, und selbst der Klytaimnestra zog ich sie vor,/ Der ehelichen Gattin, da sie nicht geringer ist als sie,/ Nicht an Gestalt und Wuchs, an Verstand oder irgend an Werken.“ Ἀρεταί bzw. virtutes sind demnach nicht nur als sittliche Vorzüge zu verstehen, was stets bedacht werden muß.

Vgl. Buch I 1344 a 9, wo davon die Rede ist, daß die Frau nicht Vergeltung üben werde, wenn der Mann ihr kein Unrecht antue. Eine der großen Vergelterinnen von männlichem Unrecht ist im Mythos Klytaimnestra, die mit Aigisthos die Ehe bricht, nachdem Agamemnon die gemeinsame Tochter Iphigenie geopfert hat, um die Abfahrt der griechischen Flotte gegen Troja zu ermöglichen. Es scheint mir interessant, daß der Autor von Buch III an dieser Stelle nichts darüber sagt und überhaupt nirgends die Möglichkeit eines Ehebruchs seitens der Frau erwähnt. Dazu äußert sich dagegen Periktione

bei Stobaios IV 28, 85, 19, S. 689 Hense: „ungesetzliche Liebschaften“, und am ausführlichsten Phintys, Stobaios IV 23, 74, 61, S. 590; siehe Einleitung IV, S. 289 u. 292 f.. Zu Klytaimnestra siehe auch, im Zusammenhang von Oikos und Polis, Cynthia Patterson, 1998, S. 140 ff.

145, 24 „wegen Chryseis“: Chryseis war die Tochter eines Apollonpriesters, der bereit war, ein hohes Lösegeld für sie zu zahlen (*Il.* I 11–13), so daß es zumindest erstaunt, weshalb der Autor sie *ungesittet* (non bonam) nennt. Seine Erklärung dafür, nämlich daß sie eine Barbarin gewesen sei, entspricht in keiner Weise der Mentalität, die sich im Epos niedergeschlagen hat, sie paßt aber in die Atmosphäre des klassischen Athen (vgl. Eupolis 71. Gegen rivalisierende Politiker wurde gerne die Verleumdung eingesetzt, sie stammten von einer barbarischen Sklavenmutter ab, siehe Victor Ehrenberg, 1968, S. 166 f und 170 f.) und des Peripatos; vgl. Aristoteles, *Pol.* I, 2, 1252 b 5 ff.: „Bei den Barbaren nehmen dagegen Frau und Sklave den gleichen Rang ein. Der Grund dafür ist folgender: Sie besitzen nicht das, was von Natur die Herrschaft ausübt, sondern bei ihnen wird die eheliche Gemeinschaft zwischen Sklavin und Sklave geschlossen. Deswegen sagen die Dichter: ‚Es ist wohlbegründet, daß Hellenen über Barbaren herrschen‘, da Barbar und Sklave von Natur dasselbe ist“ (Übersetzung E. Schütrumpf, vgl. seinen Kommentar zur Stelle S. 195–198 mit weiteren Belegen). Zum Verhältnis der Griechen zu den Barbaren siehe E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989; P. Green, „The Metamorphosis of the Barbarian. Athenian Panhellenism in a Changing World“, in: R. W. Wallace/E. M. Harris (Hg.), *Transitions to Empire. Essays in Greco-Roman History, 360–146 B. C.*, in honor of E. Badian, Norman/London 1996, S. 5–36; W. Nippel, „La costruzione dell' ‚altro‘“, in: Salvatore Settis, 1996a, S. 165–196; J. E. Coleman, „Ancient Greek Ethnocentrism“, in: R. Brann/D. I. Owen (Hg.), *Greeks and Barbarians. Essays on the Interactions between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism*, Bethesda, Maryland, 1997, S. 175–220. Der Autor benutzt als Motto für seinen Aufsatz einen dem Thales („von manchen auch dem Sokrates“) zugeschriebenen Ausspruch: „Drei Dinge sind es, die mich dem Schicksal zu Dank verpflichten: erstens, daß ich als Mensch zur Welt kam und nicht als Tier; zweitens, daß ich ein Mann ward und nicht ein Weib; drittens, daß ich ein Hellene bin und nicht ein Barbar“ (Diogenes Laertios I 33). Bei dem Autor von Buch III könnte u. U. auch die Vorstellung des „orientalischen“ Harems mitschwingen, vgl. z. B. Herodot III 68 f.; 88 u. ö.

145, 27 „wo er doch [...] Kinder hatte“: Das Vergehen des Agamemnon wird durch die Tatsache, daß er Kinder von Klytaimnestra hat, wesentlich vergrößert, denn nun wird auch noch möglicherweise eine klare Erbfolge in Gefahr

gebracht. Siehe Einleitung V, S. 328 u. 337. Zum Zusammenhalt von Ehen aufgrund des Vorhandenseins von Kindern vgl. Aristoteles, *EN* VIII 14, 1162 a 27–29, zitiert in Einleitung V, S. 326; sowie die Ausführung des Redners in Lysias, or. I 6, siehe Kommentar zu 1343 a 22 ff., S. 430 f.

146, 1 „Denn wie könnte man sein Handeln“: Ferrandus, S. 661, schreibt angesichts dieses schwierigen Satzes: „alia translacio [...] sic: non bene ergo filios habente ex ipso nec iuste edili muliere usus est.“ „Edilis“ steht wohl für οἰκείῃ, während das nicht-klassische „cohabitare“ bei Durandus für συνοικεῖν steht (vgl. *Gloss.* II 447, 9), und damit fast so viel bedeutet wie „heiraten“. Es drängt sich immer wieder der Eindruck auf, daß nicht jeder sexuelle Kontakt außerhalb der Ehe „Ehebruch“ bedeutet, so daß der Umgang mit einer Prostituierten oder mit Hetären, beim Symposion beispielsweise, einer Frau kaum Anlaß zur Klage böte, sondern daß erst der Bruch der ehelichen Lebensgemeinschaft durch das Zusammenleben mit einer Konkubine – z. B. in Mexico casa chica, kleines Haus, genannt – ein ernsthaftes Vergehen des Mannes darstellt. Dazu paßt hier die Verwendung des Wortes „duxit“ (siehe unten). Der Autor von Buch III nimmt allerdings eine besonders rigorose Haltung ein, die im Alltagsleben kaum verbreitet war, wohl aber von den Philosophen vertreten wurde; vgl. oben 143, 25 ff. und insgesamt Einleitung V, S. 337.

146, 1 „ohne zu wissen“: Euripides läßt in seinen *Troerinnen* Andromache, die nach dem Tod Hektors und der Eroberung Trojas als Sklavin/Gattin in das Haus des ‚Mörders‘ Pyrrhos/Neoptolemos kam und in dem Zwiespalt zwischen Untreue gegenüber dem Toten und drohendem Haß seitens des neuen Mannes steht, sagen: „Zwar sagt man, daß die erste Liebesnacht/ Im neuen Bett der Frauen Feindschaft bricht“ (Vers 665 f.), und nach der Überlieferung, die Euripides in dem Drama *Andromache* verarbeitet (oder schafft), gerät Andromache in Konflikt mit Hermione, der eifersüchtigen, kinderlosen Ehefrau des Neoptolemos, dem Andromache als Beute zugesprochen worden war. Aber das Verhalten einer erbeuteten Frau gegenüber ihrem neuen Herren war doch noch weniger sicher als das einer freien Ehefrau, die durch eine im Einverständnis mit Vater oder Vormund geschlossene Ehe ins Haus kam. Auf dieses Problem kommt noch Dion von Prusa in seiner 61. Rede zu sprechen, in der er beweist, daß Chryseis „ein verständiges Mädchen war“ (18). Dion schreibt: „Denn der Hinweis, daß sie Kriegsgefangene war und aus diesem Grund den Mann, der sie genommen hatte, nicht geliebt hätte, ist keine stichhaltige Erklärung. Briseis wenigstens scheint Achilleus geliebt zu haben, obwohl er, wie er selbst sagt, ihren Mann und ihre Brüder erschlagen hatte. Agamemnon aber hatte Chryseis nichts dergleichen getan“ (7, Übersetzung Winfried Elliger).

146, 2 „gewaltsam": die *Ilias* erzählt nicht, wie Chryseis in die Hände des Agamemnon gefallen war. Sie setzt als bekannt voraus, daß Achill die Priestertochter in Thebe, wo sie nach Aussage der Kyprien auf Besuch war, erbeutet hatte. Anders interpretiert Dion von Prusa das Epos. Er nimmt an (61, 5, vgl. oben), „daß die umliegenden kleineren Städte, zu denen auch Chryse mit seinem Heiligtum gehörte, zu Beginn des Krieges eingenommen worden sind".

146, 2 „zu seiner Ehefrau machte": „duxit" wird gebraucht für heiraten, da der Mann die Braut in sein Haus führt, vgl. Einleitung V zu Hochzeitsriten, S. 335. Im Epos beschreibt Agamemnon Chryseis eindeutig als Ehefrau, wenn er sagt: „Die aber gebe ich nicht frei: erst soll über sie noch das Alter kommen/ In unserem Haus in Argos, fern dem väterlichen Lande,/ Am Webstuhl einhergehend und mein Lager teilend" (*Il.* I 29–31).

146, 3 „die Tochter des Atlas": Kalypso, vgl. *Od.* V 26 ff. Im Epos klingt es nicht ganz so edel, wie der Autor von Buch III es darstellt. Zeus befiehlt gegen den Willen der Kalypso die Rückkehr des Odysseus. Der sitzt am Gestade, „und niemals wurden ihm die beiden Augen von Tränen trocken, und es verrann sein süßes Leben, während er um die Heimkehr jammerte. Denn ihm gefiel die Nymphe nicht mehr, sondern, wahrhaftig! er ruhte die Nächte nur gezwungen in den gewölbten Hallen, ohne Wollen bei ihr, der Wollenden" (Vers 151–155). Während Kalypso selbst (208–210) die Sehnsucht nach Penelope als Ursache für Odysseus' Wunsch nach Heimkehr ansieht, erzählt Odysseus (IX 26 ff.) den Phaeaken: „Zwar suchte mich Kalypso dort, die hehre unter den Göttinnen, in den gewölbten Höhlen festzuhalten, begehrend, daß ich ihr Gatte wäre, und ebenso wollte mich Kirke zurückhalten in den Hallen, die von Aia her, die listige, begehrend, daß ich ihr Gatte wäre, doch konnten sie mir niemals den Mut in der Brust bereden. So ist nichts süßer als das eigene Vaterland und die Eltern, und wenn einer auch weit weg in einem anderen Land ein fettes Haus bewohnt, fern von den Eltern". Von Penelope ist leider nicht die Rede. Aber Odysseus gilt als die verkörperte eheliche Treue, vgl. z. B. Iamblich, *Vita Pyth.* 57: „Auch soll er (Pythagoras) noch folgendes auseinandergesetzt haben: ‚Im Lande von Kroton kennen alle die Geschichte von der Ritterlichkeit eines Mannes seiner Frau gegenüber: Odysseus nahm von Kalypso nicht die Unsterblichkeit an, die sie ihm um den Preis des Verrats an Penelope anbot.'" Und es folgt unmittelbar darauf die Schlußfolgerung: „Es ist nun an den Frauen, ihren Männern gegenüber denselben sittlichen Adel zu beweisen, um gleiches Lob zu verdienen". Vgl. unten 146, 12. Siehe auch Iamblich 195, wo es heißt, daß Pythagoras die Krotoniaten dazu bewegen konnte, sich aller Nebenfrauen zu enthalten. Nach 111 (ebenso 164) „gebrauchten die Pythagoreer Verse

Homers und Hesiods, die so ausgewählt waren, daß sie die Seele wieder ins Lot brachten". Der ganze Abschnitt von 145, 10–146, 25 läßt deshalb stark an pythagoreische Tradition denken. Daß Buch III deshalb aber in den Umkreis der neupythagoreischen Schriften gehört, ist daraus noch nicht zu folgern. Vgl. Einleitung III, S. 237 ff.

146, 3 „mit ihr zu leben" – „cohabitare": Vgl. oben Zeile 1.

146, 5 „verraten": „prodere" statt „prodire", das Durandus hat.

146, 6 „als die größte Strafe ansah": Vgl. Platon, *Gorgias* 427 d: „[...] du hältst dafür, es könne ein Mensch glücklich sein, der unrecht handelt und ungerecht ist." Die Strafe bestünde darin, in Schande und folglich nicht mehr als Held ewig leben zu müssen.

146, 7 ff. „zu Kirke gelegt": Das Kirkeabenteuer erzählt Odysseus *Od.* X 133 ff. Danach reagiert er, nachdem das Wunderkraut von Hermes ihn vor dem Schicksal seiner Gefährten, in ein Schwein verwandelt zu werden, gerettet und Kirke ihn aufgefordert hat, „mit ihr das Lager zu besteigen", folgendermaßen: „Aber ich erwiderte und sagte zu ihr: ‚Kirke, wie kannst du mich heißen, daß ich dir freundlich sein soll? Die du mir die Gefährten in den Hallen zu Schweinen gemacht hast und mich selbst hier festhältst und arglistig von mir forderst, daß ich ins Schlafgemach gehe und dein Lager besteige, damit du mich, wenn ich mich entblößt, untüchtig und unmännlich machst. Doch bin ich nicht gewillt, dein Lager zu besteigen, wenn du mir nicht bereit bist, Göttin! daß du mir einen großen Eid schwörst, daß du gegen mich selber nicht ein anderes schlimmes Übel ersinnen wirst" (X 336–344). Danach genießt er das „gar schöne Lager" der Kirke durchaus, und nachdem er auch noch seine Gefährten wieder hat zurückverwandeln lassen, bleibt man ein ganzes Jahr, zur Erholung sozusagen und um neue Kräfte für die weitere Heimfahrt zu sammeln, bei Kirke, und Odysseus verschmäht ihr Bett durchaus nicht (480), bis die Gefährten auf die Heimfahrt drängen. Vgl. Kommentar zu 144, 16 ff. und Einleitung V, S. 342 ff. zu Sexualität.

Zu Kirke vgl. M. Schmidt, „Zauberinnen", in Ellen D. Reeder, 1996, S. 57–62.

Zum pythagoreischen Zusammenhang der Beispiele vgl. oben zu 146, 3 ff. und gleich unten.

146, 10 „er betete [...] darum": Γ hat: „et oravit magis mortalem uxorem et filium videndo mori", d. h. um einer sterblichen Frau willen, ist er bereit, selbst sterben zu müssen. Vgl. Laurenti, 1968, 93 f., der die Übersetzung des Durandus vorzieht.

146, 12 „Wofür er dieselbe Treue“: „Es ist nun an den Frauen, ihren Männern gegenüber denselben sittlichen Adel zu beweisen, um gleiches Lob zu verdienen“ (Iamblich, *Vita Pyth.* 57), vgl. oben S. 692 zu 146, 3. Zum Ruhm der Treue der Penelope vgl. oben zu 142, 8. Armstrong verweist zu dieser Passage auf das Gedicht „Ännchen von Tharau“ von Simon Dach (1648), das von Longfellow ins Englische übersetzt wurde.

Kapitel 4 – Die Eintracht zwischen den Eheleuten (146, 13–147, 22)

Inhalt: Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit der Eintracht der Eheleute und ihren gemeinsamen Aufgaben. Wieder dient ein Homerzitat als Beleg, aus dem die weitere Argumentation abgeleitet wird. Die Eintracht bewirkt Stärke gegenüber Feinden und fördert Freundschaften nach außen. Besonders sollen die Eheleute sich gegenseitig im Schicklichen und Gerechten fördern. An erster Stelle steht die Sorge um die Eltern, an zweiter die um Kinder, Freunde, Besitz und das ganze Haus. Die Eheleute sollen in dieser Beziehung in einen regelrechten Wettkampf mit einander darüber treten, wer mehr zum gemeinsamen Wohl beträgt, wobei Bescheidenheit und Milde gefordert werden. Ein derartiges Handeln wird nicht nur die Anerkennung seitens der Kinder im Alter gewährleisten, sondern auch den höchsten göttlichen Lohn erlangen, und die Hoffnung darauf wird das menschliche Leben begleiten, wie der Autor mit einem Pindarzitat belegt. Die eindringliche Aufforderung an den Mann, allen Göttern und Menschen die gebührende Achtung zu zollen, schließt die Schrift ab.

146, 13 „Der Dichter“: „actor“ (vgl. 147, 2) ist als autor zu lesen. Diese Verwechslung findet sich in mittelalterlichen Texten häufig. – Vgl. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 23, 143: „Auch dem Homer gilt als der höchste Wunsch ‚ein Mann und ein Haus‘, doch nicht ohne weiteres, sondern ‚mit edler Sinnesübereinstimmung‘.“ Den weiteren Textzusammenhang siehe Einleitung V, S. 350 f. unter Ehe.

146, 15 „Er bittet nämlich die Götter“: *Od.* VI 239–246: „Und mögen dir die Götter so viel geben, wieviel du begehrst in deinem Herzen: Mann wie auch Haus, und mögen sie dazu die rechte Eintracht geben. Denn es ist nichts Kräftigeres und Besseres als dieses: daß einträchtigen Sinns in den Gedanken haushalten Mann und Frau – sehr zum Leide den Bösgesinnten, zur Freude aber den Wohlgesinnten, doch am meisten fühlen sie es selber.“ Auf den Schluß des Zitats kommt der Autor unten 146, 23 ff. zu sprechen, vgl. dort.

146, 19–22 „Daraus geht klar hervor“: Der Verfasser von Buch III gibt im folgenden eine Deutung der Homerstelle, indem er die Betonung auf eine rechte (ἐσθλή) Eintracht legt. Zur Bedeutung der Harmonie zwischen den Ehegatten siehe schon den angeblichen Ausspruch des Gesetzgebers Lykurg (bei Stobaios IV 68, 22, 63 Hense): „Wenn eine Frau der Harmonie (im Zusammenleben) mit ihrem Mann beraubt wird, wird ihr weiteres Leben unlebbar für sie.“ Hier wäre Quellenkritik erforderlich, um diese Tradition datieren zu können.

146, 20 „unschicklichen Sklavendienste“ – „prava servicia“: Die Frage ist wieder, ob diese allgemein zu verstehen sind und hier etwa an ein „Widerstandsrecht“ der Frau im Fall von unzumutbaren Forderungen des Mannes zu denken wäre (vgl. oben 141, 16 f. und unten 147, 3) oder ob der Autor an die Dienste der Hetäre denkt, die meist aus dem Sklavenstand kam und sexuellen Ausschweifungen angeblich nicht abgeneigt war (siehe dazu Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 23, 143, Text zitiert in Einleitung V, S. 350 f.). Die Formulierung vermeidet eine eindeutige Festlegung, was allerdings auch mit der mittelalterlichen Übersetzung zusammenhängen kann. – Γ hat: „quando concordes in voluntatibus sint. Iterum manifestus poeta est quod non de malis obsequiis invecem concordia laudet, sed eam quae con prudentia et intellectu iuste coniuncta est. Quod enim dicit voluntatibus et concordia id significat.“ Mir scheint, das übergeordnete allgemeine Gut-Sein schließt das untergeordnete, rein körperliche in sich ein.

146, 23 „ihren Feinden viel Kummer“: Vgl. Aristoteles, *Rhet.* I 6, 1362 b 31 f.: „Und überhaupt scheint das Gegenteil von dem, was die Feinde wollen oder worüber sie sich freuen, vorteilhaft“. Siehe auch Demosthenes, or. XIX 299 f. ; Kenneth J. Dover, 1974, 180 ff.

146, 24 f. „Freunden aber große Freude“: Zur Bedeutung der Freundschaft siehe Aristoteles, *EN*, Buch VIII. Vgl. Periktione (Stobaios IV 28, 85, 19, S. 692 Hense): eine gute Frau macht auch Fremde der Familie wohlgesonnen. Zu Freunden als Teil des Hauses siehe auch Kallikratidas (bei Stobaios IV 28, 85, 16, S. 683 Hense).

Laurenti verweist zum Verständnis der *Odyssee*-Verse 184 f. auf *Scholia Graeca in Homer. Il.*, Towleyana, rec. E. Maas, Oxford 1887, I, S. 236.

Griechisches Leben war in sehr großem Ausmaß von einem Freund-Feind-Denken geprägt, und es galt als Verdienst, den Freunden Gutes, den Feinden aber Schlechtes zu tun. Die wichtigsten Stellen für diese Mentalität: Solon Frg. 1, 5–6 D; Theognis 871 f.; Gorgias (Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 82, B 19 = Platon, *Menon* 71 e): „Die Tugend des Mannes besteht in der Fähigkeit zu politischer Tätigkeit, wobei er versuchen wird, seinen Freunden zu nützen, seinen Feinden zu schaden und sich selbst vor Nachteil zu hüten“; Xenophon, *Memo-*

rabilien II 6, 35 (als Meinung des Sokrates), ders., *Hieron* II 2; VI 12; ders. *Kyrupädie* I 4, 25; VI 11, 17 f.; dagegen Platon, *Staat* 332 d; im Drama z. B. Euripides, *Medea*, Vers 809: Den Feinden furchtbar, den Freunden wohlgesonnen. Noch kaiserzeitlich bei Plutarch, *Agesilaos* 7: „[...] kein anderer Mensch hatte seinen Freunden mehr Gutes und seinen Feinden soviel Böses angetan." Siehe auch Albrecht Dihle, 1962, S. 32 f.; H.-J. Gehrke, „Zwischen Freundschaft und Programm. Politische Parteiungen im Athen des 5. Jahrhunderts", *HZ* 239, 1984, S. 529–564; M. W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge 1989; D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997; A. Fürst, *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike*, Stuttgart/Leipzig 1996. Anders die Lehre des Pythagoras (Iamblich, *Vita Pyth.* 40): „Begegnet einander [...], im wechselseitigen Verkehr am besten so, daß ihr den Freunden nimmermehr zu Feinden und den Feinden so schnell wie möglich zu Freunden werdet."

146, 27 f. „was ihnen nahesteht" – „suis": kann sich auf Menschen wie auf Dinge beziehen.

147, 2 „ermahnt der Dichter": „Autor" statt „actor", vgl. oben zu 146, 13.

147, 3 „Schändlichem und Unpassendem": Vgl. oben 146, 20. Wie die weiteren Ausführungen hier zeigen – die Bemühungen des Ehepaares sollen Eltern und Kindern vor allem gelten –, denkt der Autor ganz allgemein an sittliche Verfehlungen. Sie werden deshalb auch an den strittigen Stellen, an denen moderne Interpretation sexuelle Assoziationen in den Vordergrund rückt, den allgemeinen Zusammenhang bilden, vgl. oben zu 144, 16 ff.

147, 3 f. „mit aller Kraft und Mühe" – „iuxta posse": κατὰ δύναμιν?

147, 4 „gleichermaßen": „Indifferenter" bei Durandus wird zu „cum sollicitudine" in Γ. Armstrong schlägt für „indifferenter" im Griechischen „ἀδιαφόρως" vor, was mir sinnvoll erscheint: Die Ehepartner sollen sich gleichermaßen bemühen. Armstrong übersetzt mit „unselfishly".

147, 5 ff. „Sorge für die Eltern": Vgl. oben zu 143, 3 f. Richtig ist sicher die Übersetzung von Friedrich Wilhelm, *Rhein. Mus.* 70, 1915, S. 195 Anm. 1: es „soll der Mann für die Eltern der Frau, die Frau für die des Mannes nicht weniger Sorge tragen als für die eigenen". Die anderen Übersetzer bleiben unklar.

Die Sorge um die Eltern wird immer wieder eingeschärft, siehe z. B. Iamblich, *Vita Pyth.* 37 f., hier allerdings in einer Rede vor den Jünglingen von Kroton. Diese Pflicht wird dort von Pythagoras ähnlich aus dem Gesamt-

kosmos abgeleitet wie die Aufgabenteilung zwischen Mann und Frau in Buch I 1343 b 26 ff. Vgl. oben S. 448 f. Ebenfalls im Rahmen ihrer Schrift über die Harmonie der Frau handelte Periktione die Aufgaben der Frau gegenüber den Eltern ab: Stobaios IV 25, 79, 50. S. 631 f. Hense; o. S. 290 f. Stobaios hat diesen Abschnitt in sein Kapitel „Daß die Kinder den Eltern die ihnen zustehenden Ehren erweisen und ihnen in allem gehorchen müssen" eingeordnet. Zu ihm vgl. Einleitung IV, S. 307 f. Nach der Gesetzgebung Solons – wenn die Überlieferung richtig ist, siehe Eberhard Ruschenbusch, *ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ*, vgl. o. zu 143, 2 f., S. 669 – war der Sohn allerdings nur dann verpflichtet, für seinen Vater aufzukommen, wenn dieser ihn ein Gewerbe hatte erlernen lassen. Diogenes Laertios (I 55) spricht nur davon, daß Solon bestimmt habe, derjenige solle für ehrlos erklärt werden, der seinen Eltern nicht den nötigen Unterhalt gewähre. Siehe auch Demosthenes, or. XXIV 107.

Über das Verhältnis der Griechen zu ihren Schwiegereltern wissen wir nicht sehr viel. Es ist aber auffallend, daß es zwei Bezeichnungen für sie gibt, die beide schon bei Homer auftauchen: pentheros/penthera und hekyros/hekyra. Nach der *Odyssee* (VIII 582 f.) sind Schwager und Schwiegervater (pentheros) diejenigen, „die uns nach dem eigenen Blut und Geschlecht die nächsten sind". In der *Ilias* (XXIV 770) erwähnt Helena in ihrer Totenklage um Hektor die stetige Freundlichkeit ihres Schwiegervaters (hekyros), er „ist immer wie ein Vater mild", während ihre Schwäger, abgesehen von Hektor, und die Schwägerinnen und die Schwiegermutter sie oft geschmäht hätten. Die Situation ist in diesem Fall allerdings etwas extrem. Victor Ehrenberg (1968, S. 201) verweist zum Beleg dafür, daß das Familiengefühl sogar die Familie der Frau mit einschließe, auf das gute Verhältnis zwischen Euripides und seinem Schwiegervater in den *Thesmophoriazusen* des Aristophanes (Vers 74, 210, 584, 1165). Euripides läßt in seinem Drama *Hekabe* die Heldin sogar Agamemnon, den Herrn ihrer bei der Eroberung Trojas erbeuteten Tochter Kassandra als Quasi-Schwiegersohn unter Berufung auf Aphrodite um Hilfe bitten: „In deinen Armen schläft die Seherin,/ Mein Kind Kassandra, wie sie Troja nennt./ Sind diese Nächte nicht des Königs wert?/ Verdient das süße Glück des Lagers nicht/ Des Mädchens Lohn und meinen Lohn durch sie?" (Vers 826 ff.). Es ist, soweit ich sehe, einzigartig, wenn in Buch III der Mann ausdrücklich aufgefordert wird, sich auch um seine Schwiegereltern zu kümmern. Für die Frau war die Situation anders: Sie ging nach dem Eherecht mit der Heirat und der Aufnahme am Altar ihres Mannes in dessen Familie über, vgl. dazu Buch I 1344 a 10 f. und Einleitung V, S. 335 u. 338 f., so daß die Bindung an die Schwiegereltern für sie viel verpflichtender war als für den Mann. Die Trennung von ihrer Herkunftsfamilie war andererseits insofern nicht endgültig, als sie bei einer Scheidung oder nach dem Tod ihres Mannes wieder dorthin zurückkehren konnte. Immerhin könnte es als eine Vorschrift zur Stärkung der Solidarität mit der Familie des Ehemanns inter-

pretiert werden, wenn im Hinblick auf die Frau nur von deren Schwiegereltern die Rede ist. Schien eine bleibende Bindung zwischen Tochter und Eltern so selbstverständlich, daß sie nicht erwähnenswert war, oder hegte man Mißtrauen gegen die neue Hausgenossin, so daß deren Verpflichtung gegen ihre Schwiegereltern besonders betont wurde? Während die böse Stiefmutter in der griechischen Überlieferung häufig auftaucht (siehe z. B. die Bitten der sterbenden Alkestis an ihren Mann, nach ihrem Tode die gemeinsamen Kinder gegen die Machenschaften einer neuen Frau zu schützen, Euripides, *Alkestis*, Vers 302 ff., besonders 309 f.: „Stiefmütter sind den Kindern erster Eh/ Oft wie die schlimmste Natter spinnefeind."), begegnet die böse Schwiegermutter in klassischer Zeit sehr viel seltener. Plutarch berichtet in seinen *Praecepta coniugalia* (35, 143 A–B, siehe Einleitung IV, S. 299) zunächst von einer Sitte in Leptis Magna, derzufolge die Braut am Tag nach der Hochzeit jemanden zu ihrer Schwiegermutter schicken muß, um einen Topf zu erbitten. Die Schwiegermutter ihrerseits hat diese Bitte abzuschlagen mit der Begründung, sie habe keinen. Absicht dieser Verhaltensweise sei es, der jungen Frau von Anfang an den Stiefmuttercharakter der Schwiegermutter klar zu machen, damit sie bei einer eventuellen späteren, härteren Auseinandersetzung nicht ärgerlich oder verdrießlich würde. Und Plutarch fügt erläuternd hinzu: „Eine Frau sollte diese Grundkonstellation zur Kenntnis nehmen und versuchen, ihren Anlaß, nämlich die Eifersucht der Mutter auf die Braut als ein Objekt der Zuneigung ihres Sohnes, zu heilen. Eine Möglichkeit zu einer solchen Heilung besteht darin, daß die Frau sich einerseits ihren Mann ihr selbst gegenüber wohlgesonnen macht, andererseits aber zur gleichen Zeit dessen Zuneigung zu seiner Mutter nicht ablenkt oder vermindert." Die gleiche Überlegung findet sich auch bei Hieronymos, *Gegen Iovianus* I 47, wo verwiesen wird auf Terenz, *Hekyra* II 1, 4: „Alle Schwiegermütter hassen ihre Schwiegertöchter."

In Xenophons *Oikonomikos* fehlen Eltern im Haushalt des Ischomachos völlig (Sarah B. Pomeroy nimmt an, daß sie bereits gestorben sind: 1994, S. 274 zu VII 13), und das Verhalten zu den Eltern der Frau wird zwischen Ischomachos und seiner Frau nicht thematisiert. Die Situation der Wiederverheiratung eines Witwers mit Kindern scheint sehr viel häufiger oder jedenfalls mit gravierenderen Folgen für die Betroffenen eingetreten zu sein als die des Zusammenlebens einer alten Mutter mit ihrem verheirateten Sohn. Siehe jedoch W. K. Lacey, 1983, S. 23: „Zum Haushalt gehörten daher sehr oft auch ältere Frauen, die entweder in der *kyrieia* des Hausherrn standen oder sich seinem Schutz unterstellt hatten. Dies war mit Sicherheit sehr alltäglich und wurde außerdem noch durch das Gesetz gefördert, zumal zumindest in Athen Kinder gesetzlich verpflichtet waren, ihre Eltern im Alter zu erhalten (Dem. XXIV 107. Diogenes Laertios I 55). Es mag der jungen Frau nicht immer angenehm gewesen sein, wenn die Schwiegermutter im

Haus lebte, und zumindest Platon hielt es für nicht erstrebenswert (*Gesetze* 775 e–776 b), aber es half eines der großen Sozialprobleme unserer Zeit auszuschalten – nämlich die Einsamkeit des Alters." Lacey interpretiert die Platon-Stelle nicht ganz exakt, denn es geht Platon dort grundsätzlich um Neolokalität einer neuen Ehe: „Wer sich verheiraten will, muß aber von den beiden seiner Familie durch das Los zugefallenen Wohnungen die eine als die Geburts- und Fütterungsstätte seiner jungen Brut betrachten, dort, von Vater und Mutter getrennt, seine Ehe vollziehen, und sie zu seinem Aufenthaltsort und zur Erziehungsstätte seiner Kinder machen." Was Plutarch von der Sitte in Leptis Magna schreibt, bestätigt diese Situation, sonst müßte die junge Frau nicht jemanden zu ihrer Schwiegermutter schicken, um einen Topf zu erbitten. Iamblich, *Vita Pyth.* 54, betont, daß die Frau ihren Mann mehr lieben solle als ihre Eltern, was als Zugeständnis seitens der Väter um des weiblichen Geschlechts willen bezeichnet wird. Dem Autor von Buch III zufolge bringt die Verheiratung einer Tochter deren Eltern einen Gewinn an Unterstützung und Solidarität, dient also auch der Altersversorgung. Zur Verbindung zweier Oikoi durch eine Eheschließung siehe auch Cheryl Ann Cox, 1998, S. 74 f.

147, 7 ff. „die gemeinsame Sorge": Zu den Kindern vgl. oben zu 143, 5 ff., zu den Freunden oben zu 146, 24 f., zu Besitz und Haus oben zu 145, 5 f. und 145, 5 f.; zur gemeinsamen Überwachung des Haushalts Buch I 1345 a 5 ff. Siehe auch Xenophon, *Oikonomikos* VII 13; 27; 42.

147, 9 f. „einen Wettstreit": Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* VII 13: „[...] wer von uns beiden der tüchtigere Partner ist [...]." Siehe auch Aischines von Sphettos, in dessen Dialog *Aspasia* ausgerechnet dem jungen Xenophon und dessen Frau das Wesen der Ehe als ein Wettstreit um die Tugend erklärt wurde; vgl. dazu Einleitung II, S. 149 f. Der Wettkampf als Instrument des Herrschers in Xenophons *Kyrupädie* bei Hartmut Wilms, 1995, S. 186 ff., Einzelstellen im Kommentar zu Buch I 1344 a 23 ff. zur Sklavenbehandlung.

Victor Ehrenberg schreibt (1968, S. 211 ff.) als Fazit seiner vorhergehenden Darstellung: „Die Anspielungen in den Komödien lassen vermuten, daß es zwischen den Ehegatten eine Art Konkurrenz in der Führung des Hauses und der Familie gegeben habe. Das setzt ein Verlangen der Frau nach persönlicher, keineswegs aber nach sozialer oder gar politischer Gleichberechtigung voraus. Es besteht auch ein gewisser Zusammenhang zwischen dieser Entwicklung und dem ersten Erscheinen von Büchern, die sich mit der Theorie der Haushaltsführung, der oikonomia, als eines wissenschaftlich fundierten Berufs befassen." Ehrenberg verweist auf L. Radermacher, *Aristophanes'* Frösche, *Sb. Öster. Akad. d. Wiss.*, 198, 4, Wien 1921, S. 284.

147, 11 „Hochmut“: Offenbar hält der Autor Hochmut auf beiden Seiten für möglich. Antike Quellenzeugnisse für einen Hochmut der Ehefrau sind selten. Ein Beispiel wäre eine Stelle aus einer Komödie des Amphis (4. Jahrhundert v. Chr., ihm wird auch eine Komödie mit dem Titel „Gynaikokratia“ zugeschrieben): „Ist nicht eine Hetäre viel freundlicher als die Ehefrau? – Ja sehr, und aus gutem Grund. Denn die Ehefrau, die vom Gesetz geschützt wird, bleibt im Haus voller Verachtung, während die Hetäre weiß, daß sie den Mann durch ihr Verhalten kaufen oder zu einem anderen gehen muß.“ (bei Athenaios, *Deipnosophisten* XIII 559 a/b; vgl. oben zu 144, 22 ff.). Die von Athenaios im XIII. Buch seiner *Deipnosophisten* aus den Komödien gesammelten Beispiele zur Charakterisierung der Frau stellen allerdings Streitsucht und Zorn in den Vordergrund, wenn Vergleiche mit wilden Tieren und dem Meer angestellt werden. Andererseits wäre auch an die Frau zu denken, die ihren Mann an Reichtum übertrifft, z. B. eine Erbtochter, Epikleros. Bei der Behandlung der Herrschaftsform zwischen Mann und Frau, die seiner Ansicht nach eine aristokratische sein soll, bemerkt Aristoteles (*EN* VIII 12, 1161 a 1 ff.): „zuweilen herrschen aber auch die Frauen, wenn sie Erbtöchter sind. Da ist die Herrschaft nicht von der Tüchtigkeit, sondern von Reichtum und Macht abgeleitet, wie in den Oligarchien“. Vgl. schon die Warnungen der Sieben Weisen, Einleitung I, S. 75 ff., bes. S. 77.

147, 12–14 „in ihre alten Jahre gekommen“: das Alter, das im allgemeinen meist als Verlust von Jugend, Kraft und Schönheit gefürchtet und verachtet wurde, als Befreiung von den Begierden bei Platon, *Staat* I 328 d–329 d: Der alte Kephalos wird von Sokrates nach der „Schwelle des Alters“ gefragt, ob auch er das Alter als den „mühseligen Teil des Lebens“ ansehe, und antwortet: „Wir Greise von gleichem Alter finden uns oft zusammen, getreu dem Sprichwort. Dann fangen die meisten an zu klagen; sie haben Sehnsucht nach den Freuden der Jugend; sie denken an die Liebe zurück, an Trinkgelage und Gastmähler und an alles, was damit zusammenhängt. Sie trauern über den Verlust so herrlicher Dinge und sagen: damals lebten wir in Freuden, heute leben wir gar nicht mehr. Manche beschweren sich auch über die Kränkungen, die alte Leute von ihren Verwandten erfahren. Und so singen sie ein Klagelied über das Alter, das an allen Leiden schuld sei. Ich glaube, Sokrates, die Leute irren sich, wenn sie dem Alter die Schuld geben. Denn läge es am Alter, so müßte es doch mir und allen Hochbejahrten ebenso ergehen. Ich habe aber Leute gefunden, die sich anders fühlen. So war ich einmal bei dem Dichter Sophokles und hörte, wie ihn jemand fragte: ‚Sophokles, wie steht es bei dir mit der Liebe? Kannst du noch mit den Weibern verkehren?‘ ‚Still! sagte jener; ich bin glücklich, dem rasenden, trotzigen Tyrannen entronnen zu sein.‘ Das ist ein gutes Wort, dachte ich damals und denke es noch. Ja, das Alter hat Friede und Freiheit von solchen Dingen. Wenn die Begierden von

uns ablassen und uns nicht mehr zerren und anstacheln, dann wird das Wort des Sophokles wahr: viel tolle Herren sind wir los." Ohne Mäßigkeit und Genügsamkeit sind Jugend wie Alter gleich schwer. Als Befreiung von Verpflichtungen anderen gegenüber (beneficium) und Sorgen erscheint das Alter kaum, siehe aber Demokrit, Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 68, B 294, das Alter als Befreiung, insofern es von Sophrosyne gekennzeichnet ist; dazu H. Herter, „Demokrit über das Alter", *Würzburger Jahrb. f. d. Altertumswiss.*, NF 1, 1975, S. 91. Vgl. auch Juncus bei Stobaios, IV 115, 50, 27, S. 1026 f. Hense. In Kapitel 50, 1 hat Stobaios gesammelt, was für das Alter spricht, in 50, 2 folgt der Tadel des Alters.

Siehe C. Gnilka, Artikel „Greisenalter" in: *RAC* 12, 1983, S. 995–1094; die verschiedenen Beiträge in: T. M. Falkner/J. de Luce (Hg.), *Old Age in Greek and Latin Literature*, Albany, 1989, mit der Bibliographie von E. Eyben, „Old Age in Greco-Roman Antiquity and Early Christianity: an Annotated Select Bibliography", S. 230–251, W. Suder, *Geras. Old Age in Greco-Roman Antiquity. A Classified Bibliography*, Warschau 1991, und R. Vattuone, „OIKOS E PRAXIS: La storiografia Greca", in: U. Mattioli (Hg.), *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*,vol. I Grecia, Bologna 1995, S. 231–263.

147, 14 f. „den Kindern Rede und Antwort stehen": Vgl. in etwa Xenophon, *Oikonomikos* VII 42, aber der Sinn ist nicht der gleiche.

147, 18 f. „geleitet, erquickend ...": Es handelt sich um Verse, die Platon, *Staat* I, 331 a, zitiert; siehe dazu den Kommentar von Klaus Schöpsdau, 1994. Weil der Zusammenhang interessant ist für die Frage pythagoreischen Einflusses, führe ich die Stelle an: „[...] wenn man sich dem Tode nahe fühlt, überkommt einen Furcht, man denkt über andere Dinge nach als früher. Bis dahin lacht man über die Sagen, die von der Unterwelt erzählt werden: wer hier Sünden begangen habe, müsse sie dort büßen. Jetzt aber wird man besorgt, ob sie nicht doch wahr sein könnten. Man schaut deutlicher in jene Welt hinüber, sei es weil man altersschwach geworden, sei es weil man ihr nähergekommen ist. Zweifel und Angst erwachen; man sinnt nach, ob man jemandem Böses getan hat. Findet man viel Übles in seinem Leben, schreckt man, wie die Kinder, oft aus dem Schlafe empor, so lebt man in Furcht und banger Erwartung. Ist einem aber nichts Böses bewußt, so ist man, wie Pindar sagt, beständig umgeben von froher Hoffnung, der lieben Freundin des Alters. Anmutig sind seine Worte, Sokrates. Wer gerecht und fromm gelebt, den geleitet [...]." Vgl. Ion von Chios (Diels–Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 36, B 4) zu Pherekydes: „So hat er (Pherekydes), der sich durch Mannesmut und Rücksicht auszeichnete, auch im Tode für seine Seele ein erfreuliches Leben – insofern Pythagoras wirklich weise war, der mehr als alle anderen Menschen

wußte und verstand, was es an Einsichten gibt." (Siehe auch H. Lloyd-Jones, „Pindar and After-Life", in: A. Hurst, *Pindare: Huit exposés*. Genève 1984, S. 245–279)

Zu den Übersetzungen und frühen Versuchen ihrer Verbesserung, z. B. schon bei Fabro Stapulense, vgl. Laurenti, 1968, 114.

147, 19 f. „von den Kindern wie von Hirten": Vgl. oben senectutis pastores, 143, 3.

147, 20–22 „Deshalb muß jeder": Der Schlußsatz wendet sich eindeutig nur an den Mann, um dessen Tugend es dem Autor in erster Linie geht. Die Tugend der Frau hängt weitgehend von ihm ab, wenn er die „königliche Kunst" des sich-selbst-Beherrschens und damit des Herrschens erlangt hat. Vgl. dazu oben zu 145, 9 f.

147, 20 „innerhalb seines Hauses als auch in der Öffentlichkeit": Die Version des Durandus: „proprie et communiter" hat schon Nicola d'Oresme für unverständlich erklärt, vgl. Laurenti, 1968, S. 96 und 114 (siehe aber Demokrit, Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 68, B 3: μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ). Denn an wen sollte der Autor hierbei denken? An die Hausgemeinschaft, für deren Verhalten er verantwortlich gemacht werden könnte? Aber die Hausmitglieder Frau und Kinder werden ja ausdrücklich als Objekte der geschuldeten Achtung genannt. Und die Polisgemeinschaft spielt in dieser Schrift so gut wie keine Rolle, nur 140, 14 werden die Luxusgesetze der Stadt erwähnt. Γ übersetzte „quapropter et *privatim et publice* decet eum qui vitam agit ad omnes deos hominesque respicere", was einen verständlichen Sinn ergibt: Sowohl innerhalb seines Hauses, wo ihn keiner zur Rechenschaft ziehen kann, als auch in der Öffentlichkeit der Polis soll der Hausherr Götter und Menschen ehren. Die Formulierung war bei den Sophisten beliebt, vgl. z. B. Anonymus Iamblichi, Diels-Kranz, *Vorsokr.*, Nr. 89, 7 (= p. 101, 11), S. 403: κοινῇ καὶ ἰδίᾳ.

13. Über die Seele
(Willy Theiler)
8. Aufl. 2006

14. Parva Naturalia
- I. De sensu et sensibilibus
  De somno et vigilia
  De longitudine et brevitate vitae
  De vita et norte
  De respiratione
  (in Vorbereitung)
- II. De memoria et reminiscentia
  (R. A. H. King)
  1. Aufl. 2004
- III. De insomniis
  De divinatione per somnum
  (Philip J. van der Eijk)
  1. Aufl. 1994

15. Metaphysik (in Vorbereitung)

16. Zoologische Schriften I
(in Vorbereitung)

17. Zoologische Schriften II
- I. Über die Teile der Lebewesen
  (in Vorbereitung)
- II/III. Über die Bewegung der Lebewesen
  Über die Fortbewegung der Lebewesen
  (Jutta Kollesch)
  1. Aufl. 1985
- IV. Über die Zeugung der Lebewesen
  (in Vorbereitung)

18. Opuscula
- I. Über die Tugend
  (Ernst A. Schmidt)
  3. Aufl. 1986
- II/III. Mirabilia (Hellmut Flashar)
  De audibilibus (Ulrich Klein)
  3. Aufl. 1990
- IV. De plantis
  (in Vorbereitung)
- V. De coloribus
  (Georg Wöhrle)
  1. Aufl. 2000
- VI. Physiognomonica
  (Sabine Vogt)
  1. Aufl. 2000
- VII. De lineis insecabilibus
  (in Vorbereitung)
- VIII. Mechanik
  (in Vorbereitung)
- IX. De Melisso Xenophane Gorgia
  (in Vorbereitung)

19. Problemata Physica
(Hellmut Flashar)
4. Aufl. 1991

20. Fragmente
- I. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik,
  Poetik, Dichtung
  (Hellmut Flashar, Uwe Dubielzig,
  Barbara Breitenberger)
  1. Aufl. 2006
- II. Über die Lehrmeinung der Pythagoreer
  (Oliver Primavesi)
  1. Aufl. 2006
- III. Historische Fragmente
  (Martin Hose)
  1. Aufl. 2002
- III. Naturwissenschaftliche Fragmente
  (in Vorbereitung)